
إمرأتنا
في الشريعة والمجتمع
الطاهر الحداد

امرأتنا في الشريعة والمجتمع

تأليف الطاهر الحداد

مقدمة

المرأة أم الإنسان. تحمله في بطنها وبين أحضانها. وهو لا يعي غير طابعها الذي يبرزه في حياته من بعد. وترضعه لبانها. تغذية من دمها وقلبها. وهي الزوج الأليف تشبع جوع نفسه. وتذهب وحشة انفراده. وتبذل من صحتها وراحة قلبها لتحقيق حاجاته وتذليل العقبات أمامه. وتغمره بعواطفها فتخفف عليه وقع المصائب والأحزان وتجدد فيه نشاط الحياة. وهي نصف الإنسان وشطر الأمة نوعا وعددا وقوة في الإنتاج من عامة وجوهه. فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا. ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط. وإذا كنا نحبها ونحترمها ونسعى لتكميل ذاتها فليس ذلك إلا صورة من حبنا واحترامنا لأنفسنا. وسعيا في تكميل ذاتنا.

غير أننا قد اعتدنا في نظرنا للمرأة ان نراها منفصلة عن الرجل لا شأن لها في تكييف نفسه وحياته. وأحرى ان لا يكون لها شيء من ذلك في نهوضه الشعبي أو سقوطه. فكنا بذلك نتجرع مرارة الخيبة في حياتنا من كل وجوهها دون ان ندرك مصادر هذه الخيبة النامية فينا فنعمل لزوالها.

الناس أمام المرأة فريقان: أنصار لها، ومعارضون، ولكنهم في الغرب غيرهم في الشرق. والفرق بينهم بعيد جدا كالفرق بين امرأتهم وامرأتنا. فهم في أوروبا متفقون على تعليم المرأة وتربيتها وعاملون في ذلك جميعا لتقوم بعملها كاملا في المنزل وتربية الأبناء. مع تمكينها من الحرية المدنية لاستثمار مواهبها في الأعمال الأدبية والمادية العائدة بالخير على منزلها أو على الثقافة العامة. ولتأخذ حظها أيضا في الانتفاع بمباهج الحياة. وقد نالت من ذلك ونال منها المجتمع الأوربي أوفر نصيب. ثم هم يختلفون بعد في تقدمها مع الرجل إلى الإنتاج المادي، وسيادة الدولة وتحمل أعبائها بالمساواة معه حتى لا يمتاز عليها في شيء. وهذا ما تسير له اليوم في تيار قوي. فالمعرضون يرون في ذلك تضييعها لوظيفة المرأة في المنزل والنسل وتثقيفه. حيث تنهمك في الأعمال العمومية التي تذيب جهدها، وتغمر وقتها حتى لا يبقى منه لشيء آخر، زيادة عما في ذلك من منافسة الرجل في طلب العمل. تلك المنافسة التي كانت من عوامل البطالة في جهات أروبا بينما هي لا تقوى على عمل الرجال فتاتي به كاملا مثلهم. والأنصار يرون تجربتها في ذلك أيام الحرب الكبرى، وبعدها، دليلا واضحا على النجاح الذي تجده بدأ بها في المستقبل.

ولا ينبغي ان يعتبر هذا النجاح في الشعب إلا قوة جديدة فيه. وتوفير الإنتاج المادي والمعنوي وعونا له عليه في حد لا يضيع همة النسل. وإذا كانت وظيفة تربية الأطفال التي تمتاز بها المرأة يضر بها هذا الإتجاه فإن تأسيس معاهد الأطفال والإكثار منها يرفع كثيرا من هذه التبعة على المرأة حتى يزيلها بالتدريج. وقد أخذت الدول الأروبية اليوم تباعا بهذا الرأي مع التدريج فأفسحت للمرأة في مقاعد النيابة وكراسي الحكم في الدولة.

أما في الشرق فامرأتنا إلى الآن تعيش وراء الحجب وأنصارها منا يرون في تربيتها وتعليمها علوم الحياة العامل الوحيد في تقويم حياتها. وتأدية واجبها في المنزل والعائلة كاملا فتنجب لنا رجالا ونساء يملؤون أوطانهم أعمالا تكسبها الفخر وتحقق لها النصر في الحياة. ويرون مع ذلك حقا شرعيا وطبيعيا ان تستثمر المرأة حريتها المدنية في استعمال مالها من حق مباشرة بنفسها، وأخذ حظها من متاع الحياة كالرجل سواء. والمعرضون لها منا يرون في هذا القدر خروجا بالمرأة عما يجدر بها من الإنزواء الذي يمنع الفتنة، والحجر الذي عليها للرجل.وهي لا تحتاج في حياتها أو وظيفتها إلا لمعرفة محدودة في دائرة المنزل لا يلزم لها إقامة المعاهد العلمية في مختلف العلوم. ثم هي لا يتوقف عليها نهوض الشعب حتى نضطر لإعطائها الحرية الإجتماعية. ويمثلون لذلك بالمدنية العربية التي قامت على محض جهد الرجال.

هذا موقف المرأة في الشرق وهذه آراؤنا في نهوضها.ولكننا في تونس نمتاز على الشرق كله بأننا إلى اليوم لم نتوفق في العمل لنهوض المرأة ولو بمقدار الذرة في حياتها. وليس لنا من ذلك غير الكلام وعموم الأمة معرض عن هذا الموضوع تماما. ويرى بعض المؤثرين في هذا السواد اننا يمكن ان ننهض بأنفسنا دون المرأة كما قامت المدنية العربية. ولو تأملنا موقف المرأة مع المسلم العربي الذي جاهد لفتح الممالك وانتصر، لرأينا انها تبعث في صدره روحا جبارا هو سر نجاح تلك المدنية فوق ما كان لها من معارف علوم الدين وفنون الأدب نظما ونثرا وقد كانت تبلغ فيها من الشأن غير ما وقفت عنده لو كانت أوفر تعليما وتهذيبا وحرية. ولعلنا نلمس هذا الروح قائما في أنفسنا نحن الرجال حتى اليوم إذ تتقدم المرأة في عمل شريف لانتشال وطنها والذود عنه فتبعث بذلك فينا الحياة والجرأة إلى الحد البعيد. ولكن هكذا شاء حمقنا الأخرق أن نتأخر إلى الوراء حتى الموت. بينما على مرأى منا ومسمع يتقدم غيرنا بسرعة إلى الأمام ظافرا بالحياة.

لو نراجع أصل ميولنا في إنكار نهوض المرأة لوجدنا انه منحصر في اننا لا نعتبرها من عامة وجوه الحياة إلا انها وعاء لفروجنا غير اننا مهما بالغنا في إنكار ما للمرأة من حق. ومالنا في نهوضها من نعمة شاملة فإنها ذاهبة في تيار التطور الحديث بقوة لا تملك هي ولا نحن لها ردا. وهي تجري في ذلك على غير هدى أو كتاب منير وذلك ما يزيد كل يوم روح الفوضى فينا رسوخا واشتباكا. وبدلا من هذا العناد الذي لا ينفع شيئا كان يجب علينا أن نتعاون جميعا على إنقاذ حياتنا بوضع أصول كاملة لنهوض المرأة الذي هو نهوضنا جميعا. وبذلك نكون قد طهرنا الماء الصالح للحياة قبل ان يتحول إلى عفونة تهدمها وتبيدها

هاهي الحكومات الفرنسية في تونس قد أخذت منذ حين تستثمر تطور امرأتنا طبق السياسة التي وضعت أصولها في برامج تعليم البنات المسلمات بالمدارس الابتدائية. ومازالت تدأب على وضع الطرق التي تراها صالحة لغرضها في تطور المرأة المسلمة كلما رأت الفرصة في ذلك. فلماذا نبقى نحن مبهوتين ذاهلين ممتعضين في هذا التيار الجارف حتى يذهب بنا إلى مصبه؟

إن الإصلاح الإجتماعي ضروري لنا في عامة وجوه الحياة. وعلى الخصوص ما كان منه متعلقا بوجودنا في الحياة. وقد رأيت بعين اليقين ان الإسلام بريء من تهمة تعطليه الإصلاح. بل هو دينه القويم ومنبعه الذي لا ينضب. وما كان انهيار صرحنا إلا من أوهام اعتقدناها وعادات مهلكة وفظيعة حكمناها في رقابنا. وهذا ما حدا بي ان أضع كتابي هذا عن المرأة في الشريعة والمجتمع لنرى أيهما الهادي وأيهما الضال المضل. وعسى أكون بهذا قد أديت واجبا في عنقي أراه دينا علي لجنس أنا أحد أفراده وأمة أنا واحد من أبنائها.

تونس 10 ديسمبر 1929

الطاهر الحداد

القسم التشريعي

المرأة في الإسلام

تمهيد

لم نر بدا من وضع كلمة موجزة عن الإسلام، وسياسته التشريعية قبل أن نتحدث عن مقام المرأة في نظره، ليكون ذلك جلاء لموقفه إزاءها، وخدمة للموضوع من أولى الطرق وأقربها للحق. وإليك البيان.

كان الإسلام في جملته مبدأ جديدا لحياة العرب خاصة والمسلمين عامة. ونحن هنا إنما نهتم بما كان منه جديدا في جانب المرأة. سواء كان في إثبات شخصيتها المدنية والإجتماعية أو في حقوقها مزدوجة بالرجل. وما يتبع ذلك من أوجه البيان.

لم يكن للعرب شريعة مسطورة يتحاكمون إليها ولا عهد لهم بالنظام ولا اعتادوا الطاعة لأمر مقرر سوى نفسيات قائمة فيهم وأخلاق وعادات مرت على عصر تخلقها السنون والأحقاب. وصارت كعقائد لا تحتمل الشك. فأما أن يحكم مجلس من شيوخهم بمقتضاها أو يكون الحكم للسيف والرمح وهو أكثر ما يلجأون إليه في فصل النزاع بينهم فجاء الإسلام فجأة يقرر عليهم أحكاما وأخلاقا معاكسة لما الفوه. وعاشوا عليه إرثا عن الأباء والأجداد. وهم اولئك الذين كانوا ينظرون إليهم كمنبع لمجد العروبة وتاريخ فخرها. بما يعبر عن تعصب الجاهلية الأولى. ولم يسمع قبل ان حركة أو حتى أفكارا كانت تتجه لإعطاء حق للمرأة بصفتها من ركنا للعمران ونصف الرجل في الحياة. فكان موقف الإسلام إزاء ذلك صعبا ودقيقا. بل من أدق ما اعترض الإسلام من شؤون.

لم يكن الإسلام دين تسابيح وصلوات. ثم هو لا يتصل بأعمال الإنسان وما يلابسه من أحوال الحياة، كما يوهم ذلك تاريخ التصوف الدخيل في الإسلام. بل ما كانت تلك إلا كروح مطهر ومنقذ للإنسان من استيلاء روح الشر والجحود عليه.

ولم يكن الإسلام كتاب المستقبل الذي تنبذه أجياله الحاضرة لصراحته في جميع غاياته التي يقررها ضد المألوف دفعة واحدة. ثم ليس له إلا ان ينتظر تقدم الأجيال لتقتنع أنه سفر الحياة الخالد ودستور العمل النافع. كما وقع ذلك في تدوين أحلام الفلاسفة الأقدمين ، والمذاهب الإجتماعية الحديثة . بل انه أراد ان يكون نافذا في يومه وفاعلا اثره في النفوس، والدولة التي يؤسسها. ومن ذلك كانت آياته تنتظر الحوادث لتنزل عليها. لا

انه يفترضها افتراضا تعجيلا لتقرير أحكامه. وكان من ذلك ان القرآن لم يبوب لاحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية في تدوين المبادي والكتب. وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور إلا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب. ان الحياة طويلة العمر جدا. وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها. ونحن عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص وأحكام بأحكام. اعتبارا لهذه السنة الأزلية فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟

بعبارة أدق واوضح أريد أن أقول: يجب ان نعتبر الفرق الكبير البين بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه فيبقى خالدا بخلوده، كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون ان تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي فإذا ما ذهب ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد، والاماءة، وتعدد الزوجات، ونحوها مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام.

ولزيادة الإيضاح يمكننا لمعرفة ما كان من ذات الإسلام وجوهره وما ليس كذلك ان نضع السؤال الآتي:" هل جاء الإسلام لأجل كذا.." فنقول مثلا هل جاء الإسلام لتزكية نفوس المجرمين وتطهيرها من روح الشر والإجرام بما يضع لها من طرائق التزكية أو جاء ليقتص منهم بإقامة الحد تنكيلا بهم وبما صنعوا ؟ وهل جاء الإسلام بالمساواة بين عباد ا إلا بما يقدمون من عمل أو انه جاء ليجعل المرأة بأنوثتها أدنى حقا في الحياة من الرجل بذكورته؟ وهل جاء الإسلام بتمكين الزواج حتى يثمر هناء العائلة ونمو الأمة أو أنه جاء ليطلق يد الرجل فيه بالطلاق حتى يصبح اليوم كريشة في مهب الريح ؟

لا شك ان الفرق واضح في الجواب عن هذه الأسئلة لمن أمعن في الإسلام ولو قليلا. وبهذه الطريقة يمكننا ان نبحث عن الإسلام الخالص فنميزه عن الأعراض المحيطة به ونحمي أنفسنا من الخلط فيه.

ان عامة الشرائع إنما ترجع في حقيقة جوهرها ومرماها إلى أمرين عظيمين: هما الأخلاق الحميدة الفاضلة، وحاجة الإنسان في العيش، تؤيدهما وتعدل ما بينهما حتى لا يتعارضان في الحياة. غير أن الشرائع السماوية أميل إلى ترجيح الأخلاق الفاضلة. وجعلها السائدة على حاجة الإنسان. تسير على سيرها.وتهتدي بهداها. ومن اجل ذلك أوضح نبينا محمد عليه السلام حكمته البالغة التي جاء من أجلها إذ قال " بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ".

غير أن هذه الروح الطيبة الخالدة تضطر في عامة الأحوال أن تساير بقدر الضرورة استعدادات الإنسان وأحواله الناقصة في بروز آثارها في التربية والتشريع ثم تأخذ في الوضوح بالتدريج إلى بلوغ مستواها عند نضوج الإنسان. وهذا هو عين ما سار فيه الإسلام فيما عرف عنه من اتباع الحكمة التدريجية في تشريع أحكامه. ومن أمثلته في اتباع هذه السياسة الحكيمة مسالة المرأة، فقد أخرجها من الجاهلية المظلمة إلى نور الحق والحرية. وذلل لذلك من نفوس العرب بقدر ما ينال فيهم من النفوذ الديني. وأبقى لعلماء أمته ورجالها ان يستضيؤوا بروحه التي ضرب بها ماضي المرأة في الجاهلية أمام أعينهم وتحت سمعهم. فلنبدأ الآن بتقرير الموضوع.

اعتبارها الذاتي

قاوم الإسلام تشاؤم العرب من البنات وكراهتهن، فقد قال عليه السلام في معنى التمدح بهن: " أنا أبو البنات " أما وأد البنات تلك العادة الشنيعة الرائجة أيام الجاهلية فقد وأدها الإسلام في أول ما شرع. فرفع بذلك عن البنات ظلامة كبرى. وقد حكى القرآن ذلك عنهم في معرض الذم إذ قال: " وإذا بشر احدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب الا ساء ما يحكمون".وقد عبر في آية أخرى عما في هذه العادة من الفظاعة والهول والرهبة فقرنها بحوادث اندحار الكون إذ قال: " إذا الشمس كورت وإذا النجوم انكدرت وإذا الجبال سيرت وإذا العشار عطلت وإذا الوحوش حشرت وإذا البحار سجرت وإذا النفوس زوجت وإذا الموؤودة سئلت بأي ذنب قتلت وإذا الصحف نشرت وإذا السماء كشطت وإذا الجحيم سعرت وإذا الجنة ازلفت علمت نفس ما احضرت ".

كان الإسلام يواجه الرجل والمرأة سواء، فيفرض عليهما واجباته، ويجعل مسؤوليتها في ذلك سواء. وللنبي اجتماعات غير منقطعة بالنساء للتبشير بالإسلام، وإفهامهن الواجبات، وحتى للبسط والفكاهة المروحة للنفس مع احترام زائد وتقدير لم يألفنه قبلا في أخلاق الرجال، مما رفع قلوبهن عن انخفاضها وحبب إليهن الإسلام. ولم ير النبي الكريم صلى ا عليه وسلم ان أحاديثه المتكررة مع النساء مزرية ومضيعة لوقته في غير حاجة كما ذلك خلق الجاهلية، وكما هو خلقنا إلى اليوم في تقدير نسائنا. بل كان يريد ان ينير أذهانهن بالعلم والمعرفة حتى يتهيأن للحقوق التي اكتسبنها بالإسلام. وفي احياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي من كتاب النكاح انه عليه السلام قال : " من كانت له ابنة فأدبها فأحسن تأديبها وغذاها فأحسن غذائها وأسبغ عليها من النعمة التي أسبغ ا عليه كانت له ميمنة وميسرة من النار على الجنة." ومن اهتمام الإسلام بالمرأة ان جعل لها في القرآن سورة من طواله وسماها (النساء)وذكرها في آيات وسور مختلفة مرشدا إلى ما لا بد منه ويتأكد تعجيله في اعتباره المرأة وتقرير حقوقها.

حقوقها المدنية

الشهادة والقضاء

ان تقدير المرأة لم يقف عند اعتبارها الذاتي، بل ما كان ذلك إلا تمهيدا لما يعطيها الإسلام من الحقوق. فالمرأة التي كان ينفر أهلها وحتى زوجها من مجالستها والحديث معها في غير حاجة قد ارتفع صوتها بالإسلام حتى وقفت أمام القضاء يشهد على الناس رجالا ونساء فيما هم وعليهم حتى الدماء دون أن تجرح إلا بما يعد تجريحا في الرجال. وقد تعرض القرآن لشهادة المرأة في توثيق الديون والتحري في ضبطها إذ قال: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى".

ان المرأة لم يكن لها الحق. ولم تعتد ان تقف مع الرجال تشهد أمام القضاء الذي زاده الإسلام قوة وهيبة. وأيضا فان تأخرها في الحياة من عامة الوجوه عن مركز الرجل جعلها أقل ذاكرة منه فيما يرجع لعمل الفكر وضبط الحساب. خصوصا وهي إذاك لم تنل

حظا من الثقافة والتهذيب يعدها لذلك. وقد رأى الإسلام فيها هذا الضعف فقرر ان شهادتها في ذلك نصف الرجل. وعلل ذلك بقوله في القرآن:" ان تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" ولم يعلله بسقوط في أخلاقها كما يحاوله خصوم نهضتها. فلو ان الأمر لم يبعد اجله كالديون وكان أمرا يشاهد بالعين اويسمع بالإذن فهل نتهم المرأة هنا بنقص حواسها الظاهرة عن حواس الرجل أو نعلل ذلك بنقص في أخلاقها. وهو غير ما علل به القرآن شهادتها في توثيق الديون ؟

أغرب من هذا الإتهام - لو انه كان صحيحا -ما أيده فقه المذاهب الإسلامية من تولي المرأة خطة القضاء بين الناس كالرجل.فقد افتى الإمام أبو حنيفة النعمان الذي أدرك بقية من أصحاب النبي بجواز وصحة ذلك الاسلام . وليس ممكنا ان يجتهد ايمة أعلام في اول عهد الشريعة بما يناقض جوهر الدين واصوله. فهل نفهم من هذا ان الإسلام يستنقص المرأة في جوهرها إذا جاءت شاهدا امام القضاء.ويكبرها إذ تكون على عرشه؟

انما الإسلام دين الواقع وبتطوره يتطور، وذلك سر خلوده. وليس في نصوص القرآن ما يمنع المرأة من تولي أي عمل في الدولة أو المجتمع مهما كان هذا العمل عظيما. وهذا يدل على ان هذه المسائل ليست من جوهر الإسلام وإلا ماكان ليخلو القرآن من بيانها على الوجه المطلوب.

روى بعض أهل الحديث انه عليه السلام قال ما معناه:" النساء ناقصات عقل ودين" ورغما مما قيل في سند لهذا الحديث إلى النبي فإنه على فرض صحته لا يدري أكان يحدثنا به عن اصل تكوين المراة في جوهرها - ولا دليل على ذلك من لفظ الحديث - أو هو يعبر عن حالتها في تلك العصور يعتذر عن بعض هفواتها لسائله أو سامعيه. وليس بكاف ان نشرح أقوال صاحب الشرع بما تحتمل الألفاظ من معنى نريده إذا لم نرجع في ذلك إلى مصادر القول وأسباب النزول. على ان العرب ليسوا في حاجة إلى من يفهم ضعف المراة ونقصها فذلك ما كان عقيدة راسخة في نفوسهم منذ القرون. عاشت بها المرأة في اسوإ حال وأحط درك ونحن إذ نتامل الإسلام نرى انه يجاهد جهادا عظيما لتغيير هذه النفسية عندهم في المراة ليمكنها من حقوق تأباها عليها الجاهلية.وليس من المعقول ان تثبت لها هذه الحقوق غير قائمة على احترامها والخفض من كبرياء الجاهلية عليها.

أهلية التصرف

أكثر من ذلك في تحقيق الشخصية المدنية ان الإسلام يقرر لها أهلية وحق التملك الشخصي، سواء من طريق الميراث أو العمل كالرجل كما هو نص الآية: " للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن " فليس ما تكتسبه المراة جزءا يندمج في مال أبيها أو زوجها وهي فيه خادمة مسخرة كما ذلك في الجاهلية. وقد صحح معاملاتها مع الغير طالبة أو مطلوبة. وأعطاها أهلية التصرف الكامل في مالها بيعا وشراء في تجارة أو غيرها متى بلغت الرشد بعد زواجها بعامين أو ثلاث على الخلاف في ذلك، إلا ما وجد في بعض المذاهب الفقهية التي رأت قصر هذه الأهلية على المعاوضات والتبرعات فيما لا يزيد عن ثلث مالها، اعتبارا بحالة ضعفها التي قد تتجاوز ها الاعتبار المناسب لمصلحتها. ولها ايضا حق الولاية على القاصرين والتركات بالوصاية والتقديم: ترعى الأبناء وتقوم على ضبط الأموال. وليس من المعقول ان يعطيها الاسلام كل هذه الحقوق التي يؤيدها أغلب فقهائه وهو جازم بنقصها الذاتي وعدم قابليتها لاستعمالها في حق نفسها وحق من تنويه.فلنتصور إذا ما كان ينتظره الاسلام من ثمار هذه الحقوق في عقلية المرأة ونفسيتها عندما تدخل في تجربة الحياة متحملة مسؤولية أعمالها فيها.

أما القانون المدني التونسي فقد أعطاها الرشد كاملا من غير قيد متى رشدت بعد زواجها بعامين وهذا نص الفصل السابع من مجلة العقود والالتزامات: " كل إنسان ذكر تجاوز عمره ثماني عشرة سنة كاملة يعتبر رشيدا بمقتضى هذا القانون أما الأنثى فإنها تبقى في قيد الحجز إلى مضي عامين من تاريخ تزويجها". وهذا عكس القانون الفرنسي فيما يخص المراة فهو يعتبر زواجها ابتداء الحجر عليها من زوجها.

ان المراة قد تدرجت فعلا في صدر الإسلام فاستعملت ما أعطاها من حق وانتفعت به بقدر استعدادها. وبقدر ما سمحت به الظروف العامة إذاك. فلنقابل هذا بآراء الذين يريدون انزواءها، وبعدها عن الحياة في حدود منزلها.فهل تتوفق من دون غبن لكل تلك الأعمال المدنية المشتبكة مع غيرها وهي تطل من نافذة البيت أو تسمع أخبار الأعمال المدنية بصورة تستدعي دقة النظر. واستيعاب حالة الوسط والإفراد، واخذ الحيطة في ذلك ؟

ها نحن إلى اليوم نرى نتائج حكمنا على المرأة بالانزواء في أموال الفتيات والنساء والأرامل حيث يتسابق إليها الأقارب قبل الأباعد فلا يمضي زمن طويل حتى تذهب أو تكاد.وبذلك تخسر المراة مالها وحقها المشروع فيه فتبذل حياتها ويجمد عقلها بوقوف حركته فلا تعود تعرف حتى أبسط طرق الدفاع عن حق لها أوضد الذى ينالها في نفسها أو شرفها أو مالها. وهذه هي امرأتنا التي نحبها ونعبد فيها هذا الإنكسار القاتل.

حرية الحياة

ان آي الكتاب الكريم ظاهرة في خطاب الرجل والمرأة سواء: في أحكامها وعامة مقرراتها إلا ماكان نصا في خطاب الرجال والنساء. وهي تقرر لهما هذه الحقوق المدنية تفرض عليهما الواجبات وكما تسوي بينهما في العقوبات عند ارتكاب الجرائم، وهذا ما عليه عامة مذاهب الفقه في الإسلام. فمثلا إذا قال القرآن:" فلولا نفر من كل فرقة منكم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم " أو قال: " وقل ربي زدني علما" أو قال : " حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى " أو قال :" وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا" أو قال : "ان ا يأمركم ان تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل " فليس ذلك خطابا خاصا بالرجال . وإذا قال:" ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها "أو قال: " ولكم في القصاص حياة "فليس ذلك خاصا بالرجال.

وإذا قال: قل من حرم زينة ا التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق" أو قال: "ولينفق ذو سعة من سعته" أو قال " ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن ا إليك". فليس هذا خاصا بالرجل أيضا بل هو لهما مشاعا فحق للمرأة ان تستمتع بطيب العيش ومباهج الحياة في لهو ومرح نزيه كما يكون ذلك للرجل سواء. ولكنه من الضروري على الأقل ان تأخذ نصيبها من الحق المشارع في نور الشمس ونسامة الجو ورياضة الجسم في الهواء الطلق ومشاهدة الطبيعة في اختلاف فصول العام دون ان تكون حشوا في الأردية والحجب التي تحملها. فذلك ما هو ادعى لترويض نفسها وبدنها من عناء اشغالها في المنزل، وأعود عليها بالصحة والنشاط. ومعاذ ا ان يناكد الاسلام هذه الحرية البريئة بل هو قد أوسع في تقرير الحرية على حدها الكامل وإنما نهى عن الفحشاء والبغي كما في الآية : قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي

بغير الحق وان تشركوا با ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على ا ما لا تعلمون" وسبحان ا كان آخر الآية موجه إلى الذين يتقولون على ا بدون علم انه يأمر بانزواء المراة ويمنعها من استعمال حقها مباشرة بنفسها .

ثم إن القرآن الكريم لم يترك الفواحش في الآية مهملة دون ان ينبه على مصادر السوء التي تنشا منها فيما يرجع للمرأة والرجل فأمر المؤمنين والمؤمنات بغض البصر عن التطلع، وعفة الفروج عن محارم ا كما في الآية: " قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم ان ا خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن " وفي أمر المؤمنين والمؤمنات بغض البصر اشعار ظاهر بعدم وجود حجاب بينها فاصل.

وقد زادنا القرآن بيانا لمصدر الفواحش لنتحراه فأمر بعدم ابداء الزينة المعلنة للتبرج المغري بالفاحشة فلا تضرب المراة برجلها في السير ليسمع صوت خلخالها اعلاما بما خفي من الزينة. ويجب ان تضرب الخمار على الجيب حتى لا ينكشف بدنها. وكل هذا التحفظ واجب مع غير المحارم والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء والشيب الطاعنين إذ لا تخشى منهم الفاحشة وقد استثنى منع ابداء الزينة لغير من ذكر ما ظهر منها بطبيعة الحال وكان في ستره حرج عليها. وهذا ما قررته الآية الكريمة: " ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو ابناء بعولتهن أو اخوانهن أو بني اخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت ايمانهن أو التابعين غير أولى الأربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى ا جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون "

ويمكننا ان نفهم من تعبير الآية " ولا يبدين زينتهن " ما في الإبداء المنهى عنه من حركة القصد الباطني للتبرج.وهذا ما يجعلنا نفهم ان منع مظاهر الزينة ليس لأنها مظاهر خالية عن القصد بل لأنها متصلة بمقاصد الفحش الناشئة عن فساد الأخلاق وسوء التربية.ذلك مدار الأمر والنهي.

وقد اختلف المفسرون في قوله تعالى " إلا ما ظهر منها " فحمل بعضهم ذلك على الثياب الظاهرة وهو ما ذهب إليه عبد ا ابن مسعود من أصحاب النبيء ومنهم من حمله

على الكحل والخاتم في مواقعهما. وهو مذهب عبد ا ابن عباس من أصحاب النبئ أيضا وذهب جمهور من العلماء منهم مالك أبو حنيفة - الذي شهد عصر الصحابة ورأى بقيتهم. إلى أن المراد بذلك هو الوجه والكفان لأنهما ليسا بعورة تحجب عن النظرة، و هذا القرآن العظيم في إبهامه ما ظهر من الزينة دون ان يعين مواقعه من ذات المراة اعتبارا منه لاعراف وفي هذه الآيات الشريفة تعليم لنا في ان الإحتياط لمنع الفواحش يجب ان يكون فيه احتياط آخر هو ان لا يكون فيه حرج على حياة الناس وتعطيل لمنافعهم خلافا لإسلامنا المعوج اليوم الذي قتلنا به المرأة وبقتلها قتلنا انفسنا لو كنا نتامل فكنا بذلك مسلمين أكثر من الإسلام فيا للتعاسة والجهل.

ثم إن القرآن أباح لعموم المسلمين ان يجتمعوا في بيوتهم سواء كانوا أقارب أو أصدقاء مجتمعين على الطعام أو فرادى تحببا وتأكيدا للصلة بينهم كما في الآية الرافعة للحرج:" ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم ان تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت أعمامكم أوبيوت عماتكم أو بيوت اخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه او صديقكم ليس عليكم جناح ان تأكلوا جميعا أو أشتاتا فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم تحية من عند ا مباركة طيبة كذلك يبين ا لكم الآيات لعلكم تعقلون".

فالناظر لهذه الآيات البينات يرى ان القرآن يحث على التقارب والألفة بين المسلمين ويرفع عنهم كل حرج في ذلك.ولم يمنع إلا الفساد ومصادره في النفس كالتبرج الملفت للأنظار. أما الاجتماع الخالي عن كل ما يريب ودخول البيوت بعد الإذن والإجتماع فيها بين الأقارب والأصدقاء للمجالسة على الأكل والحديث البريء فذلك من معاني الحرية المدنية التي منحها القرآن الكريم من غير ان يدخل فيها إثم ولا تحريم، خصوصا إذا رجعنا إلى الميزان الذي وضعه القرآن لما أحل وما حرم من الأشياء إذ قال: " قل من حرم زينة ا التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وان تشركوا با ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على ا ما لا تعملون ".

هكذا جعل القرآن مرجع حدود ا إلى الأخلاق فهي منبع الخير ما تثقفت بالتربية الصالحة، ومهيع الشر ما تركت للشر يعمل فيها. فيلحي القرآن خالدا رغم أنف الجاحدين لفضله. و الشاعر إذ يصف نساء الاسلام بقوله :

حور حرائر ما هممن بريبة كظباء مكة صيدهن حرام

يحسبن من لين الحديث زوانيا ويصدهن عن الخنى الاسلام

الميراث

إذا عرفنا ان المراة في الجاهلية ميراث الرجل من أخيه ينزل منها مكانه بحق الإرث، وحق لعصابة زوجها الميت ان يزوجوها بأحدهم أو بمن شاؤوا أو يعضلوها حتى لاتذهب بشيء من مال زوجها فتفوته عليهم، وأن وارث بيت ابيها هم أبناؤه الذكور وليس لها من الأمر شيء الا ان يعطفوا عليها بالعيش في كنفهم إذ تتخلى عن الزواج. إذا عرفنا هذا أدركنا كيف رفع الإسلام مستوى المراة فأخرجها من حالة هي أشبه بالرق ومكنها كالرجل من نصيبها المفروض في الميراث مهما قل أو أكثر. وبطبيعة الحال قد حررها أن تكون ميراثا للغير كما في: " يا أيها الذين آمنوا لا يحل أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا. ببعض ما آتيتوهن " والآية: للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو أكثر نصيبا مفروضا".

غير انه إذ كان هذا شديد الوطأة على أخلاق الجاهلية عدله الإسلام بجعل حظها نصف الرجل كما في الآية: " يوصيكم ا في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين "وكذلك ميراث الزوجين من بعضهما فله منها النصف او الربع ولها منه الربع أو الثمن كما في الآية: " ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين."

لكنه قد ساوت المرأة الرجل في أحوال كميراث الأبوين مع وجود الولد في الآية. " ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد " وكذلك ميراث الأخوة في

الكلالة كما في الآية. " وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين".

لكنه مهما كان الاسلام حكيما في التدرج بحقوق المراة حتى لا يبلغ بها الكمال بسرعة مخطرة فقد كان مع هذا شديد الوقع على المسلمين غير محتمل. ومن ثم نشأت عادة تحبيس الأب ماله على الذكور فقط، ويكون للأنثى حق مؤونتها من ذلك متى كانت في بيت أبيها اورجعت إليه بعد الزواج، وهو منهم تملص من فريضة الميراث التي رفضها الاسلام للمرأة واقتضاء لحق الجاهلية التي كانت ترثها فيما ترث من التركة. وهم يعتبرون بناتهم قد خلقن لتعمير بيوت غير بيوتهم، وأبناء الذكور أبناء آبائهم وأبناء الإناث أبناء أناس آخرين وفي ذلك يقول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا   بنوهن أبناء الرجال الأباعد

وهذه النفسية هي التي كانت أساس تمييز الذكور عن الإناث. وأيضا فان ضعف المراة جعلهم يقدرون عدم استطاعتها ان تستقل بميراثها من ابيها وإنما ينتقل ذلك الميراث بواسطتها إلى عائلة زوجها تمنعها هي كذلك ان ترجع بشيء من مال زوجها بعده إلى بيت أبيها. وما تزال هذه الإعتبارات معمولا بها إلى اليوم في حرمان الإناث، خصوصا البوادي والقرى، فهي التي استطاعت ان تحافظ أكثر من غيرها على احساساتها الموروثة وبدل ان يستعد المسلمون لتقويم المرأة حتى تستعد للقيام بما أعطاها الإسلام من حق فإنهم رجعوا روح الجاهلية الاولى المظلمة على نور الإسلام.

للإسلام عذره إذ قرر حظ المرأة دون حظ الرجل. وبعد النظر في صعوبة ذلك على نفوس العرب ومن شعر بشعورهم من الأمم فان للرجل تفوقا ظاهرا عليها في الإنتاج وحمايته وحماية العائلة والمصالح العامة لقبيلته أو شعبه. وحتى في حمايته للمرأة عند نزول الحادثات. ومثل هذه التكاليف يجعله عرضة لأخطار ومصاعب كبيرة كثيرة تأكل من ماله ولحمه ودمه. فإذا قدر له نصيبا أوفر في الميراث تعويضا له عما يهلك منه فليس ذلك مما يصعب احتماله على العدالة. خصوصا وقد قرر الإسلام كفالة المراة سواء في بيت أبيها أو زوجها بالإنفاق عليها. ولذا قال القرآن:" الرجال قوامون على النساء ".

ولعل هذا ما يرجع إليه معنى الدرجة التي للرجال على النساء في الآية الكريمة: "وللرجال عليهن درجة ".

وبعد ذلك فالإسلام لم يقرر نزول ميراث المراة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها. فقد سواها به في مسائل كميراث الأبوين مع وجود الولد في الآية السالفة وميراث الإخوة في الكلالة المنصوص عليه في الآية السالفة ايضا بل قد ذهب معها أكثر من ذلك فجعل حظها أوفر منه في وجه من مسالة ميراث الأبوين مع فقد الولد عكس الصورة الاولى كما في الآية:" فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث " فعلى ظاهر الآية وكما يقول ابن عباس ان الثلث الذي لها من أصل التركة، فإذا كان من الوارثين زوج يستحق النصف من امرأته الهالك فلم يبق للأب إلا الأقل من نصيب الأم وهما من درجة واحدة في القرب. وبهذا المسلك أخرس كل نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشا عن أنوثتها.

في الحقيقة ان الإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن ان يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. انما الذي يوجد انه إبان عن ضعف المراة وتأخرها في الحياة تقريرا للحال الواقعة ففرض كفالتها على الرجل مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار وقد علل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالته لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير. على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه، اعتبارا بضرورة تبدلها مع الزمن فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجوه الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من التصرفات. وحقق لها وصف الذمة فتعامل وتعامل مما يدفعها إلى أعمال لم تعهدها. وليس فيها في ذلك العصر من إمارات الاستعداد لها ما يطمئن على نجاحها.

لكن امرأة اليوم بتأثير روح العصر في تربيتها وتعليمها قد أخذت تكافح الحياة بجد في عامة ميادينها: في الأعمال الصناعية والزراعية والتجارية فتشتغل في معامل الحديد والنار وفي حفر المناجم في بطون الأرض. وفي المغامرات الإنسانية كشق المحيط بالطيران في أعاصير الجو. وفي الأعمال الحرة كالطب والمحاماة وفي الأدب الذي لها فيه صورة واضحة من روحها ونبوغها، وفي الصحافة والتأليف، وفي المقامات السياسية

العالية، وفي تأسيس النوادي والجمعيات النسائية في أغراض مختلفة. مستقصية في ذلك خطوات الرجل. ولقد نالت من ذلك نصيبا وافرا وما تزال تداب لتنال حتى المساواة التامة مع الرجل في الدولة والمجتمع. وهي من اجل ذلك تستعد اليوم لأداء واجب الدم" الجندية " وقد اخذ كثير من دول اروبا في تجربتها فوضعتها في دائرة البوليس للحراسة والإدارة بما حقق لها النجاح وزادها قوة في استفراغ الجهد لبلوغ أمانيها.

إن هذا الاتجاه الذي قطعت فيه المراة أشواطا بعيدة عن ماضيها الخامل جد البعد قد جعل الطريق واضحة أمامها في تحقيق استقلالها عن الرجل في التحصيل على عيشها. وفي تحقيق التعاون معه بالإنفاق على ما يلزمها من شؤون مشتركة. وهذا الإتجاه البارز في حياتها أنص برهان على ان ما كان لها في الماضي ليس ناشئا عن جوهر خلقتها. وانما كان ذلك فصلا من فصول حياتها الطويلة. وليس غريبا ان يهيئها الزمن للوقوف مع الرجل سواء في تحمل اعباء الحياة واخطارها. ويوكل امر النشء من الجيل إلى عهدة رياض الاطفال التي تنمو حتى تتسع لجميعهم. وعندها يستويان في الانتفاع بمزايا الحياة وقوانينها. وفيما ارى ان الاسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت اسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة.

لسنا نتحدث هنا عن امرأتنا المسكينة فما ابعد المرأة المسلمة وخصوصا التونسية ان تشعر بشيء من هذا وان بمقدار الذرة من الجبل. فضلا عن ان تستعد له ونبدأ نحن بالحديث عن ذلك في شأنها. وما كان أحوجها إلى علاج هو اعلق بها وأمس بحياتها الحاضرة، انما نريد ان نتحدث عن مرونة الشريعة الاسلامية. واتساع معناها لقبول أطوار الحياة الإنسانية. وذلك ما أراه راجحا في نظري عند تفهمها، ومنه استمد عقيدتي في خلودها.

لقد حكم الاسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المراة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع ان يقبل بمبدإ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الاعلى. وهو الدين الذي يدين بسنة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطوق. وليس هناك ما ينص او يدل على ان ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية مادام التدريج مرتبطا بما للمسائل المتدرج فيها من صعوبة يمكن دفعها عن قرب او وعورة تستدعي

تطور الأخلاق والاستعدادات بتطور الزمن. وفي الإسلام أمثلة واضحة من هذا القبيل.. ولا نتحدث عن مسالة كالخمر تدرجت وانتهت في حياة النبي. وها هي مسألة الرق فلنتحدث عنها.

عرف الإسلام انه دين الحرية الذي لا يعترف بالعبودية لغير ا . وكنه أبقى على رق الإنسان للإنسان يبيعه ويشتريه كالبضاعة ويسخره في حاجاته كالحيوان طول حياته بحق التماك الشخصي الآتي من غنائم الحرب أو الهبة والشراء وأكثر من ذلك ان إسلام المسلم لا يحجب عنه الرق السابق لسيده عليه مهما تناسل هو وذريته في الاسلام فيعيش مسلما بين إخوانه المسلمين وهو عبدهم ورقيقهم المسخر يتداولونه بينهم بمختلف التصرفات. ولم يستطع الإسلام في حينه ان يقرر حكما نهائيا غير إعلانه الرغبة في العتق. وهو مايعبر عنه الفقهاء بتشوف الشارع للحرية. ووضعه في أبواب الكفارات الشرعية للتحال من المؤاخذة. وقد حرض بالأخص على عتق المؤمنين كما في الآية:

" وما كان المؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا ان يصدقوا فان كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة".

وقد أطلق الرقبة عن قيد الإيمان في مسالة الظهار كما في الآية:" والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا".

وقد شرع القرآن العتق أيضا بالشرط المستوفى وبالعوض المالي من الرقيق أو من غيره مع الحث على اعانته بالمال من سيده أو عموم المسلمين على تنجيزعتقه كما في الآية: " والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيه خيرا وآتوهم من مال ا الذي آتاكم".

وما اصدق ما عبر به القرآن عن العتق إذ يقول: "تحرير رقبة" وفي آية أخرى: " فك رقبة" يصور لنا انها كانت في اغلال الرق قبل عتقها. ويعرب بذلك عن مقدار عطفه على الارقاء الذين كانوا مع المراة آخر ما أوصى به النبي قبل رحيله من الدنيا، ولكنه ذهب وتركهم عبيدا ينتظرون تطور الأيام وجهود رجال الاسلام الذين يدركون ما في روح الشريعة من العطف والتقدير لحرية الإنسان. ولكن وياللأسف..

لقد كانت للعرب كغيرهم منذ القدم أسواق راسمة لبيع العبيد. وكان هؤلاء ثروة بأيدي النخاسين، وبهم تعيش البيوت الكبيرة في نوع من حياة العزة تأصل فيها بالوراثة. فمن الصعب جدا على الشريعة ان تنقض في حينها كل هذا الغزل، و وهي تريد ان تجعل من تلك البيوت صفا كبيرا يساندها بالمال والرجال لتبليغ الاسلام وحرب من يكيد له أو يقف في طريقه. وأيضا فان غير العرب من الأمم تسترق الاسارى من اعدائها في الغارات والحروب ويلزم لفصل مسالة كهذه ان يقع تحالف أممي على نقضها. وما ابعد تلك العصور المملوءة بالأحقاد الدينية ان تصل إلى هذا التقري. فكان الإسلام يدرك ان تلك الحالة كسائر الأحوال لا بد ان تحول فجعل للحكومة الإسلامية الحق في سراح الاساري إما فداء بالمسلمين الاسارى أو بالمال. وإما منا عليهم بذلك دون مقابل كما في الآية :" فأما منا بعد وأما فداء حتى تضع الحرب أوزارها".

ومن شعب مسألة الرق مسالة الاستمتاع بالجواري بمجرد عقد التملك من شراء أو هبة. ويمكن بذلك انتقال الواحدة بين أناس كثيرين حتى بالإعارة بعضهم لبعض أياما بأيام عكس الحرائر اللائي تشتد عليهن الغيرة. إن الجواري كثيرا ما يكرهن في الجاهلية من أسيادهن على بذل أنفسهن للعموم استدار منهم للمال الذي ينالونه في ذلك فمنع ذلك القرآن كما في الآية " ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا". وفرض العدة عند بيع المتخذة للفراش حفظا للأنساب، وأمر بتزويج العبيد والإماء منعا للفجور وتحقيقا للنكاح الشرعي كما في الآية: " وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ان يكونوا فقراء يغنهم ا من فضله وا واسع عليهم". ولحرصه على منع الفجور امر الأحرار ان يتزوجوا من الإماء عند العجز عن الحرائر. وأمر أن يعاملن في الزواج سواء. كما في الآية: " ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت إيمانكم من فتياتكم المؤمنات وا أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا احصن فان آتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم وا غفور رحيم".

إن العرب كانوا يكرهون الزواج بالاماء استنقاصا لهن ويفضلون العزوبة عليه فذكرهم ا تعالى بأنه العام بإيمانكم فربما كانت الأمة أحسن إيمانا من الحرة وهو ما

يجب ان يلاحظ أكثر من غيره. ولم يكتف بهذا بل ذكرهم بأصل الأرقاء والأحرار في الرجوع إلى حقيقة واحدة فقال:" بعضكم من بعض". وهذا ما فسر به القاضي البيضاوي الآية، ثم أمر ا ان يكون زواج الإماء كالحرائر دون غبن أو نقص فقال: " فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف.." إلى آخر الآية التي خفف فيها عذابهن عند ارتكاب ما يوجب الحد فجعله نصف ما على الحرائر عكس ما اعتيد اليوم في المحاكم من عقاب المستضعفين بشدة لا يحميهم منها أحد.

وقد روي انه عليه السلام تزوج صفية بنت حي بن أخطب من سبايا خيبر . وتزوج جيرية بنت الحرث الخزاعية بعد ان دفع لسيدها ما بقي عليها من نجوم الكتابة له وأصبحت بعد ذلك حرة. ومن دون شك ان هذا تشريع وترغيب من النبي صلى ا عليه وسلم في تحرير الرقاب والوصول على صحبة النساء من طريق الزواج لا من طريق ملك اليمين كما كان يمكنه ان يفعل لو اساغ ذلك مع صفية التي جاءت في منابه من سبايا خيبر فاختارها صلى ا عليه وسلم زوجة ولم يشأ ان يجعلها صاحبة له بملك اليمين. وكصفية هذه مارية القبطية أم إبراهيم التي أهديت له. ويلزم ان نعتبر مع كل هذا ان العبيد مكفولون لمالكهم. وعليه نفقتهم وله عليهم الخدمة ان طلبها منهم بالمعروف وبقدر الطوق وقد حرم الاسلام الاضرار او التمثيل بهم وجعل ذلك موجبا للعتق جبرا والعقاب، كما جعل امة الفراش ان ولدت من سيدها حرة بعده ومحترمة عنده كزوجة لا يجوز التصرف فيها بوجه من وجوه التفويت إلا إذا كان العتق من الرق.

هذا ما استطاع الإسلام ان ينفذ في حياة النبي وهو جهد عظيم لفائدة الحرية وفك الرقاب غير انه ما استطاع في حياته ان يبت في الرق والاستمتاع بالجواري حتى ان ابن الأمة يرجع ملكا لسيدها من دون اعتبار لابيه الحر. تيسيرا على سيدها حتى لا يمانع في زواجها وحتى لا يكون بقاؤها بلا زواج مدعاة لانتشار الفساد. ومن جهة أخرى فقد كان ذلك باعثا للازواج قويا ان يفدوا أزواجهم بالمال فيسلمن مع أبنائهم من الرق الشائن. وهذا ما فعل النبي مع بعض أزواجه.

ومثل هاتين المسألتين مسائل، منها إطلاق يد الرجل في الطلاق وتعدد الزوجات كما يجيء في بابه فكل هذه المسائل المعقدة بقيت غير باتة. كما ساغ في الاسلام ابطال الرق جملة واحدة اعتمادا على ما في أعماقه من حب الحرية كذلك يسوغ ان تتم المساواة

بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها عندما تتم الاستعدادات لذلك بتطور الزمن اعتمادا على ما في أعماقه ايضا من حب المساواة. ولئن كانت آية الفداء والمن على الأسارى السالفة الذكر تمكننا من قطع الرق عند تهيئ الأسباب كذلك لنا ما يمكننا من تقرير المساواة عند توفر أسبابها في قوله تعالى: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند ا اتقاكم ". وبهذا يتبين لنا جليا ان روح الشريعة ابلغ وأبقى من فصولها التي لا بد ان تتأثر في بعض جهاتها بسحابة العصور المارة فيها.

الإسلام يحارب الزنى

حرم الاسلام الزنى كشرائع ا قبله وعده فاحشة ومقتا كما في الآية: ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا " وفي آية أخرى " قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن "وشرع الزواج وجعله طريق اتصال الرجل والمرأة. وذلك لان في الزنى طلب مجرد اللذة مع التحلل من جميع ما ينشا عنها. وهذا ما يخالف تماما عاطفة الحب والواجب. وما دام الرجل والمرأة في حاجة لذلك للتعاون على الحياة وإنجاب الأبناء وإعدادهم للقائها فان الزواج هو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى هذا الغرض. وأكبر ما تراعيه الشرائع هو مهمة النسل وإكثاره والقيام بتعهده. وجعلت مسؤولية ذلك على الأبوين في أول النشأة إلى الرشد. والزنى هادم لكل ذلك. إذ يحرض بمفعول الشهوة على مقاومة النسل بالعقم وحتى بارتكاب الجرائم في ذلك على الجنين الحي في بطن أمه خوف الفضيحة. ويجعل المرأة في حاجة ان تبيع فرجها لتعيش ما دامت لا تستطيع ذلك بسعيها. وأكثر مما أعلن الاسلام عن فحش الزنى ومقته فقد جعل عقابه غاية في الشدة استفظاعا لشره فشرع حد الزنى للزاني والزانية مائة جلدة كاملة بحضور جماعة من المسلمين يشهدون ذلك تعظيما وتهويلا للأمر كما في الآية:" الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين ا ان كنتم تؤمنون با واليوم الآخر وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين ". وهذا كله إذا كانا غير متزوجين و أما المتزوج منهما فحده الرجم بالحجارة ليموت. ومما احتج به الفقهاء في ذلك آية الرجم التي نسخ لفظها من التلاوة وهي: " والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما " وحديث السيد معز الذي رجم

لاعترافه بالزنى أمام النبي. وليس هناك تشريع أدل على مقت الزنى أكثر من هذا التشريع. لكنه عند التنفيذ يصعب جدا أو يتعذر العثور على صورة الزنى بعينه يرى كالمرود في المكحلة من أربعة شهداء معروفين بالثقة. كما قرر وجوب الحد على من يرمون المحصنات دون بينة وجعلهم هم الفاسقين كما في الآية." والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون " وقد ألحق الفقهاء بهؤلاء في وجوب حدهم ثمانين جلدة الشهود الذين يضطربون في شهادتهم لاعتبارهم قاذفين بالباطل. ولم يعط الاسلام حقا لغير الزوج في اتهام زوجته بالزنى من دون بينة له بشرط ان تكون دعواه ناشئة عن يقين منه في وقوعها وإلا اعتبر قاذفا بالباطل وهذه مسالة اللعان ولم يعرف القضاء في الإسلام قيام حد الزنى بالشهادة كما ان اللعان لم يتكرر أكثر من مرتين أو ثلاث لصعوبة وسائل الإثبات التي شرعت منعا لشيوع الطعن في الأعراض والأنساب وقيام الأغراض من ذلك. وقد توعد القرآن من يريدون ذلك كما في الآية." ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة وا يعلم وأنتم لا تعملون ". وفي آية أخرى ." ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب اليم". إلى غير ذلك من آيات التحذير.

وبالتأمل نرى أن الإسلام قد راعى ما لطفرة الشباب من ظروف يجب تقديرها فقد روي عنه عليه السلام انه قال: " ادرأوا الحدود بالشبهات". وقال " إذا عصيتم فاستتروا " وما ذلك إلا صونا للآداب وفرارا من تنفيذ قساوة الحد. وفي قصة السيد معز ما يدل صراحة على هذا المعنى حيث قال أمام النبي معترفا اني زنيت، فاعرض عنه النبي مشتغلا بالحديث فقابله مكررا قوله فالتفت النبي إلى الجانب الآخر فأعاد عليه مرة ثالثة فقال له عليه السلام " أبك جنون"، فقال ما بي جنون ولكنني زنيت فأمر بحده رجما لانه متزوج فلما رجع المنفذون عليه سألهم النبي فقالوا انه قال أرجعوني إلى رسول ا فحزن النبي لذلك وقال لأصحابه هلا أرجعتموه. وعد إنكار المعترف شبهة في نفي الحد عنه. ومثل هذه القصة ما رواه الفقهاء في باب الحدود واللعان عن المراة الحامل جاءت النبي معترفة بالزنى قائلة: يا رسول ا طهرني. فانظرها إلى وضع حملها فرجعت بعد الوضع فانظرها إلى اجل الرضاع فرجعت بعد فانظرها إلى ان تجد من يكفله، وهو في كل ذلك

يكل أمرها إليها فلما رجعت إليه ملحة في تطهيرها بإقامة الحد عليها امر بذلك. ولما رجع المنفذون على النبي قالوا انها طلبت الرجوع إلى رسول ا لم نمكنها من ذلك. فاغتاظ الرسول وأسف أسفا عميقا وقال " هلا أرجعتموها. إنها وا لقد تابت توبة لو قسمت على أهل السماوات والأرض لوسعتهم. او كما قال عليه السلام.

ان نفي الحد بتعذر وسائل الإثبات ليس معناه تقرير البراءة أو نفي العقاب كما فهم بعض من كتب الأروبيين على الحدود في الاسلام إذ قال: " إن الاسلام بجعله وسائل إثبات الزنا متعذرة يريد ان يعترف به ضمنا كمباح لا عقاب عليه « بل فرض التأديب بما يراه الحاكم زاجرا لمن قويت عيه التهمة رجلا كان او امرأة من دون تحديد للعقاب في ذلك إلا بقدر ما تقتضيه التهمة وحال المتهم تحقيقا للعقاب ومنعا لانتشار الفساد، بخلاف القوانين الأروبية ففي القانون الفرنسي لا تحريم للزنى الا من المحصن او بالتغرير او عند فقد الاختيار القانوني كالاغتصاب او مع غير رشيد وفيما عدا هذا لا نص في التحريم حتى ولو كان مع محرم كعمة او خالة أو أم . ويختلف نظر الدول الأروبية إلى الزنى فمنها من اعتبرته كواقع لا مفر منه ويجب وضع نظام له منعا للتوالد فيه وانتشار الامراض بالعدوى منه وعدم التحري في ذلك من كثرة الاختلاط كالأمم اللاتينية وهذا ما جرت عليه فرنسا في وطنها ومستعمراتها وبلدان الحماية كتونس. والقانون التونسي الحاضر لا يمنع الزنى الا عند عدم الرضا القانوني طبق القانون الفرنسي. ومنها من رأت ان الاعتراف بالزنى مهما كانت دواعيه يعد تيسيرا له في الوقت الذي يجب اعتباره كأكبر آفة ضد النسل ونمو الأمة. وذلك ما شكت منه الأمم التي انتشر فيها.وقد تمسكت بهذا الرأي الأمم السكسونية كالألمان والانقليز. ولكنها بدل ان تهتم اهتماما زائدا بوضع العقاب له فقد اهتمت خيرا من ذلك بتيسير أمر الزواج والترغيب فيه بما تضعه من طرق التربية وصناديق الإعانة وفرض ضرائب على العزوبة. وقد نجحت في ذلك نجاحا مهما عاد عليها بالفائدة المحسوسة في نمو عددها وجعلها محسودة عليه من غيرها. وبعد ذلك فجميع الدول الأروبية قد احتاطت للأمر أكثر من ذلك فأسست ملاجىء للقطاء تحقيقا لحياتهم حتى لا يحرموا من العيش ولا تحرم الأمة من الانتفاع بهم وفرضت العقاب على تضييع الأرواح. وبهذه الطريقة أمكن انقاذ كثير من المواليد كان ماواها قبل ذلك بطون الأودية او بطون الأرض. وهكذا تعاون القانون والأعمال الإجتماعية على

درء الفساد بما أمكن. وإذا أردنا ان نعرف موقف الاسلام هنا فلسنا نحتاج ان نبرهن على حبه للحياة وإيجابه المحافظة عليها ووقايتها من كل سوء وحثه على إكثار النسل. واعتباره ما يخالف ذلك جريمة يعاقب عليها وحسبك ما قاله الرسول الأمين: " تناكحوا تناسلوا فإني مكاثر بكم الأمم".

أما نحن فقد اكتفينا بترك الحبل على الغارب كعادتنا في كل شيء. وإذ كنا لا نعبا بنقصاننا فقد خدمنا بذلك من يريدون تعمير بلادنا بأنفسهم وبمن يريدون بدلا منا .

ان السائد على أفكارنا في مصادرة الفاحشة وعامة الجرائم ان ننتجه إلى تقرير العقوبات الصارمة على مرتكبيها فنعدم او نجعل حياته سجونا بينما يجب علينا أكثر من ذلك ان يكون اهتمامنا بالنفسيات الرديئة التي كانت مصدرا للجرائم والفواحش فنتعهدها بعلاج التربية البيتية والمدرسية والشعبية التي تحيي في المرء أصول الكمال كما تميت منه عاطفة السوء. وهذا ما تهتم به الثقافة الجديدة التي أثرت كثيرا حتى في اعتدال قانون العقوبات عن ذي قبل. وهكذا كان تفكيرهم تاما وتفكيرنا أعرج ابتر.

وفي الحقيقة ان تقرير العقوبات كان أيسر عندنا من كلفة وضع نظام للتربية يتجه بفطرتنا إلى الكمال. ولذلك كنا أكثر ولوعا بصرامة العقاب واشد عقيدة في حسن نتائجه. وهو اول فكر وآخر فكر ارتأيناه لحد اليوم. وإذا ما رجعنا إلى الإسلام رأينا انه يميل إلى تثقيف الأخلاق أكثر من وضع فصول الشريعة. وأمامنا القرآن الكريم والحديث الشريف لنرى أي الأمرين كان أوفر حظا فيهما. ولننظر بعد ذلك إلى ما علل به النبي الكريم بعثته إلى الناس حيث قال " بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وقد روى أيضا في الحديث عن رجل يصلي مواظبا خاف النبي لاحظ فيه الصحابة إليه انه مواظب على الخمر فأجابهم عليه السلام بقوله " ان صلاته ستنهاه يوما ما " ولم يهتم بإيقاعه في العقاب. وإذ تاب الرجل توبة خالصة جاؤوا النبيء فاخبروه بذلك فقال: " الم اقل لكم ان صلاته ستنهاه يوما ما".

وهنا ندرك مبلغ الطريقة التي اختارها النبي للتأثير على قلب الرجل حتى جعله يندم على فعله الذي لا يتفق مع حبه للصلاة ومواظبته عليها في مسجد رسول ا ، و ومن دون شك انه كان يسمع ما يقول الناس وما يلاحظ لهم النبي في شانه فاثر ذلك عليه. ولكن بين ما يثير الاسلام من طرائق العمل في علاج الامراض الاجتماعية وبين ما نقف

نحن عنده من الفكر والعمل لبون شاسع جدا . وإذا كنا مستائين من حظوظنا اليوم في الحياة أفلا يجب ان نفهم ان ذلك من صنع انفسنا؟..

الزواج في الاسلام

الزواج عاطفة، وواجب وازدواج وتعمير، وقد اعتبر الاسلام العاطفة اول أركانه فجعلها علة فيه كما في الآية " ومن آياته ان خلق من انفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة". أما الواجب فهو تعاونهما على الحياة وذلك اكبر ضمانا لبقاء العاطفة كما انها هي ايضا ضمان لأدائه عن رغبة دائمة. وبهما الاثنين تتجدد الرغبة في بقاء الزواج مهما طال. ويثمر ثمره الطيب في الحياة. وقد قرر القرآن الواجب عليهما كما في الآية: " ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ". وأما الازدواج الطبيعي فهو غريزة بشرية لبقاء النوع لا يحتاج للحث عليه لكن الاسلام قد جعله حقا لكل منهما تصح المطالبة به أمام القضاء كما سيأتي. وأما التعمير فهو الغرض الأعظم لكل الشرائع وقد أشار له القرآن كما في الآية:" يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء". ومن حرص الإسلام على الزواج واحترام المراة فيه انه لم يكتف بعاطفة المودة والرحمة فأيد ذلك بالنص على وجوب حسن المعاشرة في الآية:" وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل ا فيه خيرا كثيرا ".

حرية الاختيار

إذا كان الزواج يقوم على عاطفة المودة والرحمة وسكون النفس للنفس كما قال القرآن فضروري ان نعرف ان ذلك ليس مما تضعه أيدي أناس في نفوس آخرين وانما ذلك ما تهبه الفطرة والثقافة من الميول الموافقة او المخالفة. وواجب ان نخضع في الزواج لعملهما القوي وإلا انصدع مانبنيه على الأوهام. ولذا قال جماعة من العلماء منهم

أبو حنيفة النعمان بحق اختيار المراة لزوجها كالرجل متى كانت رشيدة، تحقيقا لمعنى الآية السالفة خلافا لمن يرون جبر البكر على من يختاره لها وليها اعتبارا لعجزها عن تمييز من يصلح لها. وقد أعطى الأولون لمن زوجت قبل البلوغ ان تفسخ نكاحها بعده إذا رأته غير صالح لها. وهذا المذهب وان كان قد قدر حرية الإختيار في أحكامه إلا انه في إجازته للأولياء ان يزوجوا البنت قبل بلوغها قد فوت عليها حقها في الاختيار. وكان الواجب انتظار بلوغها حتى يمكنها ان تستعمل حقها في وقته المناسب وحتى لا تضر بمصالح زوجها التي بناها على زواجه بها وتكون هي اصح اختيارا وأوفر صحة واستعدادا للحمل. ولعلنا نجد القرآن يؤيد هذا كما في الآية :" وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح..."

ان المراة قد تحسن الإختيار وقد لا تحسنه كالرجل سواء. والآباء والأوصياء قد يحسنونه وقد لا يحسنونه، غير أننا اعتدنا ان نرى الخطأ في المرأة أكثر مما نراه في جانب الرجال لاشتهارها بيننا بضعف الإدراك. ولو أننا نتامل الواقع لرأينا بأعيننا وأذعنت نفوسنا إلى ان ما نجني به على المرأة في هذا الباب لهو اشد وأقسى مما تجني به على نفسها. وعوض ان نثقف المرأة بدروس الحياة وأصول التربية الفاضلة لتتدارك هي بنفسها ما ينقصها من البصيرة في استعمال حق الاختيار الذي تقوم عليه عاطفة الرحمة والمودة كما قال القرآن . عوض ذلك اخترنا ان نطمس بصيرتها لنسلبها حق الاختيار بحجة قصورها ونعطيه لغيرها من الآباء والأوصياء. وكم من الآباء من جعلوا زواج بناتهم قربانا للوجاهة والوظائف واستدرار المال او حتى ضحية الغلط الساذج واتباع العادات كتزويجها من ابن عمها او من شيخ زاوية مهما بعد استعدادهما عن التناسب . وكذلك الأوصياء على البنات يفعلون هذا بل أكثر، سيما إذا كانت لهن تركات. فكثيرا ما يفسخ هؤلاء الأوصياء حتى النكاح الذي عقد في حياة الآباء لتزويجهن بأبنائهم او بمن يطمئنون به على أنفسهم من عاقبة انغماس أيديهم الأثيمة في تلك التركات فتكون الخسارة عليهن مزدوجة في مالهن وفي أنفسهن. وهذا هو نصيب كل فتاة من فتياتنا رزئت بميراث لها من أب أو قريب . هذا إذا لم نذكر حوادث انتحار وفرار الفتيات من بيوت الآباء او الأزواج متى اكرهن على زواج لا يرضيهن أو منعن من زواج يرغبن فيه. وليس هنا غاية العجب فان العجب فكرة الجبر التي هي خلق راسخ في الكبار على

الصغار قد تجاوزت الفتيات إلى الأبناء الذكور البالغين يرغمهم آباؤهم على قبول زواج قرره لهم مهما كان بعيدا عن اللياقة. وغالبا يخضع الأبناء لهذا القرار مرغمين باحتياجهم إليهم وعجزهم عن الاستقلال بأنفسهم بطبيعة التربية التي رباهم عليها الآباء فأي شيء هذه الأبنية التي نقيمها على شفا جرف هار.

الواجب

كثير من الناس من يظن الزواج مرحا ولذة للشباب. ويقدمون عليه خالين من كل شيء غير ذلك. وهذا ما يرجع إليه فشل الزواج عندنا إذ ينطفئ بانطفاء تلك الجذوة ولا يبقى لها اهتمام فيما يلزمها من حاجات . وعندها يندلع لهيب الخلاف حتى يصل إلى الطلاق. وهذا هو نقص بل فقد الثقافة اللازمة لإعداد الفتيان والفتيات لفهم ما هم مقبلون عليه من الحياة بالتصوير وضرب الأمثال.

وإذا رجعنا لأصل الشريعة في تفسير معنى الواجب في حياة الزوجين رأينا وجوب نفقة الرجل على زوجه وأبنائه اعتبارا بضعفهم عن الارتزاق. وفيما عدا ذلك لا نجد تعيينا في تحديد وظائف الزوجين غير ما يفيده من تساوي واجبهما فالذي لها من الحقوق عليه مماثل لما عليها من الحقوق له كما في الآية:" ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف". ويظهر ان الإسلام لما أدرك قبول هذا الواجب للتطور الدائم في شكله لم يرد ان يعينه في شيء يسميه. وحتى حضانة الأم لأولادها ليست واجبا عليها بل هي حق من حقوقها لها إسقاطه على أحد قولين للفقهاء في ذلك وعلى الزواج ان يدبر من يحضنهم إلا إذا تعين عليها . وكذلك الأمر في إرضاعهم. بل إن من الفقهاء كالإمام الشافعي من أجاز أخذ الأم لأجرة من الأب على الرضاع مطلقا. ومنعها أبو حنيفة عن الأم في حال الزوجية أو عدتها منها. وأجاز لها في غير ذلك. أما القرآن فقد أطلق في استحقاق الأجرة كما في الآية: " والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ". غير ان ظاهر الآية في ترتيب الرزق والكسوة على الإرضاع انها تحدثنا عن الأمهات المطلقات لان من يكن في حال الزوجية لهن هذا الحق بمجردها دون وجود الإرضاع. اللهم إلا ان يعد ما يعطيه لها على الرضاع وهي زوجة كجزء من النفقة

الواجبة لها عليه تأكيدا لوجوب التوسعة عليها في حالة الإرضاع الذي يأكل من صحتها. وعلى كل حال فالأم في عامة الأحوال هي القيمة على أبنائها، الباذلة لهم خالص قلبها من غير ان تطلب جزاء ولا شكورا، بل كثيرا ما يكون اهتمامها بهم هو عزاؤها الوحيد في زواج لم ترغبه إلا مكرهة. ولم تجد فيه ما كانت تطلب من الهناء. ولقد يكون هذا أكبر الواجبات عليها ما دام لم يوجد للقيام به ما يكفي من دور التربية المعبر عنها برياض الأطفال التي بدأت تثمر ثمرا طيبا في إخراج الأجيال السليمة من أمراض الوراثة السيئة. والمثقفة بكل ما تحتاجه في نزال الحياة. وهذا ما تجاهد في عمله الأمم الاروبية اليوم بالتضامن مع حكوماتها. ولرجال الدين عندهم في ذلك عمل أي عمل.

لكنه مهما يكن من قام هذه المعاهد يعمل كان متمحضا للمرأة فانه ليس فيه ما يرفع عنها واجبها مع الزوج في تحقيق التعاون على الحياة المشتركة بينهما في المنزل، وفي رعاية أبنائها ولو عن بعد بالمداد والرقابة حتى زمن الرشد. ومثل هذه الإعانة الطيبة التي تقوم بها هذه المعاهد لفائدة العائلة والجيل مما يوفر الوقت للمرأة ان تعمل لمساعدة العائلة بصناعة أو فن حسب معارفها وتؤدي واجبها نحو نفسها وأهلها وشعبها، متى كان لها من المواهب والثقافة ما يعدها لهذه الأعمال ، وهي والرجل في ذلك سواء ، وليس في نصوص القرآن ما يخالف هذا بل هو يأمر بإيتاء ذي القربى وصلة الرحم والعمل النافع لخير الملة في غير ما آية من القرآن.

أما ما قاله بعض الفقهاء من ان الزواج مجرد متعة ولذة للرجل توجب عليه نفقة لزوجته، وان المرأة نوعان شريفة لا تجب عليها مساعدة زوجها في شيء، ووضيعة يجب عليها ذلك كأمثالها فهذا مما لا يتفق مع روح الشريعة ونصوصها.

وإنما هي روح العائلات الكبيرة التي تعود غشيان أعتابها القائلون بهذا الرأي. وما ظنك بامرأة لا عمل لها غير تمكين زوجها منها كما يقولون فهي ليست إلا وباء في ثروة زوجها تبيدها في تعمير وقتها الفارغ بالملاذ والشهوات المتجددة بتجدد الليل والنهار. وهذا ما أسقط أكثر هذه العائلات في حضيض الفقر والتعاسة. وما كان أولى بهذه المرأة ان تكون الوضيعة لا الشريفة.

الازدواج

الازدواج عارض طبيعي للإنسان. وهو الباعث الأول على الزواج في عامة الأحوال وأهميته الاجتماعية في النسل والتعمير. فهو لذة وواجب معا ولذا كان حقا على كل من الزوجين للآخر. ولكل منهما حق التضرر من تعطيله كما للشريعة حق النظر في ذلك. فقد منعه الاسلام في الايلاء أكثر من أربعة أشهر أو يقع الطلاق بطلب المتضرر. وعده داخل الاربعة شهورا إثما لا يغفر إلا بالفيء والندم كما في الآية :" للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاؤوا فان ا غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان ا سميع عليم".

وتعطيله عمدا بالاختيار كتعطيله لمانع مستمر كأمراض العدوى اوكان في محل الحاجة من سائر العيوب المانعة يقع به الفسخ ما بين الزوجين ان كان حادثا لأحدهما قبل عقد الزواج. واختلاف الفقهاء في العيوب الحادثة للرجل بعد الزواج هل يوجب استمرارها فسخه بطلب المراة باختلافهم في اعتبار الوطء كالقوت ضروريا لها او هو دون ذلك. فأهل الرأي الأول قالوا بلزوم الطلاق ان طلبته كلزومه بامتناع النفقة عليها. ورأى الآخرون عدم اللزوم. ومن دون شك ان الرأي الأخير فيه خطر على العفة ويكاد يكون هوسا محضا. وإذا كان القصد منه البعد عن الطلاق المكروه فليس ذلك بالقساوة على قلب المراة حتى ينفجر فيرتمي في أحضان الجريمة.

على ان الخلاف قد شمل أكثر من ذلك حيث عم مسالة المفقودين والغائبين غيبة بعد وانقطاع عن أزواجهم . فقد كانت مسالة وجود مال لهم ولو من قرض او هبة للنفقة عليهن كاف في وجوب انتظارهن الأزواج مهما طال الأمد ولا قول لهن متى وجدن النفقة جارية. وليس خفيا ما في هذا الرأي من الخطر على الأخلاق ما دمنا جميعا نعرف ان المرأة في حاجة إلى زوجها كما هو كذلك وللصبر حد لا يبلغ السنين فضلا عن التعمير. ولكن رغم كل هذا فالعمل جار على هذا القول في عمل المحاكم الشرعية عندنا. ولو رجع هؤلاء الفقهاء إلى الآية القرآنية في تحديد أجل الايلاء بأربعة أشهر أو يقع الطلاق لفهموا المسألة أكثر مما فهموا.

التعمير

وأما التعمير فهو فرض مؤكد على عموم المسلمين كما قال عليه السلام:"تناكحوا تناسلوا فاني مكاثر بكم الأمم". وقد حرم الاسلام استعمال موانع الحمل لتعطيلها غرض التعمير. إلا ان خيف على حياة المرأة لأسباب يثبتها العارفون فيباح إذا حتى إسقاط الجنين حرصا على حياة أمه.

للفقه الإسلامي قاعدة معتبرة في تبعية النسل دينا ونسبا إلى الأب. وللفقهاء عبارة مشهورة في ذلك وهي قولهم: " الولد يتبع أباه في الدين والنسب" وقد كان الرجل أظهر من المرأة في بناء الوحدة والدولة اللتين يريدهما الاسلام فحكم له بتبعية النسل. وأبيح له التزوج من أهل الكتاب بمقتضى ذلك توفيرا لعدد المسلمين ومنعت المراة المسلمة من الزواج بغير المسلم حتى لا يخرج النسل على الإسلام بمقتضى قواعده، وأيضا لتحقيق نفاذ الشريعة في امر الزواج وما ينشا عنه من الحقوق التي يقضي بها حتى لا تخرج عن نظره. إذ هو الشرع الذي يحقق لمحمية حرية التقاضي بشرائعهم في أحوالهم الذاتية. وباطل عليه ان يقال انه منع المسلمة من الزواج بغير المسلم لمجرد كراهية المخالف في الدين كما يحاوله بعض الطاعنين في الإسلام. إذ لو كان هذا لتحقق في زواج المسلم بالكتابية مع تحقيق حريتها الدينية حسب شريعتها. وإباحة طعامهم لنا دون ريبة كطعامنا لهم.

وهذا ما يجيزه الإسلام. ويعده طيبا. كما في الآية :" اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان".

إن غرض الإسلام من التناسل والتعمير ظاهر كالشمس الساطعة. فهو لا يقصد ان يرمي النسل أفرادا متناثرين او شراذم مبتلعين في أمم أخرى. وإنما كان يقصد من تعميرهم ان يكونوا شعوبا قائمة بنفسها، كاملة في استعداها للحياة. تسيير بهديه وتحمي ذماره. وهذا ما عبر منه النبي عليه السلام في غاية الوضوح إذا قال " تناكحوا تناسلوا فإني مكاثر بكم الأمم".

أما الزواج بالأجنبيات فهو زيادة في عدد الأمة من نقص غيرها. وهو من جهة أخرى عدوى للأخلاق والعادات ربما نفعت او ضرت. فأجاز الاسلام الزواج بالكتابيات

نظرا لقرب عقائدهن منه. ولم يجز الزواج بغير الكتابيات من أهل الوثنية اعتبارا لتلك العدوى.

ولقد جرى عمل المسلمين على ذلك وقضت به المحاكم الشرعية عندهم حتى جاء انتصاب المحاكم الاروبية في بلاد الإسلام بمقتضى الامتيازات القنصلية. وباحتلال دولها هذه البلاد جعلت ترجح كأنها في أرضها - جانب المرأة على الرجل في تبعية النسل إلى جنسيتها الغالبة. وتفتح الطريق سهلة للرجل ان يتبع امرأته من الجنس الغالب فيتجنس به. وعلى كل حال فهي تقضي عليه بشريعتها في كل ما يرجع لزواجه مهما كان مغايرا لشريعة بلاده التي بها يعيش. وبذلك خدمت ملتها في سحب العناصر المختارة إليها. وأغرب ما نصادفه في هذه المحاكم انها بمقتضى قوانينها لا تمتنع عن عقد زواج المسلمة بغير المسلم من الاروبيين فأضافت بهذا إلى ملتها خدمة أخرى. وقد وقعت وتقع حوادث عندنا من هذا النوع، وفي عامة بلاد الإسلام فيما نظن دون ان نسمع من حكوماتها أو محاكمها الإسلامية أدنى احتياط في هذا الشأن.

إن عمل الدول المحتلة لبلاد الإسلام متسع جدا بما لا يحتمله موضوعنا هذا. وإذا كانت أحكامنا معطلة في انطباقها علينا هذا التعطيل الذي رضينا به وايدينا ه فأحرى ان لا يكون لها نفاذ على من يولد بأرضنا او نزدوج به من غيرنا. ولو ان لنا علماء مجتهدين لرأوا رأي العين ان الحكمة التي بني عليها شرع الزواج بالكتابيات قد ضاعت بضياع سلطاننا من أيدينا فلم يعد وجه لهذا التشريع الذي صار اليوم يذهب بوجودنا بمقتضى السلطان المضروب علينا. وبهذا يبرهنون على ان الاسلام في أحكامه على الأحوال العارضة يدور معها سلبا وإيجابا . فيحكمون له بالخلود الذي يستحقه. ولكن ما ابعد ما يمهد لنا الإسلام من أصول الحياة وما نحن واقعون فيه من الأحوال التي تشوه وجودنا حتى تذهب به كأمس الدابر.

تعدد الزوجات

ليس لي ان أقول بتعدد الزوجات في الإسلام لأنني لم أر للإسلام أثرا فيه وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الاولى التي جاهدها الإسلام طبق سياسته التدريجية. وكان عامة العرب يعددون نساءهم بلا حد لاستعمالهن في خدمة الأرض استغناء بهن عن الأجراء،

وخدمة البيت، والاستمتاع، وهو ما تشعر به باديتنا إلى اليوم وتعدد نساءها من اجله. فجاء الإسلام ووضع بادئ الأمر حدا أقصى لهذا التعدد. فقال عليه السلام لمن له أزواج: " امسك أربعا وفارق سائرهن" ثم تدرج إلى اشتراط العدل بالتسوية بينهن وجعل الخوف من عدم العدل كتحققه كما في الآية :" فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ان لا تعدلوا فواحدة " تحذيرا لهم من عاقبة هذا التعدد. ثم عبر عن تعذر الوفاء بشرط العدل بينهن مهما بذل فيه من الحرص كما في الآية" ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم".

ولولا أن العمل استمر بعد نزول هذه الآية على التعدد لكانت أصرح ما يكون في المنع البات له. ولكنه مهما كان الاسلام مضطرا إلى التدريج في تنفيذ غاياته وأحكامه فقد برهن على حبه للتوحيد بما نص عليه من تعذر العدل بين النساء على أننا إذا رجعنا للآية القرآنية التي فسرت الزواج بأنه يقوم على المودة والرحمة وسكون النفس للنفس كما هو منطوقها أدركنا تعذر انقسام هذا الشعور وآثاره في الحياة سوية بين الرجل ونسائه. فكما يشعر الرجل ويرى ان امراته له وحده كذلك تشعر المراة وترى مثله ان زوجها لها وحدها. ولئن خفض تاريخ ضعفها من بروز هذا الشعور فيها بصورة تنازل شطط الرجل وبغيه عليها فانه على كل حال قد تمكن باضطرابه من جعل حياتنا الزوجية خالية من الراحة والهناء. وها نحن نرى بأعيننا الفتنة قائمة في عائلاتنا بين الرجل وأزواجه وبينهن وبين أبنائهن باعوجاج الآباء وتلقين الأمهات. وإذا مات الأب مغمورا بهذه الفتنة فإنها تزداد شدة بعده في اقتسام الميراث والحيلة في إخفائه حتى تصير أحقادا يرثها ابناء هذه العائلة وأبناؤهم وان لم يترك لهم ميراثا لعن الأبناء أباهم في اشتغاله بتوفير لذته دون ان يفكر في التوفير لهم او إخراجهم قادرين بالتربية والتعليم على لقاء الحياة .

واني بهذه المناسبة أقص مأساة أليمة شاهدتها بعيني في العام قبل الماضي في قضاء راس الجبل من عمل بنزرت، إذ أتت امراة تحمل طفلين صغيرين تشكو زوجها الذي طردها من بيتها بتأثير أبنائه الكبار من غيرها منكرا لزواجه بها حتى لا ترث أو يرث ابناها منه فيتم لأبنائه الأولين ما أرادوا. وقد مضى عليها نحو العامين ضائعة مهملة وهي فقيرة تسأل الناس القوت والمأوى. وقد أجابني عن ذلك الشيخ القاضي وهو احد رفقائنا أيام الدراسة بجامع الزيتونة:" إنه تعاطى مسألتها أول الأمر ثم انتقل سجلها قبل

الحكم بأمر من قاضي تونس بالديوان الشرعي فبقيت المسكينة هنا عاجزة عن الخصام والذهاب إلى تونس ولم يبق لي إلا ان أحسن إليها شخصيا بقدر الجهد وأحث غيري على ذلك ، بعدما كاتبت في شانها قاضي تونس مرات مكررة دون ان اسمع جوابا".

هذا مثال حي من أمثلة لا تحصى قد ملأت حياتنا بالنكد والفواجع. ورغما من ذلك فمازال الكثرنا يتمسك بان تعدد الزوجات من أول ما تحمي الشريعة بقاءه. فيا للتعاسة والجهل.

أزواج النبي

ان تعدد أزواج النبي ليس تشريعا لامته كترغيب لها فيه. وانما كان ذلك قبل التحديد. والنبي إنسان كالبشر غير سالم من تأثير عوارض البشرية عليه فيما لم ينزل به وحي السماء، لكنه إذ أوحى إليه بعد بإيقاف هذا التيار لسوء آثاره صدع صلوات ا عليه بالأمر حتى في حق نفسه كما في الآية:" لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن " وانما لم يفارق النبي ما فوق الواحدة أو ما فوق الاربعة من نسائه كما شرع لامته لأنهن معدودات أمهات المؤمنين كما في الآية " النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم " وفي آية أخرى خطابا للمؤمنين: " وما كان لكم ان تؤذوا رسول ا ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا ان ذلكم كن عند ا عظيما" وهو عليه السلام لو فارق بعض نسائه عملا بالتحديد لعرضهن للحرمان من الحياة الزوجية بعده ودفع بهن في هوة الفساد.

وقد بلغ بكراهة العرب ان تنكح نساؤهم حتى وهم أموات أنهم يهبونهن نوقا وذهبا على ان لا يتزوجن بعدهم. ولا يمكن ان يفسخ هذا بعد إلا بدفع هذا المبلغ لعائلة الميت من مال الزوج الجديد. ومع ذلك يعد عيبا فيها وخيانة لزوجها الأول ان ترضى بذلك وتنقض عهدها معه. وهذا ما تأصل في نفسيتهم ميراثا عن أجدادهم في الجاهلية. ولا يخفى ما في سير النبي على هذا النحو مثلهم من دواعي احترامه وتوقيره بينهم وهو كل ما يحتاجه لنجاح دعوته الدينية فيهم. وحتى الطلاق لم يكن من النبي إلا لاثنتين قبل البناء بهما وبسببها أيضا.

ولا يمكن هنا ان ننظر إلى الطاعنين في النبي بدعوى انه بتعديد الزوجات وتفوقه على شعبه في ذلك ليكون ممتازا بينهم قد استهتر في اللذة وحكم شهوته على نفسه، لان من كان هذا شأنه لا ينشر في الناس دينا جديدا ولا يؤسس دولة زكيا ونميا في العصور. ومازالت آثارهما بادية على مر القرون . ومازال قابلين لجدة الحياة لو فهم المسلمون حقائق دينهم وواجبهم ازاءه. ولكن ما أبعد ما أرى ذلك اليوم في المسلمين.

قبل الطلاق

المعاشرة

أحسن ما عبر به النبي من التنفير عن الطلاق جعله مبغوضا من ا حيث قال ابغض الحلال إلى ا الطلاق وقد حث القرآن على حسن المعاشرة والميل عن نفور الأزواج المؤدي للطلاق كما في الآية:" وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل ا فيه خيرا كثيرا" ونهى عن الاضرار بهن بسوء المعاشرة أبلغ النهي وأشده كما في الآية:" ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات ا هزؤا" لان الأضرار يفقد الزواج معناه ويؤول به إما إلى الطلاق او ما هو أخطر منه مما يصيب الأخلاق في طهارتها . وكما نصح للرجال في ذلك نصح للنساء بذكره الصالحات منهن في معنى المدح كما في الآية:" فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ ا "

وإنما كان اهتمامه بوعظ الرجال اشد من النساء وأصرح لما لهم من النفوذ الظاهر عليهن الذي يمكن ان يصلحوهن به أو يفسدوهن. ولذا جعل القرآن لهم حق التأديب لهن بالمعروف مرتبا درجات متى خرجن عن حدود اللياقة فيما يجب عليهن كما في الآية " واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا" وليس عجيبا في المراة الجاهلة غير المثقفة ان تجنح إلى اهمالها واجبها نحو نفسها وزوجها ومنزلها وسائر من يتصل بها بتأثير الكسل أو الدلال المزري الذي نشأت عليه. فجعل الإسلام لزوجها حقا في تأديبها حتى لا يفر منها إلى الطلاق. وحدد طرق التأديب مرتبة واحدة بعد الأخرى من الوعظ بلسانه وحسن فعله إلى الهجر

في المضاجع دون إطالة، إلى الضرب الذي اجمع المفسرون على تحريم ان يكون بعنف اوبصورة شائنة لها، حتى ان بعض الفقهاء فسره برمي طرف الثوب عليها توبيخا لها عما فعلت عسى ان تفيء إلى رشدها فتهنأ الحياة الزوجية وتفر من وجه الطلاق. ولذا قال في آخر الآية:" فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان ا كان عليا كبيرا".

ان هذه المسالة من المسائل التي راعى فيها الإسلام حالة تأخر المراة عن الرجل في التربية والمدارك فجعل عليها حق التأديب بالمعروف كما راعى ذلك في إيجاب النفقة والصداق لها عليه. ولا يفهم من هذا ان الإسلام وضع المراة لينال منها الرجل بالضرب وغيره كما يتشاءم بعض الناس وكما يفعل وحوش الرجال الجاهلين. فآيات القرآن وأحكام الاسلام بريئة من هذا وهي ناطقة بوجوب احترام المراة والإحسان في معاملتها وعشرتها حتى عد مضارتهن استهزاء بآيات ا ، وما عليها إلا ان ترفع أمرها للقضاء الشرعي في أي ضرر يلحقها أو حق يمنع عنها ليؤتيها الاسلام حقها ويرفع من مقامها . إما انه يوكل لرشد الرجال القادرين معالجة نسائهم غير المثقفات بالمعروف طمعا في تهذيبهن وبقاء الحياة الزوجية في هناء وطيب معاشرة فما فيه من باس ما دام الأمر فرارا من الطلاق .

بعث الحكمين

وللتوفيق بين الزوجين امر الشارع ببعث الحكمين من أهلها وأهله بمجرد الخوف من وقوع شقاق بينهما عسى ان يوفقا بينهما فيزول الخوف وتثبت الزوجية إلى اطمئنان منهما إليها. أو يتبين الضار منهما للآخر فيكون أحق بالحمل عليه فيما تجاوز من حدود الواجب. ولعل اختيار الحكمين من أهلهما من دواعي التأثير عليهما في الرجوع إلى الجادة كما في الآية : " وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق ا بينهما ان ا كان عليما خبيرا". ولا يخفى ما في التعبير بتوفيق ا لهما في الصلح من الحمل عليه، ومنه تتجلى روح الشريعة في حب الألفة وبغض الطلاق.

الطلاق في الإسلام

معنى الطلاق

مهما كان الزواج مرتبطا بالحياة متصلا بقاؤه ببقائها ليثمر الثمر الطيب في الحياة المنزلية، وإنجاب الأبناء. ومهما كان الشرع والمصلحة متحدين في إثبات ذلك وتأكيده فان لاختلاف الاستعدادات والميول بين المراة والرجل لأثرا فعالا في تقويض هذه الآمال مهما تنوعت وسائل علاجها. وخير من زواج كله أو جله شجار وغصص مرة او رياء يغمره الفسق والكيد فراق يرتاح به كلاهما من قيد لا قبل له به. وهذا ما قصد الشارع أن يشرع له الطلاق. فأما أن يتم ما قصد من الزواج او يقع الطلاق بمعروف كما في الآية: " فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان".

ولما كان الإنسان عرضة للغلط في أحكامه حتى على نفسه جعل الإسلام الطلاق الأول رجعيا تستمر فيه النفقة وكل واجبات الزوجية كان لم يكن شيء عدا الاستمتاع فلا يجوز.

وضرب لذلك أجلا ولا مكان الرجوع إلى الزوجية هو مدة العدة من طلاقه. ولا تتم له الرجعة إلا بشرط الندم على ما فات والدخول على طيب قلب ونية حسن المعاشرة في المستقبل وإلا لم يجز ذلك كما في الآية:" وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات ا هزؤا واذكروا نعمة ا عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا ا واعلموا ان ا بكل شئ عليم" يرينا الاسلام بآياته ان الطلاق ليس انتقاما من المراة يوقعه الرجل عليها في حالات انفعاله الجنوني. بل هو فرق تحتم بعد تعذر الوفاق يأسف لوقوعه الرجل العاقل فأمر بتخفيف ما فيه من وحشة بإمتاع المطلقات بالمعروف كما في الآية " وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين " وغير المدخول بها كالمدخول بها في ذلك كما في الآية: " يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا " غير ان الإمتاع لم يعين نوعه ولا مقداره لاختلافه باختلاف القدرة وأحوال الطلاق. ولذلك فوض تقديره لاجتهاد القاضي. كما قال القاضي البيضاوي في تفسيره آيات الإمتاع.



أما طلاق الجاهلية فقد كان قائما على امتهان المطلقات حتى إنهم ليسلبونهن ما أعطوهم من المهر حين الزواج ليمهروا به غيرهن من النساء. وهذه العادة بنفسها مازالت شائعة في باديتنا وقرانا إلى اليوم دون ان تهتم بها محاكمنا الشرعية المنتشرة في البلاد .وقد ندد القرآن بهذه العادة السافلة كما في الآية:" وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بهتانا وإثما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا ". وقد استثنى من ذلك ما إذا كان هن السبب في ذلك بما ارتكبنه من الفاحشة المبينة كما في الآية:"ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا ان يأتين بفاحشة مبينة".

طلاق الثلاث

لقد أوسع القرآن لتدارك الغلط في الطلاق بتيسير الرجعة في مرتين منه فإذا جاوزهما إلى الثلاث فقد خرج عن حدود العذر. ووجب عقابه على سوء رأيه واستخفافه بالأمر. ولذا عاقبه القرآن عقابا قاسيا على نفسية العرب يجعلهم يفضلون عدم الرجعة . فقرر منعه منها إلا ان تتزوج بغيره. ويصادف ان هذا الغير يطلقها فإذاك يمكن رجوعه إليها برضاهما مع الظن إنهما يقيمان حدود ا في المعاشرة بمعروف وهذا ما قرره القرآن مع تقرير جواز افتداء المراة بعوض من زواج لا ترغبه ولا مضارة فيه من جانب الزوج لها كما في الآية :" الطلاق مرتان فإمساك بمعروف او تسريح بإحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا ان يخافا ان لا يقيما حدود ا فان خفتم الا يقيما حدود ا فلا جناح عليهما فيم افتدت به تلك حدود ا فلا تعتدوها ومن يتعد حدود ا فأولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل به من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود ا وتلك حدود ا بينهما لقوم يعلمون ".

أين هذا ممن يرون طلاق الثلاث في كلمة واحدة ومرة واحدة ماضيا كالطلاق في مرات. بل أين ما قرره القرآن من عقاب المتنطعين في إبرام الطلاق وبين ما يريد بعض رجال الفتيا عندنا وفي عامة بلاد الإسلام من جعله هينا لينا بإيجاد زوج مدلس يمثل دور ليلة او ساعة ليحيلها لصاحبها الأول كأن لم يكن شيئا مذكورا ولو رجعنا إلى التأمل في

القرآن لرأيناه يؤيد بحكمه عدم الفائدة من المراجعة بعد الثلاث كما في الآية: " الطلاق مرتان فإمساك بمعروف او تسريح بإحسان". وهذه الآية من القرآن كنتيجة لليأس من صلاحه بعد إمهاله المرتين دون ان يرجع. ولكنه لم يمنعه منعا أبديا من مراجعتها. إذ عسى ان يعمل الزمان في تحرير نفسه ونفسها وتخدمها الصدف فيرجعا إلى معاشرة طيبة يتطلبانها من العودة للزواج كما يطلبها منهما القرآن ويجعلها شرطا في صحة المراجعة كما في الآية السالفة:" ان ظنا ان يقيما حدود ا ". أما الالتجاء إلى تحوير الآيات بما يسلبها معناها فذلك مناف لقصد الشارع من تأديب غير المتأدبين. وإذا كان هذا منهم رأفة بالزوجين ان يحرما من سعادة فرطا فيها عليهم إلا ان يعدوا طلاق الثلاث في كلمة واحدة طلقة واحدة فيؤيدون اعتبارا تكرر المرات كما تفيده الآية القرآنية ويخففون على الزوجين بما يطابق آيات القرآن.

على اني مهما كنت اعتبر خطأ الرأي في غير المعصوم فإني أحاشى رجلا من إعلام المسلمين كابي حنيفة ان يحتال لتسويغ عملية المحلل بمثل ماهو معمول به في بلادنا والنبي عليه السلام يقول:" لعن ا المحلل والمحلل له".

حق الطلاق

ترك الإسلام حق الطلاق بيد الرجل كما هو ظاهر آيات القرآن وعليه جرى عمل القضاء، بعد أن زوده بكثير من النصائح في الابتعاد عنه، وذمه والترغيب في حسن المعاشرة كما تقدم بيانه في الفصول السالفة تقديرا منه لرجحان عقله الظاهر على المرأة. لكنه مذ انتصبت هيآت القضاء في الاسلام تحقيقا لنفاذ الشريعة جعل الإسلام للمرأة حق الرجوع للمحكمة. وهي تحميها من أي ضرر يلحقها في ذلك أو يقع الطلاق جبرا على الرجل حتى ولو كان الضرر مجردا عن العمد وسوء النية كما في حالة العجز عن النفقة والوطء او اتصافه بعيب مخل بالحياة الزوجية من العيوب الموجبة للرد.

على ان كثيرا من الفقهاء من جعل المرأة حق الطلاق مباشرة دون مراجعة المحكمة كما في مسألة الرد بالعيوب ومسألة نقض الشروط الموجبة بالعقد كشرط ان لا

يتزوج عليها وشرط ان يكون لها حق الطلاق مثله في صلب العقد، وهو ما قرره المذهب الحنفي واساغه.

لكننا إذا تأملنا حقيقة ما نحن فيه اليوم وقبل اليوم سواء أكان الطلاق بيد الرجل راجح العقل أو بيد المرأة فلا نجد إلا مأساة تبدد أوصالنا وضحايا بريئة متكررة في كل يوم. فالرجل منا يضايقة حرفاؤه بالسوق او رفقاؤه فيلجا إلى الحاف لهم بطلاق زوجه بكل انواع الطلاق. إما ليثقوا بما يقول او مهددا بذلك خصما او خصوما. والرجل منا يثور على زوجه لتافه الأشياء فينتفض كالغبار يسب ويلعن ويعقد أنواع الطلاق لا إلى الثلاث كما حدد الاسلام ولكنه يبلغ به المآت والآلاف. ثم لا يلبث هؤلاء جميعا حتى يهدا روعهم ويسكن غليان نفوسهم المريضة فيبكون ويتشكون ويعضون أصابع الندم ولات حين مندم حيث ينفذ عليهم الطلاق الذي لفظوه أثناء الغوغاء. ولم يبق لهم إلا الالتجاء إلى اختيار زوج يرضي بمتعة ليلة أوليلتين ليحلها للأول بعد إصدار فتوى في ذلك من شيوخ الديوان الشرعي عندنا.

لقد أوسع الفقهاء الخرق أكثر من ذلك ففسروا الطلاق لا بأنه إرادة وفعل بل بأنه صدور لفظ في غير نوم أو سهو او إكراه، سواء كان هذا اللفظ صريح الدلالة على الطلاق أو كناية عنه، بل هناك من قال منهم أن الطلاق دون نية الواحدة او أكثر ينصرف للثلاث احتياطا لأقصى مداول اللفظ. وأغرب من هذا أيضا أن جمهورا منهم يقررون طلاق السكران المنتشي بخمرته عقابا له عما أدخل في جوفه من الحرام. ولا لاحظون ان هذا العقاب نفسه سينزل على زوج بريئة وذرية أبرياء يعيشون في انكسار وخيبة. فهل هم بهذا التقرير يرون سهلا سائغا خروج امرأة من بيتها ودخول أخرى مكانها وتشتيت ذرية ضعاف؟- ان ا لا يريد هذا. ومعاذ ا ان يكون الإسلام مصدرا لهذا الشر الفظيع . وا تعالى يبغض الطلاق، وهو ابغض ما في الحلال إليه فهل يطلق له يد الرجل هكذا من غير روية؟-

كلنا نعلم ان الطلاق شرع في الإسلام للضرورة عند تعذر بقاء الزوجية مثمرة ما يطلب فيها فهو رخصة تقدر بقدرها. وليس القصد أن يطلق به يد الرجل ليتصرف فيه حسب ميوله واندفاعاته التي قد تعادل في تبدلها واضطرابها مجاري الرياح فتصبح الزوجية كريشة في مهب العاصفة. ولكنه مع الأسف العميق جدا قد كانت هذه حالنا التي

مرت عليها الأجيال والقرون ومازالت محاكمنا الشرعية حتى الآن تصادق على هذه الفوضى وتبرم نتائجها على الزواج والعائلة. وهذا ما رضي به علماؤنا لنا وجمدوا عليه وربما قالوا انه الدين بعينه. فهل نبقى دائما في ريب من اسباب الخيبة في بيوتنا وضياع نسائنا واندحار أبنائنا الذين يولدون في هذا المحيط المتصدع بفجائعه وانكاده؟ - ألا تعسا لعلمائنا وتعسا لنا معهم ما دمنا راضين بما رضوه من الموت والاندحار.

لو تأملنا القرآن وهو شفاؤنا لرأينا انه لا يعبأ باللغو وسفه القول وانما يعتد بما يصدر عن القلوب من خير او شر يؤاخذ عليه مع الغفران والحلم كما في الآية: " لا يؤاخذكم ا باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وا غفور حليم".ولكن أين نحن من القرآن فقد نسخنا نوره بأقوال الجامدين من فقهائنا على أقوال من تقدمهم .

محاكم الطلاق

يظهر بالاستقراء ان لا علاج لدرء هذه الحالة إلا بوضع مبدأ تحكيم القضاء في كل ما يقع من حوادث الطلاق والزواج حتى لا يتم منهما الا الموافق لغرض الشريعة ونصوصها. ولا يبقى مجرد لغو يصدر من فم رجل ينقض بيتا بمن فيه من أهله ليصبح ذلك الرجل هو نفسه بعد قليل شاكيا باكيا على ما فرط منه ومتلمسا أوجه الخلاص مما وقع فيه بجهله واندفاعه أثناء غيبوبته وحمقه الأخرق. ولذلك كان حتما علينا لو توفقنا إلى الخير ان نؤسس محاكم الطلاق. نحفظ بها مقاصد الشريعة الإسلامية التي تتطلب هذه المحاكم بطبيعة الحال لرعاية نصوصها، وحمل الناس عليها. وهذا واجب المسلمين اليوم. وإليك البيان المقتضي من وجوه:

أولا - ان الاسلام رغب في الزواج ورغب في بقائه ولو باحتمال ما يكون مكروها فيه عسى ان يكون في ذلك خير كما في الآية:" وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل ا فيه خيرا كثيرا". وبغض المسلمين في الطلاق بإعلان ان ا يبغضه كما في الحديث الشريف: "ابغض الحلال إلى ا الطلاق" ومن هنا نص كثير من الفقهاء على تحريمه لغير عذر شرعي لما يقتضيه فحوى الحديث. فإذا انحرف المسلمون عن هذه الآداب بسبب انحطاط أخلاقهم. واستيلاء انفعالات الجنون

عليهم فصار الطلاق ألعوبة في ألسنتهم تنخرم بها البيوت بما فيها من الذرية. وإذا ساغ لكثير منهم كما هو واقع إلى اليوم ان ينوع في لذاته فيتزوج بيضاء في هذا الشهر وسمراء في ذلك الشهر ويتطلب العذارى بما يبذله لأهلهن من مال حتى لا تفوته لذة ولا يحرم من جديدها فهو يشتري النساء كسلع يقضي بها شهوى فرجه، ما سئم من واحدة إلا جدد زواجه بأخرى. ولا تسأل عن الأولاد الذين يجيؤون فجأة في هذه الغمرة دون استعداد لهم فهم يذهبون ضحيتها كما نشاهده اليوم في حياتنا. وقد اجمع الفقهاء على منع هذا الزواج نظرا لمصادمته نصوص الاسلام التي ترى في الزواج دعامة الأخلاق يزكيها وينفي خبثها. وقد قال عليه السلام:" من تزوج فقد ملك نصف دينه " فإذا كان كل ما ذكرناه واقعا سائغا منتشرا بيننا ومناقضا لما تريد الشريعة أفلا يكون من واجب المسلمين ان يضعوا حدا لهذه التيارات التي أذهبت ريحهم وصيرتهم هباء منثورا بتأسيس محاكم الطلاق التي تراقب مقاصد الشريعة فيما يبرم او ينقض منه تخفيفا لويلات المسلمين. وإشفاقا على قلب المراة الذي ما زالت تدوسه أقدام الرجال خطأ او هزءا؟ ولكن ويح المسلمين فإنهم يأملون كثيرا مما هم فيه ويخشون من تبدله أكثر!

ثانيا- ان كل شريعة قامت او تقوم في الدنيا لا بد ان تجعل من محاكمها القضائية قوة تحميها وتحمي فصولها من عبث الناس بها في أعمالهم. والمسلمون اليوم في عامة أحوالهم عل نقيض ما قررته شريعتهم أفلا يكون من واجب المسلمين، وخصوصا قادتهم الذين يظهرون تعصبا قويا للدين ان يصونوا أحكام الشريعة ومقاصدها بقوة الحراسة التي تضعها المحاكم الشرعية ؟

ثالثا- ان تأسيس محاكم الطلاق ليس سلبا لحق الرجل فيه ولكنه تعديل له حتى يجيء طبق الغرض الذي أبيح له في الاسلام. وحتى يعرف الضار من المتضرر بالطلاق فيكون الأول أحق بالحمل عليه أو يكون استدراج طالب الطلاق مذهبا عنه ريح الغضب فيرجع عن عزمه فيه وهو الأكثر في المطلقين.

رابعا- ان حق الفرد محترم نافذ ما لم يعد في استعماله بالضرر على الأمة فإذا سلمنا ان في تأسيس محاكم الطلاق سلبا حقيقيا لحق الرجل فيه فإن في تأسيسها سلامة العائلة والمجتمع من التفكك والموت. وهنا يجب ان يضيع حق الفرد أمام حق المجتمع ويكفينا دليلا على هذا في الإسلام ان في قواعده جواز قتل ثلث الأمة لإصلاح ثلثيها إذا

تعين ذلك طريقا للاصلاح. وهذا ما أخذ به مالك ابن انس إمام دار الهجرة أساسا لمذهبه. ونحن إذا لم نجد نصا صريحا معمولا به في منع الرجل من حق الطلاق دون حكم المحكمة أفلا يجب علينا ان نستهدي بالأصول العامة في الإسلام لمعالجة أوجه الحال في حياتنا؟

خامسا- ان الفرد له حق التصرف في ماله كيف يشاء ومع ذلك إذا ساء استعمال ذلك المال فصرفه في غير المصالح كان للشريعة حق التحجير عليه ووضع من ينوبه في التصرف في ذلك المال. وهذا عين ماهو يجري في المحاكم الشرعية اليوم في وضع المقدمين على أموال من يثبت سفههم في المال. ويلزم أن نعرف أن المال جماد لا يتضرر بفعل السفه. والمصلحة تخص صاحب المال وحده فإذا كان هذا هو الواقع في مسألة مالية فكيف يسوغ لنا ان نطلق يد الرجل بالطلاق الذي ينال تأثيره المراة والأبناء والعائلة دون ان نبحث في حسن استعماله لهذا الحق. فهل ان المال أوفر حرمة واعتبارا في الإسلام من الزواج الذي هو مصدر الوجود الإنساني ومنبع الأجيال من الأمة؟ - معاذ ا ان يكون هذا في الاسلام ويستحيل علي ان أتصوره فيه وأنا لم أجد في نصوصه ما يقتضي هذا بل هو في نصوصه يرمي إلى تأبيد الزواج لو فهم المسلمون سنته في التدريج.

سادسا- ان وضع الطلاق بيد الرجل متى شاء قد جعل حياة المراة وقلبها رهن حظها في غيب القدر. وهذا ما حقق خيبتها وانكسار جناحها من الذل، فهي تدخل بيت زوجها مغمورة بالهواجس التي يثيرها الشك في مستقبل حياتها. وإني منذ طفولتي كنت أسمع النساء اللاتي يهتفن بالخير للصغيرات يقلن في دعائهن للواحدة منهن:" ربي يقوي سعدك يا بنية".

وما ذلك إلا شعور بان حياتهن لا ضمان فيها سوى ما يصادفن من خير او شر في ملتوياتها. وفعلا فان هواجس المرأة قد خفق الواقع صدقها. فكثيرا ما كان وقوع الطلاق وتكرره على المراة من رجل او رجال باعثا قاهرا على اليأس في نفسها من الحياة الزوجية وصدق الرجال فتندفع بالضرورة الحيوية إلى احتراف الزنى فتنتقم فيه لنفسها من الرجال في شخص الشباب التائه بين عواصف الحب والشهوة، او يقضي عليها اليأس

فتموت بعلته. وهذا ما نراه بأعيننا في كثير من حوادث بناتنا. ومازال ينمو بنمو مصدره الفياض.

سابعا- ان وضع الطلاق بيد المحكمة ليس مبدأ غريبا عن القضاء في الإسلام فإن المحاكم الشرعية قد حكمت ومازالت تحكم بجبر الرجل على الطلاق عند لزومه ، وتحكم في مسائل الايلاء والظهار وإصلاح ذات البين بين الزوجين وعلاج الخلافات الزوجية ببعث الحكمين أو غيره من الوسائل، إما للتوفيق بينهما وهو المقصود أو يقع الطلاق بمعرفة المسيء منهما للآخر. فإذا كان لهذه المحاكم ان تحكم بالطلاق المبغوض من ا متى لزم أفلا يصح ان يكون لها حق الوقوف في وجه المطلق زمنا ما عساه يفيء إلى رشده فيتدارك نفسه قبل الطلاق. كما تقف في وجه الرجال المتذوقين لأصناف النساء كأصناف الطعام فتمنعهم من العبث بحرمة المراة عبثا حرمه الاسلام وأجمع على منعه الفقهاء؟ -إننا ندافع عن أنانيتنا كثيرا ولكننا نقول بأفواهنا إننا ندافع عن الدين فيما أعطى للرجل من حق الطلاق.

ثامنا- ان القرآن يحثنا على النظر في أحوال من قبلنا وعاقبة الضالين منهم في غير ما آية منه، وينادينا للاعتبار في عامة الأشياء كما في الآية: " فاعتبروا يا أولى الأبصار " وكما في الآية: " وفي أنفسكم أفلا تبصرون" والآية:" بل الإنسان على نفسه بصيرة" فإذا نفهم ما نحن فيه اليوم من الضعة والهوان فنعالجه بالعلاج النافع ويكون لنا ذلك عظة بالغة في حياتنا فأي شيء هذا الاعتبار الذي يدعونا إليه. وما هي الفائدة من ايقاظ بصيرتنا لادراك العوالم البعيدة عنا إذا بقينا لا نفهم انفسنا ولا أين نحن من الحياة حتى نسعى إليها.

تاسعا- ان وضع الطلاق بيد المحكمة يخرج لنا كتابا مفصلا عن اسباب الخلافات الزوجية وإحصاء الطلاق، وفي أي الحوادث يكون أكثره. وذلك أعظم درس اجتماعي يقع تحت انتظارنا لمعرفة شقائنا، وأوجه علاجها، أما اليوم فإننا نعيش في بلادنا غير ملمين بما فيها من الحوادث الزوجية فضلا عن دراستها أو علاجها. وقد ذهبت بنفسي إلى الديوان الشرعي عندنا لأتحقق ما إذا كان هناك قلم إحصاء لحوادث الزواج والطلاق فأجبت هناك بعدم وجوده. وانما يقع في الدفاتر من هذه الحوادث القليل الماس بأنظار

المحكمة الشرعية دون إحصاء أيضا. فكم نحن في حاجة إلى الإصلاح الذي تقوم به اليوم في أنحاء العالم محاكم الطلاق.

من العجيب ان عموم المسلمين مازالوا حتى الآن يمتعضون من تأسيس محاكم الطلاق، ويريدون تنفيذ كل لفظ يصدر من الرجل على المرأة مهما كان مناقضا للحق وقاسيا على المراة والذرية اعتبارا للفظه كنص الشريعة يجب احترام وتنفيذ مدلوله او أننا نعيش في الحرام بما صدر منه من اللغو. ومع أننا نرى اليوم بأعيننا ان غالب ما يصدره رجالنا على نسائنا محض طيش مناقض حقا لفصول الشريعة الإسلامية وغايتها فإننا نرى في تنفيذه بالحرف على لا فضه تأييدا لتلك الشريعة وذودا عن مقاصدها وحماية لنا من العيش في الحرام. وليس ثمت من تناقض في ذلك لأن الشريعة عند المسلمين اليوم عدم تغيير الموجود. فيا للعجب!!

حقيقة انه لأمر عجيب. ولكن هذا التعجب يتضاءل كثيرا عندما نسمع ان طائفة من فقهاء الاسلام يجيزون للرجل ان يتزوج مضمرا في نفسه نية الطلاق بعد مدة يقضيها دون ان تدري زوجه المخدوعة شيئا من هذه النية. ودون ان يحاط هذا الزواج بشيء من شروط الاضطرار إليه. بينما يقول القرآن في معنى الزواج :" ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" ويقول الحديث الشريف :" ما احل ا شيئا أبغض إليه من الطلاق" وحتى نفس الفقهاء يمنعون تذوق النساء كالطعام ويستدلون على ذلك بالحديث الشريف :"لعن ا كل ذواق مطلاق" ولكنهم مع ذلك يبيحون لمضمر الطلاق ان يتزوج فيفتحون بذلك الطريق لمن يريدون من الزواج ان يكون لهم آلة فسق ولهو يتجددان بتنويع الألوان والإشكال. وهذا هو الواقع.

المباح إلى اليوم بين المسلمين. ولم أر للمحاكم الشرعية عندنا أدنى نظر في هذه الحوادث أو تقدير لنتائجها الوخيمة في حياتنا. ومادامت نية الطلاق سائغة من يوم عقد الزواج فأي شيء نقوله بعد هذا عن وضع الطلاق بيد المحكمة ومنع الرجل عنه إلا لضرورة تقتضيه..؟

يظهر من هذا أننا نجازف بالقول ونحاول خرقا في الإسلام بما نقوله عن محكمة الطلاق بعدما أباح فقهاؤه للرجل ما أباحوا فيا لتعاسة المسلمين.

إن محاكم الطلاق ليست هي العلاج الأهم لفوضى الزواج وانتشار الطلاق وانهيار العائلة, بل أهم من ذلك وأقوى فعلا التربية الفاضلة الموحدة للميول العامة بين الذكر والأنثى. والذاهبة بالإنسان نحو الكمال وهو ما تهتدي إليه أروبا اليوم بعملها. فالأخلاق هي أساس الشريعة وغرضها الأسمى ولكنه إذا وقعت الحوادث يجب أن تكون الشريعة كاملة.

التعويض المالي في الطلاق

التعويض المالي معروف في الفقه الإسلامي وعمل القضاء فيه. في كل ما يتلف الإنسان من متاع أو حق غيره عامدا أو غير عامد. وللفقهاء عبارة مشهورة في ذلك وهي : "العمد والخطأ في أموال الناس سواء". وكما حكم به في تلف المال حكم به أيضا في تلف القتيل بدية مسلمة إلى أهله من القاتل وأهله. لكننا لم نتعود سماع التعويض المالي في الطلاق مع وجوده في آيات القرآن, معبرا عنه مرة بالفداء ومرة بالإمتاع كما سنبين.

متى كان لا مفر من الطلاق بثبوت ضرر احدهما للآخر فان كان الرجل فعليه الإمتاع كما في الآية : "وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين" وان كانت المرأة بطل حقها في متاع البيت كما في الآية :"ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ". وان كان الطلاق طلبا من احدهما دون الآخر من غير وجود وجه شرعي فان كانت المرأة كان لزوجها أن رضي أخذ الفداء من متاعها في البيت وهو ما يعبر عنه الفقهاء بالخلع كما في الآية:"فان خفتم أن لا يقيما حدود ا فلا جناح عليهما فيما افتدت به" وان كان الرجل فعليه الإمتاع لها سواء دخل بها أو قبل البناء كما في الآية :" يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا" كما قرر القرآن أيضا لغير المدخول بها نصف الصداق في الآية :" وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن ا بما تعملون بصير" وقد حقق القرآن الإمتاع على الزوج لغير المفترض لها صداقا من غير المدخول بها مع تقرير أن الإمتاع يختلف باختلاف يسر المطلق وعسره كما في الآية :"لا جناح عليكم أن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسر قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا

على المحسنين" ومن أجل ذلك كان هذا التقدير راجعا لنظر المحكمة التي تبحث حقيقة الأمر. فإعطاء غير المدخول بها حق الإمتاع على الزوج مع إعطائها الحق في نصف الصداق بنص القرآن لا وجه له إذا لم يكن القصد منه أن يعوض لها ما عسى أن يكون قد فاتها من الفرص الصالحة لبناء مستقبلها من يوم عقده عليها تخفيفا لوطأة الخيبة النازلة بها. هذا ما يقول القرآن أما العادة الجارية في محاكمنا الشرعية اليوم فلا شيء للمرأة من طلاقها مهما كان نوع الطلاق إلا أن طلقها اثر البناء فلها متاع البيت دونه لأنه كما يقال عندنا يعد طامحا عنها. وربما كان اعتماد محاكمنا الشرعية في سلوكها هذا على قول بعض الفقهاء أن النفقة والسكنى في مدة العدة هي الإمتاع. وهذا مالا تحتمله الآيات إذ القرآن قد نص على النفقة والكسوة في العدة في آيات أخرى وأطلق في الإمتاع حتى لمن لا عدة عليها كالمطلقة قبل الدخول. فما أكثر ما يحترم القرآن المرأة وينصفها وما أكثر ما نؤوله ليطابق هوانا.

لو أردنا أن نذهب في طريق احترام المرأة والشعور بأنها مثلنا في استحقاق الحياة لحكمنا لها حتى على الوعود الكاذبة بالزواج التي تهيم فيها بالباطل ثم تنقشع من أمامها كالسراب. وهذا ما لجأت إليه محاكم الطلاق في أوربا فحكمت لها فيه بالتعويض المالي. بل هي قد حكمت لها به حتى في الوعد الصادق الذي تخلف لأسباب خارجة عن تسبب الواعد. حيث أن الضرر لا يتوقف في حدوثه على نية من كان سببا فيه. ولا يخفي أن هذه المسألة كثيرة الفروع بكثرة ما فيها من صور، وأحكامها تختلف باختلاف هذه الصور. إنما الأساس أن لا يضيع على المرأة حق لها بفعل الرجل دون أن تكون سببا فيه. ولو رجعنا إلى القاعدة الإسلامية في غرم الضرر لما رأيناها تخرج عن هذا التقدير. وإذا ساغ لنا أن نحكم بتعويض ما يتلف الرجل من مال غيره ولو قليلا أفليس من المنطق المعقول أن نحكم عليه بتعويض ما يتلفه بفعله من حياة المرأة وراحة قلبها ؟ وإذا صح في الإسلام جعل القياس دليلا شرعيا أفليس من المنطق المعقول أن نقيس الأولى بالحكم على من دونه فيه؟ ولكننا اعتدنا أن لا نرى للمرأة ضررا يلحقها في زواج أو طلاق كأنها هيكل بلا روح. وهذا بالرغم مما يزودنا به الإسلام في عامة نصوصه من الوسائل المحققة لإقامة العدالة بين الرجل والمرأة . وإذا كنا قد أهملنا نصوص القرآن في وجوب

إمتاع المطلقات فمن المنطق المعقول والأولى أيضا أن لا نقيس على ذلك الوعود الكاذبة بالزواج في وجوب الإمتاع لتحقق الضرر الجامع في كليهما

آراء لعلمائنا

في المرأة والزواج - أسئلة وأجوبة

حبا في أخذ آراء علمائنا اليوم في الفقه والقضاء رأينا أن نضع أسئلة عن مقام المرأة والزواج في الإسلام ورغبنا الجواب عليها منهم حتى نعرف موقفنا وأين نحن من الإصلاح الذي يلزم إجراؤه في القضاء لفائدة العدالة ونهوض المرأة. وهذا نص الأسئلة :

1. هل للمرأة حق اختيار الزوج وهل لوليها ذلك ولمن تكون الكلمة الأخيرة؟
2. هل ظهور العيب الموجب للفسخ في احد الزوجين بعد البناء يعتبر مصيبة نزلت بالآخر لا مناص منها؟
3. هل الغيبة الطويلة المتلفة لمتعة الزوجية تعطي حق الخيار للمرأة في الطلاق أو انه ممتنع ما بقي الإنفاق وهل المفقود وغيره في ذلك سواء؟
4. هل يمضي الطلاق بمجرد التلفظ به الناشئ عن حدة غضب أو تعليق أو أن المعتبر في ذلك تحقق استحالة العشرة بين الزوجين؟
5. هل للمرأة ضمان فيما أعطى الرجل من حق الطلاق وهل هذا الحق بيد الرجل يوقعه على المرأة متى شاء وبلا حد؟
6. هل للمرأة أن تثبت لدى القضاء عدم التناسب بينها وبين زوجها في الروح والأخلاق والرغبات بما ينفى طيب العشرة بينهما فتطلب بموجب ذلك الطلاق؟
7. هل يجوز أن يضمر الرجل نية الطلاق في نفسه عند عقد النكاح فيصح ذلك ويتم النكاح؟

9. هل المرأة في البيت رفيق مساو للرجل يعملان باشتراك في الرأي والتنفيذ أو أنها قاصر تحت رعايته كأداة لتنفيذ أوامره وهل إن امتنعت من هذا تجبر عليه أو ماذا يكون؟

10. ما هو مقدار الحرية التى تتصرف بها المرأة في مالها في تجارة أو غيرها متى كانت رشيدة وهل للزوج ولاية عليها في ذلك أو تفويض جبري؟
11. ماهو اعتبار المرأة بوجه أعم وهل من قائل بتقديمها في إمامة الصلاة وفي القضاء وغير ذلك من شؤون خارجة من دائرة البيت؟
12. ما الذي يجب ستره من بدنها عن الأنظار صونا للأخلاق؟

ذهبنا لمقابلة بعض شيوخ العلم بجامع الزيتونة ورجال الشريعة بمحكمة الديوان الشرعي وتقدمنا إليهم بهذه الأسئلة راجين جوابهم عليها بما ينير الحق ويدحض الباطل فقابلونا بما عهد فيهم من اللطف والبشاشة ملبين دعوتنا عن سرور ورغبة شاكرين سعينا في الموضوع. وهؤلاء الشيوخ الذين وافونا بأجوبتهم هم :
سيدي الأستاذ الحطاب بوشناق, مدرس العلوم الإسلامية والمذهب الحنفي وسيدي عثمان ابن الخوجة مدرس أول للعلوم الاسلامية والمذهب الحنفي, وصاحب الفضيلة سيدي عبد العزيز جعيط المدرس والمفتي المالكى بمحكمة الديوان وصاحب الفضيلة سيدي الطاهر بن عاشور القاضي, كان وكبير أهل الشورى للمذهب المالكى اليوم. وصاحب الفضيلة سيدي بلحسن النجار المدرس والمفتى المالكى بمحكمة الديوان, وصاحب الفضيلة سيدي أحمد بيرم شيخ الإسلام. وإليك أجوبتهم تباعا بعد حذف الديباجة.

جـ ـ واب

الأستاذ سيدي الحطاب بوشناق

الجواب عن (1) إذا كانت المرأة حرة مكلفة كان لها أن تتزوج بمن تشاء من الأزواج وتباشر عقد النكاح بنفسها وليس لوليها أن يمنعها أو يجبرها على الزواج بغيره قال في الكنز نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي ولا تجبر بكر بالغة على النكاح، قال في البحر والأصل أن كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه يجوز نكاحه على نفسه, والبالغة

المكلفة يجوز أن تتصرف في مالها بجميع وجوه التصرف فكذا لها أن تتصرف في نفسها وإنما يستحب لها تفويض الأمر إلى الولي كي لا تنسب إلى الوقاحة نعم خول الشارع للولي حق التداخل إذا تزوجت بغير كفء لها فيرجع الأمر إلى القاضي طالبا فسخ النكاح دفعا للعار عنه وعلى القاضي نسخه أن ثبت عنده عدم الكفاءة ما لم تلد منه أو تحمل لئلا يضيع الولد.

الجواب عن (2) انه متى كان بأحد الزوجين عيب لا يتخير الآخر لأن المستحق بالعقد الوطء والعيب لا يفوته وقال الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة إذا ظهر بالزوج الجذام أو البرص أو الجنون خيرت الزوج دون العكس فلا يخير الزوج لقدرته على دفع الضرر عنه بالطلاق.

الجواب عن (3) انه ليس للمرأة حق في الطلاق بإعسار الزوج وعجزه عن النفقة بل تؤمر بالاستدانة عليه وكذا لو كان غائبا لم يوفها حقها من النفقة ولو موسرا واستحسن المشايخ أن ينصب القاضي الحنفي نائبا عنه ممن يرى التفريق بينهما إذا كان الزوج حاضرا وأبى عن الطلاق لأن دفع الحاجة الدائمة لا يتسير بالاستدانة إذ الظاهر أنها لا تجد من يقرضها وغنى الزوج مالا أمر متوهم فالتفريق ضروري إذا طلبته وان كان غائبا لا يفرق لان عجزه معلوم حال غيبته وأما المفقود فان القاضي ينصب عنه وكيلا ينفق على زوجته وأولاده ومال بعض أصحابنا إلى أنها تطلق عليه بعد مضي أربع سنين.

الجواب عن (4) لا شك أن الزوج يملك الانتفاع ببضع زوجته في مقابلة ما دفعه من المهر وله أن يسقط حقه في هذا الملك وذلك بإيقاع الطلاق فيمضي طلاق بمجرد التلفظ بصيغته إلا إذا كان في حالة غضب وبلغ به إلى حد أن أخرجه من دائرة التمييز فلا يقع طلاقه حينئذ لالتحاقه بالمجنون واختار بعض محققي الفقهاء أن الطلاق محظور لا يباح الإقدام عليه إلا لضرورة الحديث "أبغض الحلال إلى ا   الطلاق".

الجواب عن (5) إن حق الطلاق للرجل يوقعه متى شاء كما علم من جواب السؤال قبله وإنما للمرأة أن تشترط وقت النكاح أن تكون عصمتها بيدها فيصير الطلاق حينئذ من حقوقها توقعه في أي وقت.

الجواب عن (6) غاية ما للمرأة أن تثبت اعتداءه عليها وإضراره بها ومتى ثبت ذلك لدى القاضي أجبره على الطلاق أو طلق عليه فأما ادعاء مجرد الاختلاف في الأخلاق والرغبات فلا يجبر به الزوج على الطلاق.

الجواب عن (7) هو من خصائص الرجل إذا اتهم زوجته بالزنا ولم يقدر على إثباته بالبينة ووجهه أن الانتفاع بالبضع ملك الرجل كما تقدم وهو لا يرضى بمشاركة غيره له فإذا اعتقد أنها إباحته لغيره كان له حق اللعان وليست الزوجة مالكة للانتفاع بزوجها بدليل أن له التزوج بغيرها فلا حق لها في اللعان عند اتهامه بالزنا وأيضا إذا زنت الزوجة فقد تعلق من الزنا وتنسب الولد لزوجها لأنه ولد على فراشه وهو بريء منه فيتضرر بذلك فمكنه الشارع من إزالة هذا الضرر باللعان وهذا المعنى مفقود في حقها كما هو بين.

الجواب عن (8) نعم يجوز ذلك ويتم النكاح وقد قال الفقهاء في المطلقة ثلاثا إذا تزوجها زوج ثان مضمرا طلاقها بعد الدخول بها لقصد إحلالها لزوجها الأول صح ذلك ويكون مأجورا لقصده الإصلاح.

الجواب عن (9) ليست المرأة كأداة في البيت يتخذها الرجل لتنفيذ أوامره بل لها من الحقوق مثل ما عليها ولذا قال ابن عباس أحب أن أتزين لامرأتي كما أحب أن تتزين لي. للزوج إمرة عليها إلا في الدعاء إلى الفراش ومنعها من خروج فلو أمرها بغير ذلك لم تجبر على الامتثال.

الجواب عن (10) متى كانت المرأة رشيدة كان لها حق التصرف في مالها بالاتجار ونحوه ولا ولاية للزوج عليها في ذلك وقد تقدم ما يشير إلى هذا في الجواب عن السؤال الأول.

الجواب عن (11) لا تكون المرأة كالرجل تصلح لجميع الوظائف فلا تصلح للإمارة لقصورها عن التدبير الذي يقتضيه الملك ولان ذلك يؤدي إلى إهمال ما هو المقصود منها وهو الولادة والاشتغال بتربية الولد والقيام بشؤون المنزل وغير ذلك نعم جوز أبو حنيفة لها أن تلي القضاء ولكن لا تقيم الحدود والقصاص لأن ضعف فؤادها ربما يبعث فيها عطفا وحنانة على المجرم تؤدي إلى أن تعفو عنه وتعطل الحد وأما الشهادة فإنها أهل فيقبل قولها وحدها في مسائل كالبكارة والحمل وما لا يطلع عليه إلا النساء ولا يقبل إلا إذا انضم إليها الرجل في مسائل أخرى.

الجواب عن (12) وأما ما يتعلق بالنظر إليها وسماع صوتها فالمحرر أن الوجه ليس بعورة يحل النظر إليه لمن لا يخشى الافتتان وقال القهستانى تمنع الشابة في عصرنا من كشف وجهها لانتشار الفساد والحجاب ادعى إلى العفة وآمن عليها من أن تنظر إليها العين الفاجرة وإما صوتها فقيل عورة وهو ضعيف وإنما العورة تمطيط الصوت وترقيقه بكيفية تستهوي الرجل.

جـــواب

الأستاذ سيدي عثمان بن الخوجة

الجواب عن (1) المرأة إن كانت غير بالغة لوليها أن يزوجها بمن شاء فإذا بلغت ثبت لها الخيار إن شاءت أقرت فعل الولي وان شاءت فسخت هذا إذا لم يكن الولي أبا أو جدا لها أما في الأب والجد فلا خيار لها وان كانت بالغة فلا ولاية عليها لأحد ولو كان أبا لها

ولها الحق في أن تختار من الأزواج من شاءت نعم لوليها حق الاعتراض بطلب الفسخ ان تزوجت بغير كفء.

الجواب عن (2) إذا ظهر عيب بأحد الزوجين بعد البناء ليس لأحدهما طلب الفسخ بسبب ذلك العيب.

الجواب عن (3) الغيبة لا تبيح التفريق ولو مع عدم الإنفاق حتى يموت غالب أتراب الزوج.

الجواب عن (4) متى تلفظ الزوج بصيغة الطلاق وقع الطلاق من غير نظر إلى الحالة التي عليها الزوج اللهم إلا إذا كان نائما أو صبيا أو مجنونا فلا يعتبر طلاقهم.

الجواب عن (5) ليس للمرأة ضمان فيها أعطيه الزوج من حق الطلاق بل هو حق من حقوقه يوقعه متى شاء.

الجواب عن (6) ليس للمرأة أن تقوم بدعوى عدم التناسب بينها وبين الزوج في الروح والأخلاق وتطلب الفرقة بسبب ذلك بعدما علمنا أنها مخيرة في اقتناء الأزواج من غير سيطرة لأحد عليها.

الجواب عن (7) ليس للمرأة حق طلب اللعان بل هو من خصائص الرجل وهذا الامتياز مبنى على اختصاص الرجل ببضع زوجته بخلافها فإنها ليست مختصة ببضعه بدليل انه يعدد الأزواج إلى الأربع ويتسرى بالإماء بما لا حد له.

الجواب عن (8) إن المتزوج الذي يضمر في نفسه ما ذكر في السؤال لنا فيه جهتان جهة قضائية وجهة أخلاقية. فأما من الجهة القضائية فالعقد صحيح نافذ تنبني عليه أحكامه من ثبوت نسب الأولاد وجريان التوارث بين الزوجين وغير ذلك من أحكام الأنكحة الصحيحة فلا يمنع سوء النية من صحة العقد قضاء. وأما من الجهة الأخلاقية فان الإنسان متى كان مضمرا للخير بحسب اعتقاده كان مأجورا ومتى كان مضمرا للشر بحسب اعتقاده كان

مأزورا وا يجازي كلا على ما نوى جزاء وفاقا. فالجهة القضائية تنظر إلى ما يجري بين الناس بحسب ظاهره لترتب عليه الأحكام الدنياوية التي ترجع إلى المنع والإلزام. والجهة الأخلاقية تنظر إلى ما يجري بين الناس بحسب باطنه لترتب عليه الأحكام الأخروية التي ترجع إلى الثواب والعقاب فمعتمد الجهة القضائية الشروط والأركان وجودا وعدما ومعتمد الجهة الأخلاقية النية خيرا وشرا.

الجواب عن (9) المرأة من الوجهة الأخلاقية شريكة للزوج في الرأي والتدبير والتعاون على إصلاح شؤونها وأما من الوجهة القضائية فليس لها من حق على الزوج بعد استيفائها لحقوقها من النفقة واللباس والسكنى والمبيت وهي مأمورة له فيما يجب عليها من حقوق الزوجية لا غير وليس له أن يستعملها حسب إرادته في غير ما ذكر.

الجواب عن (10) المرأة معتبرة في المجتمع البشري كسائر أفراده لها ما لسائر الناس وعليها ما عليهم إلا أنها لا تتقدم في إمامة الصلاة أصلا لا لنقص في إنسانيتها وإنما هو بالنظر إلى ذلك الموقف مقتض لتفرغ القلب وإخلاصه إلى المولى سبحانه وتعالى بإظهار العبودية والانقياد فمنع الشارع المرأة من أن تكون إماما وذلك لما فطرت عليه النفوس البشرية من الالتفاف إلى المرأة بوجه خاص يفوت الغرض المقصود من العبادة وهو تفرغ القلب وليس في وسع الإنسان وان بلغ ما بلغ من الكمال أن يعارض فطرته وطبيعته ومن ثم "أي أنها كسائر أفراد الناس" جاز لها أن تلي القضاء وينفذ حكمها لأن موقف القاضي اجتماعي محض بمعنى انه راجع إلى نظام الهيئة الاجتماعية لا لخضوع القلب وتوجهه نحو الخالق وإذا جاز لها أن تلي القضاء جاز لها أن تلي غيره من سائر المناصب عند توفر الكفاءة.

الجواب عن (11) المرأة حرة في كسبها تتصرف في مالها كيف شاءت وعلى وجه أرادت متى كانت بالغة رشيدة وليس للزوج عليها سيطرة ما فهي مساوية له في سائر أنواع التصرف فكما أنه لا يتوقف على إرادتها كذلك هي لا تتوقف على إرادته.

الجواب عن (12) أن الذي نص عليه الفقهاء في فصل النظر واللمس من كتاب الكراهة والاستحسان هو أن الرجل لا ينظر إلى غير وجه الحرة وكفيها ومن خاف الفتنة فما عليه إلا أن يغض بصره قال تعالى "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم" الآية هذا حكم المسألة من الوجهة الفقهية وأما تحليلها من حيث الأخلاق والآداب العامة وبيان المعاني التي أشارت إليها النصوص الواردة في هذا الغرض فان الإفهام اضطربت في ذلك فمن ثم رأيت أن أجيب عن هذا السؤال من هذه الجهة أيضا بما فيه نوع تفصيل :

لا شك أن المرأة كالرجل لا فرق بينهما من حيث أن كلا منهما مضطر إلى مد البصر واستنشاق الهواء والتنقل من مكان إلى آخر والسفر لقضاء المآرب أو الإطلاع على صفات الكون وتنزيه النفس بشرط أمن التعدي على كرامتها وهذا القدر متفق عليه بين جميع العقلاء لا فرق بين من يدين بدين الإسلام وغيره وليس لنا دين من الأديان يجعل المرأة دون الرجل في شيء من ذلك لكن بم أن الدين الإسلامي جاء مؤيدا ومقررا لما اتفق عليه جميع العقلاء من أهل المدنيات وهو المحافظة على الآداب العامة والتباعد من هتك ستار الحياء أوجب على المرأة حال بروزها بين العموم أن تستتر من جسدها ما يستلفت أنظار الرجال إليها بوجه خاص ولا ضرورة تدعو إلى كشفه وذلك كالصدر والمعصم والساق وبالجملة ماعدى الوجه والكفين والقدمين حيث لا ضرورة تدعو إلى كشف غير ما ذكر وقد اتفق العقلاء من أهل المدنيات على كشف غير ما استثنى مخل بالمحافظة على الآداب العامة ومن لم يكن من أهل الدين الإسلامي يعترف بان ما يفعله المتبرجات من نسائهم إنما هو من أنواع التهتك وصنوف الخلاعة.

ثم لما كانت مبادئ الدين الإسلامي ما علم آنفا منع المرأة أيضا من أن تظهر بين العموم بادية الزينة متجملة بما تستميل به القلوب مثل تكحيل العينين وتزجيج الحواجب واستعمال الطيب وما أشبه ذلك من مثيرات الشهوة الطبيعية ولا يخفى أن ظهور المرأة بين الرجال بهذا المظهر لا يرتضيه أهل العقول السليمة لا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم فمن ثم كانت تعاليم الدين في هذا الغرض مؤيدة لما اتفق عليه العقلاء من أهل المدنيات.

إن تأييد الدين لما ذكر نزداد به يقينا بأنه ليس مقتصرا على التوحيد والعبادات بل هو ملتفت نحو النظام الدنيوي الاجتماعي حاث على المحافظة على الآداب العامة بوجه

خاص سالك مسلك التوسط والاعتدال في جميع إجراءاته فالمرأة مثلا لم يعطها حرية تبلغ بها حد التهتك والتبرج بين العموم ولم يسلب عنها حقوقها الحيوية بحيث يذرها موؤودة وهي بقيد الحياة ولا شك أن هذا القدر يقبله جميع العقلاء بسعة صدر وكل اطمئنان.

إن ما ينسبونه إلى الدين الإسلامي من إرهاق المرأة بستر وجهها بين العموم تقول عليه وشرع لما لا يأذن به ا منشؤه اندفاع بعض من المفسرين والفقهاء وراء تأثير القوميات والأوساط التي ينشؤون بها حتى اعتقدوا أن ستر المرأة وجهها بين العموم من الواجبات الدينية واخترعوا لهذه العادة المحضة اسما مفخما سموه بالحجاب ونسبوا بعض أي الكتاب إليه إذ يقولون كان كذا قبل نزول آية الحجاب بحيث أن الواقف على هذه الكلمات ينتقش في نفسه أن إرهاق المرأة بستر وجهها مما نص عليه القرآن بالصراحة ولشدة ما انطبعت نفوسهم بتأثير العادات القومية اقتحموا تفسير آي الكتاب العزيز بوجوه طبق ما يزعمون فحرفوا الكلام عن مواضعه وأرهقوا فصيح الآيات بما أرهقوا به وجوه الغانيات فمن مقدر لمضاف لا يقتضيه نظام الكلام إلى مخرج للفظ عن مدلوله اللغوي وهكذا فخبطوا خبط عشواء وركبوا متن عمياء والانكى من هذا أن سموا قتلهم للروح القرآني دينا ولكن سبق الوعد بحفظه وما قتلوه يقينا.

ثم لما كان من الأمر ما علم وجب التعرض لبيان معاني الآيات التي أرهقت بما لا تطيقه, قال تعالى(وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن. الآية), الخمار لغة ثوب تضعه المرأة على رأسها كالعمامة بالنسبة للرجل والجيب شق في أعلى القميص ينفتح على النحر فمعنى الآية حينئذ أمرهن وقت البروز بين العموم بستر نحورهن وأعلى صدورهن لأن كشف ما ذكر بين عموم الناس زيادة على كونه لا تدعو إليه الضرورة مخل بصون الآداب العامة ومستلفت أنظار الرجال إليهن بوجه خاص فمن فهم أن الخمار اسم لما يغطى به الوجه فقد أخطأ لأن غطاء الوجه يسمى برقعا فلو أريد ستر الوجه لقيل وليضربن ببراقعهن على وجوههن.

"ولا يبدين زينتهن" الآية الزينة أجلى من أن نعرف والمرأة منهية عن أن تظهر بها بين العموم إلا ما كان ظاهرا لا يستلفت النظر بوجه خاص مثل نعل جديد ورداء حرير فان الشرع أرقى من أن يلزم المرأة عند البروز بلبس نعل. مرقوع ورداء رث بل منعها من

إبداء الزينة الخفية المستميلة للقلوب واستثنى من كان التزين عادة من أجله وهو البعل ومن في إخفاء الزينة عنه تحريج للمرأة بسبب ضرورة المساكنة وارتباط المصالح وهو من عداه من المذكور في الآية فمن قدر مضافا في نظم الكلام وصير المعنى ولا يبدين محل زينتهن وهو الوجه وما شاكله فقد ابعد لأن تقدير المضاف لا يلتجأ إليه إلا عند الاضطرار لتصحيح المعنى أو قيام قرينة تدل عليه ولا يخفى انتفاء الأمرين هنا ويا ليت شعري كيف يفعل في الزينة المذكورة في آخر الآية عند قوله تعالى ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن فهل يقدر المضاف مرة أخرى ويقتحم التحريف وإفساد المعنى أو يبقيها على معناها ويمزق الآية حسبما يهواه.

"وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب" سوق الآية للإعلام بان من أراد سؤال شيء من أزواج النبيء(صلى ا عليه وسلم) ليس له أن يلج عليهن في بيوتهن إذ لا يخفى أن المرأة في بيتها قد تكون كاشفة عن شيء من بدنها أو مشتغلة بتزيين وجهها أو ما أشبه ذلك مما تفعله المرأة في خلوتها فيقبح بالرجل أن يلج عليها في حالة لا ترضى أن يراها الأجنبي ملتبسة بها فأمر الرجل إذا أراد سؤال متاع بان يقف خلف الباب أو الحائط أو ما شابه ذلك مما يكون حاجبا لها عنه حتى لا يخجلها فالأمر وإن ورد في أزواج النبيء غير مختص بهن لاطراد العلة كما لا يخفى فمن أراد أن يأخذ ستر الوجه بين العموم من هذه الآية فقد تكلف شططا فقد ظهر مما تقدم بسطه أن ما هو جار بين بعض الناس من حمل المرأة على ستر وجهها بين العموم أمر عادى محض وقومي صرف لا علاقة له بالدين أصلا ولا نقصد بهذا أن نحرض الناس على ترك عادتهم وتبديل قوميتهم كلا وإنما الذي نقصده أن نحط عن كاهل الدين ما أثقلوه به غلطا واشتباها بسبب الاندفاع وراء التأثيرات القومية ومن أغرب ما يسمع أن بعض الفقهاء بلغ به التطرف في هذا المقام حتى منع المرأة من الكلام بين العموم وادعى أن صوتها عورة يجب عليها ستره بين الناس ولو نظر في قوله تعالى "فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا" لقصر من غلوائه وعلم أن النهي عن التليين والخضوع لان ذلك يستميل القلب إليها فنهيت عن ذلك وأمرت بأن تسلك المسلك المتعارف بين الناس بحيث تكون بعيدة عن مظان الشبهات قال تعالى "وقلن قولا معروفا" وظاهر أن

الأمر هنا للإباحة فالقرآن مصرح بإباحة القول المعروف لهن فالنص وان ورد في أزواج النبيء فالحكم يتناول غيرهن لاطراد العلة كما لا يخفى.

جـ ـ واب

صاحب الفضيلة سيدي عبد العزيز جعيط

الجواب عن (1) متى كانت المرأة غير ذات أب فهي التي لها الحق في اختيار زوج ويتعين على وليها الإجابة لمن عينته من الأكفاء وأما ذات الأب فالبكر والصغيرة يعتبر فيهما اختيار الأب وغيرهما العبرة باختيارها.

الجواب عن (2) يفرق بين عيب الزوجة وعيب الزوج فحدوث العيب بالزوجة بعد العقد عليها يعتبر مصيبة نزلت بالزوج وان لم يحصل البناء وحدوث العيب بالزوج يوجب الخيار للزوجة مطلقا إذا كان العيب الجنون أو الجذام أو البرص أما إذا كان العيب داء الفرج فان حصل قبل الوطء كان للزوجة الخيار وان حصل بعد الوطء ولو مرة كان مصيبة نزلت بالزوجة إلا إذا تسبب الزوج في ذلك فيكون لها حق الخيار حينئذ.

الجواب عن (3) الغيبة الطويلة المتلفة لمتعة الزوجة بان كانت أكثر من ثلاث سنين تعطي حق الخيار للمرأة في الطلاق بعد الرفع للحاكم ومكاتبة الغائب المعلوم موضعه إن كانت تبلغه المكاتبة بان يقدم أو يرحل إليه امرأته أو تطلق عليه كما كتب بذلك عمر بن عبد العزيز لقوم غابوا بخرسان فان لم تبلغه المكاتبة فالذي اختاره جمع من المتقدمين والمتأخرين طلاقها عليه إذا اشتكت الضرر بترك الوطء وخوف الزنى لأنه أمر لا يعلم إلا منها وهذا كله في الغيب غير المفقودين أما المفقود المنقطع خبره فحكمه إذا كان فقده بأرض الكفر في غير حرب أن تطلق عليه بالفور إذا لم يترك لها نفقة فان ترك لها نفقة لزمها البقاء لمدة التعمير وإذا كان فقده بأرض الإسلام في غير حرب فبعد بحث الحاكم عنه وعدم معرفة موضعه يضرب لها أجلا قدره أربع سنين وبعد انقضاء الأجل تعتد الزوجة عدة وفاة وتحل للأزواج وضرب هذا الأجل وقع من الخليفة عمر رضي ا عنه

ووافقت الصحابة على ذلك وأما المفقود في الحرب فان كان الحرب بين المسلمين والكفار فقيل لا تتزوج زوجته إلا بعد مضي مدة التعمير وقيل يضرب الحاكم عاما من حين اليأس للمفقود ثم تعتد زوجته عدة وفاة وتحل للأزواج وان كان الحرب بين المسلمين فقيل يتلوم الحاكم للزوجة باجتهاده فيما قرب من الديار بعد انصراف من انصرف وانهزام من انهزم ثم تعتد وتتزوج وفيما بعد ينتظر سنة وقيل فيما بعد يتربص أربع سنين وقيل يضرب لامرأته بقدر ما يستقصى أمره ويستبرأ خبره وليس لذلك حد معلوم.

الجواب عن (4) يمضي الطلاق بمجرد التلفظ به وان نشأ عن حدة غضب خلافا للحنفية ويمضي الطلاق المعلق على شيء بوقوع المعلق عليه ولا يعتبر في ذلك استحالة العشرة بين الزوجين.

الجواب عن (5) ليس للمرأة ضمان مادي فيما أعطي الرجل من حق الطلاق وإنما لها ضمان معنوي وهو وقايتها من التعاسة التي تنتشر بإرغام الزوج على إمساكها لها والطلاق بيد الرجل يوقعه على الزوجة متى شاء.

الجواب عن (6) إذا أثبتت الزوجة لدى القضاء عدم التناسب بينها وبين زوجها في الأخلاق والرغبات فلا تجاب إلى طلب الفراق وإنما لها ذلك إذا أثبتت إضراره بها.

الجواب عن (7) ليس للمرأة أن تلاعن الرجل في زناه بخلاف العكس والمدرك في ذلك ان زناها يعود عليه بالمضرة إذ يتوقع منه دخول أجنبي عنه في نسبه, أما زنى الزوج فلا يتوقع منه إدخال ذلك الضرر عليها.

الجواب عن (8) يجوز أن يضمر الرجل في نفسه نية الطلاق عند عقد النكاح ويصح ذلك النكاح.

الجواب عن (9) المرأة راعية في بيت زوجها فعليها أن تقوم بهذا الواجب حتى تكفيه مؤنة التدبير في داخل المنزل فيتفرغ لبذل مجهوداته فيما يتعلق بشؤون الحياة خارج المنزل وبهذا تتحقق المشاركة بينهما والتعاون على إصلاح شؤونهما وهو من أعظم

المقاصد في النكاح وإذا أمر الزوج زوجته شيء مما هو داخل المنزل حكمت العادة فان كانت تقتضي قيام الزوجات به أجبرت عليه والا فلا ولاستناد هذا الفصل للعادة يختلف الحكم بين نساء البوادي ونساء الحواضر كما يختلف بالنسبة لأهل الشرف وبالنسبة للسوقة.

الجواب عن (10) للمرأة الحرية التامة في التصرف في مالها بغير التبرع إذا كانت رشيدة وليس للزوج نظر في ذلك وأما التبرع منها فللزوج النظر فيما زاد على الثلث فله ان يرد ما فعلته.

الجواب عن (11) عن صريح المذهب منع إمامة المرأة وولايتها القضاء.

الجواب عن(12) يجب بالنسبة للأجانب غير المحارم ستر جميع بدنها ما عدا الوجه والكفين ويجب عليها ستر الوجه أيضا إذا خشي منها الفتنة.

جواب

صاحب الفضيلة سيدي الطاهر بن عاشور

الجواب عن (1) إن للمرأة حق الرضا بمن تتزوجه وليس لوليها أن يجبرها على زوج لا ترضى به الا الأب في خصوص بناته الإبكار فان له حق الجبر في نظر المذهب المالكي ما لم يكن في جبره إياها ضرر عليها كما هو مفصل في الفقه.

الجواب عن (2) إن العيوب الموجبة للفسخ وهي المذكورة في كتب الفقه إن حلت بالزوج كان للزوجة الخيار بين البقاء في العصمة وبين طلب الطلاق بعد التأجيل فيما يرجى برؤه منه مطلقا سواء كان العيب قديما أو حادثا وأما إن حل العيب بالزوجة وكان العيب قديما قبل العقد فهو يوجب للزوج الخيار بين الرضا وبين الطلاق مع الرجوع بالصداق على ولي المراة الأقرب إذا كان عالما بعيبها وكتمه أو على المرأة إن لم يكن وليها قريبا لها بحيث يعلم حالها ولا يكون للمرأة حينئذ إلا ربع دينار إن بني بها.

الجواب عن (3) إن الغائب في سفر لا تطلق عليه امرأته إذا كان معلوم المكان مادام مجريا عليها النفقة إلا إذا شرط لها انه إن غاب عنها فقد جعل لها طلاق نفسها فحينئذ يكون لها حق تطليق نفسها وكذلك إذا طالت غيبته وتضررت منها المرأة وقدر ذلك بسنة على ظاهر المدونة فان تضررت من ذلك كتب إليه الحاكم بان يقدم أو يرحل زوجه ويتلوم له بالاجتهاد ثم يطلق عليه وكذلك إذا تعذرت مكاتبته ولم يكن له عذر في التأخر عن القدوم من مرض أو اعتقال فان كان الزوج غير معلوم المكان وهو المفقود فان كان له مال تجري منه نفقة زوجه فلا تطلق عليه إلا بعد أربع سنين في المفقود ببلاد الإسلام، والى أن يمضي عليه أمد التعمير وهو ما لا يعيش إلى مثله ذلك المفقود في مفقود أرض الحرب والى أن يمضي عليه عام في مفقود أرض الواقعة بين المسلمين.

الجواب عن (4) إن الطلاق يمضي بصدور صيغته بتنجيز أو تعليق إن حصل المعلق عليه ولو في حال غضب ولا يلزم طلاق المجنون ولا الذي يهذي بحمى أو أمراض الصرع ومن بلغ إلى حد ذهب معه تمييزه.

الجواب عن (5) انه لا ضمان على الرجل في إيقاعه الطلاق على امرأته لأن عصمة الزوجية مظنة الرغبة في دوام المعاشرة فالزوج محمول على انه ما طلق إلا حين لم يجد سبيلا للمعاشرة والأحكام في مثل هذا منوطة بالمظنة ومشروعية الطلاق روعي فيها استراحة الزوجين من معاشرة غير هنيئة. قال تعالى "وان يتفرقا يغن ا كلا من سعته" وقال "إلا أن يخافا إلا يقيما حدود ا ".

الجواب عن (6) إن عدم التناسب إذا أدى إلى سوء المعاشرة بين الزوجين ولم يقع الوفاق بينهما وخيف تجدد الشقاق فقد شرع ا التحكيم بينهما فقال "وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق ا بينهما" واستحسن الفقهاء أن يقدم بين يدي ذلك وضعهما بين قوم صالحين أمناء لينظروا الظالم منهما، ثم يقع التحكيم بعد ذلك إن وقع اليأس من الإصلاح.

الجواب عن (7) إن المرأة ليس لها حق اللعان إذا رأت زنى زوجها لأن علة مشروعية اللعان لنفي النسب اللاحق بالزوج الذي رأى زوجته وهذه العلة مفقودة في رؤية المرأة زوجها يزني إذ لا يلحقها شيء من ذلك ولكن حكمها في القيام بذلك حكم المحتسب من المسلمين وأما حلف المرأة فلدرء الحد عنها الثابت بحلف الزوج وقد أشار القرآن إلى ذلك وجعل صيغة إيمان المرأة في اللعان على تكذيب من اتهمها.

الجواب عن (8) يظهر أن السائل عنى بسؤاله أن يتزوج الرجل المرأة مضمرا تطليقها إلى أجل فهذا إن وقع مضمرا في النفس دون شرط بين الزوجين كان صحيحا قال مالك رحمه ا وليس من أخلاق الناس وان كان شرطا فهو نكاح المتعة وهو باطل ويفسخ ولو بعد البناء باتفاق علماء السنة.

الجواب عن (9) إن المرأة رفيقة للرجل ولذلك سمي كلاهما زوجا لأنه شفع للآخر وهي حليلته في البيت وكلاهما مأمور بحسن معاشرة الآخر وبينهما حقوق مشتركة فللرجل على المرأة حقوق وللمرأة عليه حقوق وقد أشار إلى ذلك القرآن المجيد في قوله تعالى " ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة." وبيان هذين الحقين مفصل في كتب الفقه فمن امتنع منهما من الوفاء بما عليه من الحقوق أجبر على ذلك سواء في ذلك الرجل والمرأة.

الجواب عن (10) إن تصرف المرأة في مالها كتصرف الرجل فان كانت رشيدة فلها التصرف في مالها بالبيع والشراء بما شاءت إلا أنها إذا تبرعت بما زاد على ثلث مالها كان لزوجها الرد وليس للزوج ولاية عليها في مالها غير ذلك.

الجواب عن (11) إن اعتبار المرأة في المجتمع الإسلامي كاعتبار الرجل على الوجه الذي لا يخرجها عن أحكام الإسلام وآدابه الخاصة بالنساء دون الأحكام الخاصة بالرجال قال تعالى " ولا تتمنوا ما فضل ا به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن" وتتعلم ويؤخذ عنها الحديث إذا اتصفت بالعدالة وتشهد في الأموال مع امرأة أخرى فتكون شهادة المرأتين كشهادة رجل في الأموال وتشهد فيما لا

يطلع عليه الرجال من أحوال النساء فتكون شهادتها في ذلك كشهادة الرجل ويوجهها الحاكم في عيوب النساء وفي الحمل والرضاع ونحو وذلك وتقوم بتمريض المرضى ومداواة الجرحى في الحرب وتتولى من الولايات الحسبه ونحوها مما ليس فيه حكم بين الناس وقد أولى عمر بن الخطاب رضي ا عنه أم الشفاء الحسبه ولا تولى الخلافة ولا الملك ولا الإمارة ولا قيادة الجيش عند جمهور علماء الإسلام خلافا للشيعة ولا تولى القضاء عند الجمهور وقال أبو حنيفة تقضي المراة فيما تشهد فيه. ولا تولى إمامة الصلاة في مشهور مذهب مالك خلافا لرواية ابن ايمن أنها تؤم النساء خاصة وهو أيضا قول الشافعي وجمهور فقهاء الإسلام.

الجواب عن (12) الجواب أن الذي يجب ستره من المراة الحرة هو ما بين السرة والركبة عن غير الزوج وماعدا الوجه والأطراف عن المحارم والمراد بالأطراف الذراع والشعر وما فوق النحر ويجوز لها أن تظهر لأبيها ما لا تظهره لغيره مما عدا العورة المغلظة. وكذلك لابنها ولا يجب عليها ستر وجهها ولا كفيها عن أحد من الناس . ففي الموطأ قال مالك لا باس أن تأكل المرأة مع غير ذي محرم على الوجه الذي يعرف للمرأة أن تأكل به وهذا يقتضي إبداء وجهها ويديها للأجنبي فوجه المراة عند مالك وغيره من العلماء ليس بعورة واستدلوا على هذا بقوله تعالى " قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم" وقوله "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن". وإنما يستحب للمرأة ستر وجهها كما قاله عياض ويحرم على الرجل النظر لوجه المراة لريبة أو تصد فاسد واختلف في ستر قدميها على قولين.

هذا وقد تفاوتت عصور المسلمين وأقطارهم في كيفية ما أبيح لهم من احتجاب المراة تفاوتا له مزيد مناسبة لأ حول الآداب والمعارف الغالبة في عامتهم وفي نسائهم وله مزيد تأثر بالحوادث الحادثة من اعتداء أهل الدعارة والوقاحة على الحرمات فيجب أن يكون حال الآداب والتربية في بلاد الإسلام هو مقياس هذه الأحكام.

جــواب

صاحب الفضيلة سيدي بلحسن النجار

الجواب عن (1) الحق للمرأة في اختيار الزوج إذا رغبت في كفء وقال مالك والشافعي إلا إذا كانت ذات أب وهي بكر أو دون البلوغ فان الاختيار لأبيها ويندب له استيمارها فان رغبت في شخص ورغب أبوها في غيره فالكلمة الأخيرة لأبيها ففي صحيح مسلم الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها وفي سنن ابن ماجة أن فتاة جاءت إلى رسول ا صلى ا عليه وسلم فقالت إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته قال فجعل الأمر إليها فقالت قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء.

الجواب عن (2) ظهور العيب السابق على العقد بأحد الزوجين يوجب للآخر حق الخيار في التمادي على الزوجية أو الرد أما طرو الجنون والبرص والجذام بعد العقد فيوجب للزوجة وحدها حق طلب الفراق على تفصيل للفقهاء فان كان الطارئ بالزوج يمنع الاستمتاع فهو مصيبة حلت.

الجواب عن (3) الغائب إما مفقود وإما أسير وإما غيرهما والمفقود إما مفقود في غير أرض الإسلام في حرب أو غيره وحكمه أن امرأته لا تتزوج إلا بعد انقضاء أمد التعمير والحكم بموته وإما المفقود في أرض الإسلام في غير فتنة فحكمه أن يضرب لزوجته أجل أربع سنين بعد العجز عن خبره وان كان في فتنة فان لم تبعد أماكن الملحمة فحكمه حكم من مات حاضرا بعد التلوم له بقدر انصراف من انصرف وانهزام من انهزم ثم تعتد زوجته وتتزوج وان بعدت أماكن الملحمة انتظرت زوجته سنة وهذا إذا رآه في المعركة من تقبل شهادته وأما الأسير فتنتظر زوجته قدومه إلى أن يموت حقيقة أو حكما وأما الغائب المعلوم الموضع فمشهور مذهب مالك انه إن تبين قصده الإضرار بها بترك

الاستمتاع فانه يكتب إليه إما أن يقدم وينقل زوجته إليه أو يطلق فان أبى ضرب له أجل أربعة أشهر ثم تطلق عليه وان لم يتبين قصد الإضرار فلا طلاق وأفتى بعضهم بان مجرد حصول التضرر لها بالترك يجعل لها حق الفراق فيكاتب إن علم موضعه ثم يتلوم له بالاجتهاد ثم تطلق نفسها.

الجواب عن (4) يمضي الطلاق بمجرد تلفظه بصيغة الطلاق الدالة عليه وعلى قصده لغة أو عرفا أو نواه بأي لفظ على تفصيل للفقهاء ولو تلفظ به في حالة غضبه وخالف في ذلك ابن قيم الجوزية وقال بعدم لزومه للغضبان ولا فرق في ذلك بين إنشاء الطلاق تنجيزا أو تعليقه خلافا لابن تيمية وابن قيم الجوزية حيث فرقا بين أن يعلق الطلاق على الشرط لا يقصد بذلك إلا الحظر والمنع فانه يجزيه فيه كفارة يمين أن حنث وبين أن يريد الجزاء بتعليقه فتطلق كره الشرط أم لا.

الجواب عن (5) حق الطلاق بيد الرجل وهو مكفول بما دلت عليه نصوص الشريعة من بغض الطلاق في حديث أبغض الحلال إلى ا الطلاق وان اللائق أن يوقعه بحكمه فيما يستحسن من مواقعه قال تعالى: " وان يتفرقا يغن ا كلا من سعته" وقال سبحانه " فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" مع ما شرع من تمتيع الزوجة عند فراقها بجبر خاطرها قال تعالى "ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره", كل ذلك يرشدنا إلى طلب لزوم الاعتدال في الطلاق والتصرف فيه بحكمه.

الجواب عن (6) إن كان المقصود من هذا السؤال هو قيام الزوجة بدعوى سوء المعاشرة فقد تكفل الشارع ببيان حكمه وهو أن ينظر لهما بالتوفيق والإصلاح فان اشتد النزاع بينهما واشتبه الظالم بالمظلوم يصار إلى بعث الحكمين قال تعالى "وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق ا بينهما".

الجواب عن (7) ليس لها أن تلاعن لان اللعان شرع لنفي نسب الحمل الظاهر أو المتوقع فإذا خشي الزوج ذلك لاعن لنفيه عن نسبه وهذا منتف من جانب المراة لأنه إذا ظهر حمل بالتي زنى بها زوجها لا يلتحق بها.

الجواب عن (8) لو أضمر الزوج نية الطلاق عند العقد لم يفسد لكن قال مالك ليس من أخلاق الناس.

الجواب عن (9) المرأة في بيت زوجها رفيق يعمل معه ففي صحيح البخاري "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته والأمير راع والرجل راع على أهل بيته والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" وللمرأة من الحقوق بقدر ما عليها نعم إن الرجل له في بيته الزعامة بما أعطيه من القوة الخلقية واستنباط الحيلة فيذود عن أهله ويحمي حقيقته قال تعالى "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة" تلك هي درجة الحفظ والدفاع والسعي والإنفاق من ذات يده قال تعالى "الرجال قوامون على النساء بما فضل ا بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" وبهذا التعاضد والتشارك في العمل: كل يقوم بدوره على حسب ماهيأته له الطبيعة والميزات الخلقية. كانت صلة الزوجية امتن صلة اجتماعية تتكون منها صلة البنوة فهي حرية بالرعاية والاحترام قال تعالى "وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل ا فيه خيرا كثيرا" وورد في نصوص الشريعة أمر المراة وتحريضها على طاعة زوجها لكن في دائرة الحقوق من غير أن تطلق يده عليها ويستبد بها كيف شاء ففي سنن ابن ماجه "لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لغير ا لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها والذي نفس محمد بيده لا تؤدي المراة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها" وقد أرشد ا تعالى الآباء إلى مشاورة الأمهات في مدة رضاع ابنهما قال تعالى "فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما" فلم يجعل الرجل مستبدا على المراة في ذلك بل لا يصدر إلا عن اتفاق بينهما بعد الشورى ونظائره مثله وفي صحيح مسلم أن أسماء بنت يزيد الأنصارية أتت النبي صلى ا عليه وسلم وهو بين أصحابه فقالت بأبي وأمي أنت يا رسول ا أنا وافدة النساء إليك إن ا عز وجل بعثك إلى الرجال والنساء كافة فآمنا بك وبإلهك أنا معشر النساء محصورات مقصورات قواعد بيوتكم وحاملات أولادكم وإنكم معاشر الرجال فضلتم علينا بالجمع والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز والحج وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل ا عز وجل وان أحدكم إذا خرج حاجا أو معتمرا أو مجاهدا حفظنا لكم أموالكم وغزلنا أثوابكم وربينا لكم أولادكم افنشارككم في هذا الأجر

والخير فالتفت النبيء صلى ا عليه وسلم إلى أصحابه بوجهه كله ثم قال هل سمعتم مسألة امرأة قط أحسن من مسألتها في أمر دينها من هذه فقالوا يا رسول ا ما ظننا ان امرأة تهتدي إلى مثل هذا فالتفت النبي صلى ا عليه وسلم إليها فقال: افهمي أيتها المرأة وأعلمي من خلفك من النساء أن حسن تبعل المرأة لزوجها وطلبها مرضاته وإتباعه موافقته يعدل ذلك كله.

الجواب عن (10) للمرأة الحرية المطلقة في التصرف في مالها فلها الملك والبيع والشراء والوصية والوكالة والتجارة مستقلة في كسبها ومواردها وسائر عقود المعاوضات من غير إشراف لزوجها عليها ولا تأثير لعقد الزوجية على مالها بحيث لا تكون بحال مكفولة لتصرفات زوجها المالية ولها الهبة والتحبيس والصدقة وسائر التبرعات المعتدلة التى لا تخرج عن حد الاقتصاد وحسن التصرف إلى جانب الإسراف والتبذير بحيث لا تتجاوز في ذلك الثلث والثلث كما في الحديث الصحيح كثير فان تجاوزت الثلث والثلث فلا يمضي ذلك إلا بموافقة زوجها التي هي في الحقيقة نظر لها بالمصلحة وتشاور على قاعدة حفظ مالها وصونه عن التبذير وليس للزوج ولاية عليها.
في غير ذلك ولا تفويض في مالها ولا يمضي فعله في حقها إلا بتوكيل منها تسنده إليه عن رضاها واختيارها ولها أن توكل غيره من تختاره ولا مقال له في ذلك.

الجواب عن(11) المرأة نصف الإنسان يتوقف ظهور مميزاته على وجودها توقفه على وجود الرجل وهي في الاعتبارات ذات إحساس تام لطيف وأنفة وحنان وشفقة شديدة التأثر سريعة التنفيذ لإرادتها لها في الهيئة الاجتماعية سائر الحقوق التي لا تنافي ميزاتها وقد قال الأئمة الثلاث أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل بصحة إمامتها للنساء في الفرض والنفل وأجاز أبو حنيفة أن تكون قاضيا في الأموال قياسا على شهادتها فيها وقال أبو جعفر الطبري يجوز أن تكون حاكما على الإطلاق في كل شيء لأن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصه الإجماع من الإمامة الكبرى (الخلافة) أما شهادتها فمقبولة بنص الكتاب على تفصيل للفقهاء مبني على شدة الاحتياط في الحقوق نظرا لسرعة تأثرها ولطف عواطفها أما شأنهن في الفتوى فعظيم وقد اشتهر كثير منهن بالاجتهاد والإجادة في الرواية حتى قال الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال بعد

أن خرج فيه أربعة آلاف منهم من المحدثين وما علمت من النساء من اتهمت ولا من تركوها وذكر الحافظ ابن عساكر أن من بين شيوخه بضعا وثمانين من النساء ولأن النساء في عهد النبوة وبعدها يشهدن الخير ومجامع المسلمين ويحضرن الحروب لإسعاف الجرحى وتضميد جراحهم كما نقل ذلك عن أمية بنت قيس الغفارية وأم أيمن مولاة رسول ا صلى ا عليه وسلم والربيع بنت معوذ إلى غيرهن كما حدثنا بذلك صحاح الأخبار وثقات المؤرخين.

الجواب عن (12) يجب على المرأة ستر وجهها وسائر بدنها عن الأجانب منها بحيث لا تظهر منها إلا عيناها قال تعالى: "يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان ا غفورا رحيما" والجلباب ثوب أوسع من الخمار وقيل هو الرداء وادناؤه هو أن تلويه على وجهها حتى لا تظهر منها إلا عين واحدة تبصر منها وقبل حتى لا تظهر إلا عيناها وقوله كذلك "أدنى أن يعرفن فلا يؤذين" أي حتى يميزن عن الإماء اللاتي يمشين حاسرات.

جواب

صاحب الفضيلة سيدي احمد بيرم

الجواب عن (1) لكل منهما حق اختياره في جهة ففيما يرجع للخلق والخلق ونحوهما لها الخيار وفيما يرجع لحفظ مميزاتها وكفاءة الزوج لها يكون للولي الخيار.

الجواب عن (2) لا ترد حرة بعيب مطلقا.

الجواب عن (3) لا طلاق للمرأة غير المجعول لها ذلك بل الطلاق لمن أخذ بالساق.
الجواب عن (4) يمضي بمجرد التلفظ به في غير ما ألغاه الشارع كطلاق الفار.

الجواب عن (5) لها حق الإمتاع المنصوص عليه بآية :"ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف" الآية".

الجواب عن (6) تطلب ما شاءت ان تطلب وتستند لما شاءت ان تستند وا يحكم ما يريد.

الجواب عن (7) إنما يلاعن الرجل بحماية نسبه بخلافها وهو ظاهر.

الجواب عن (8) التوقيت يبطل العقد عندنا قال في الكنز :"وبطل نكاح المتعة والموقت"

الجواب عن (9) الرجال قوامون على النساء فيما يرجع لصحة النظر وحماية الحق واشباه ذلك وأما فيما عداها فهي رفيق مراعى الجانب ولا ولاية للزوج عليها فيما عدى حقوق الزوجي.

الجواب عن (10) الرشيدة مطلقة التصرف في مالها كالزوج من كل وجه.

الجواب عن (11) إن لها المقام الثاني بعد الرجل حيث التعمير منه ومنها الحضن والرعاية ولا اجتماع للنساء في الصلاة حتى تكون الواحدة منهن إمامة. قال الهامدي: "ولا يصلين معا فان جرى توسطت إمامة فقررا" وكذا لا قضاء لها.

الجواب عن (12) يجب سترها كلها في وقت انتشر فيه الفساد حتى الوجه والكفين وتحديد العورة للحرة بكذا وللأمة بكذا منظور فيه لحصة الصلاة وبطلانها حال الانكشاف.

عود إلى الإسلام

خاتمة القسم التشريعي

إذا تأملنا حق التأمل في نصوص الشريعة الإسلامية ومراميها نجد أنها تريد أن تذهب بالمرأة مع الرجل مذهب المساواة في وجوه الحياة. ولقد أدركت من ذلك في الزمن القصير شأوا بعيدا لم تعرف له امرأة ذلك العصر حدا بل ولا معنى فضلا عن أن تطالب به كحق من حقوقها. بل ماتزال امرأتنا إلى اليوم تجهل ما قرر لها او طوي في نصوص الإسلام من كنوز الحرية والحق. بل إن المرأة الأروبية حتى الآن محرومة في قوانين بلادها مما امتازت به المرأة في الإسلام. ولسنا في هذا القول بغافلين عن اعتبار الشريعة الإسلامية لنقصان المرأة في بعض أحوال نزلت فيها عن درجة الرجل. كما لا نغفل أيضا عن عامة الأحوال في جزيرة العرب التي اضطرتها إلى التدرج في تقرير عامة أحكامها. وبالأخص ما كان منها متعلقا بالمرأة التي لم تكن في ذلك العصر شيئا مذكورا حتى عند نفسها.

إن مسألة المرأة إذاك لم تكن من أولى المسائل التي يلزم حلها من كل وجوهها. وهذه هي حقيقة لا غبار عليها فقد كان أول أغراض البعثة النبوية من الوجهة الاجتماعية والسياسية هو إزالة الحروب الداخلية في الجزيرة لتؤسس بذلك الوحدة القومية لبناء الدولة العربية عليها لتمتد في العالم ناشرة ألوية الإسلام مبشرة بحسن مبادئه. وهذا ما مثله لنا التاريخ في جملة حوادثه. فإذا كان الإسلام يهتم بالإصلاح ويحتاط أن لا ينتقض عليه في ذلك الرجال فقد فعل اللازم. إذ هم مصدر القوة والمال لتحقيق غاياته العظيمة. ومع كل هذا الاحتياط في تدريج أحكامه فهو لم يسلم أولا وآخرا من المعارضين الأشداء. فقد صبر النبي عليه السلام على الأذى, وخرج من بلاده في هجرة إلى المدينة فرارا من الخطر الذي داهمه من كفار قريش الذين لم يحتمل طوقهم بادئ الأمر ما جاءهم به النبي الأمين الذي دخل الغار هو وصاحبه أبو بكر الصديق في طريقهما اختفاء ممن يتبعونهما منهم. وما زال النبي العظيم يأخذهم باللين والشدة والترغيب والترهيب حتى أصاب من قلوبهم وتمكن من وضع الأساس في الروح، الأخلاق والعقائد كاملا وصالحا لمن يبني عليه من رجال الإسلام. وهذا فيما أرى هو ما عبر عنه القرآن في الآية الكريمة :"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا".

على أن الإسلام في مراعاته لسنة التدريج لم يتركنا نهيم في الشك ولا أن نفهم انه في جوهره ينحاز لشق الرجال على النساء. وإذا كان لم يبين لنا ذلك واضحا في كل أحكامه المرتبطة بعامة الأحوال إذاك فقد برهن على غرضه الأسمى في اعتبار عباد ا سواء عنده وانه خلقهم سواء في أحسن تقويم وحدد جزاءهم بقدر أعمالهم وأمرهم بالعمل الصالح وجعله شعار فضل بعضهم على بعض عنده دون أن يستثني في ذلك النساء من الرجال كما في الآية :" لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم." والآية: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" والآية :"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند ا أتقاكم".

لكنه لسوء حظ المسلمين –ولا أقول الإسلام- أن غالب علمائهم وفقهائهم لم يراعوا أغراض الإسلام في التدرج بذلك النقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كمالا. بل هم قد أفسحوا لذلك النقص أن يعضم ليتسع الفرق بينهما في الأحكام ويتضخم الخاف بينهما في الحياة. وهنا يظهر جليا أن النفسية التاريخية للعرب وسائر المسلمين في اعتبار المرأة قد تغلبت على ما يريد الإسلام لها من التقدير والعطف. وليست هذه أول مسألة جرى فيها علماء الإسلام على غير ما يريده. ولكي لا نبعد عن الموضوع نقتصر الآن على بيان مسألتي الرق والمرأة :

أما الرق فقد اتسعت رؤوس أموال الاتجار به وانتشرت أسواقه عن ذي قبل حتى بلغ ثمن الجارية الواحدة بالتنافس عليها إلى عشرات الآلاف من الدنانير وتنوعت ضروب الاستماع بالجواري إلى حد الإباحية حتى نافست الحرائر الإماء في الزينة والتبرج وكانت مبارزة بينهما على الرجال بما نشر الفاحشة التي يقصها علينا التاريخ. وقد أعطى أبو عثمان عمروا بن بحر الجاحظ المتوفى سنة 255 في كتابه "القيان" صورة عن حياة القيان في عصره وقبل عصره. فبعد أن ذكر أن حياة القيان كلها خداع للمربوطين بهن من الأصحاب في إظهار حبهن الخالص وسهدهن بالليل حنينا إليهم قال :" وكيف تسلم القينه من الفتنة أو تكون عفيفة وإنما تكتسب الأهواء وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ وهي إنما تنشأ من لدن مولودها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر ا من لهو الحديث، وصنوف اللعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمجان. ومن لا يسمع منه كلمة جد ولا يرجع مه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة".

ثم بعد إن أوسع الجاحظ في بيانه عن حالة القيان تعرض للمقين وهو من يضع جواريه في المنزل لتوارد الزوار عليهن فقال عنه يصفه :"انه يسقط الغيرة عن جواريه. ويعني بأخبار الرقباء، ويأخذ أجرة المبيت، ويتناوم قبل العشاء، ويعرض عن الغمزة ويغفر القبلة، ويتغافل عن الإشارة، ويتعامى عن المكاتبة، ويتناسى الجارية يوم الزيارة، ولا يعاتبها عن المبيت، ولا يفض ختام سرها، ولا يسألها عن خبرها في ليلها، ولا يعبأ بأن تقفل الأبواب وتسدد الحجاب. ويعد لكل مربوط على حدة. ويعرف صاحب الضياع أراضيه بمزارع الخضرة والحنطة والشعير. فمن كان ذا جاه من الربطاء اعتمد على جاهه وسأله الحوائج. ومن كان ذا مال ولا جاه له استقرض منه بلا عينة. ومن كان من السلطان بسبب كفيت به عادية الشرط والأعوان وأعلنت في زيارته الطبول والسراني ".

وقد مرت على المسلمين قرون عديدة وهذه حالهم في اطراد من غير ان يعرفوا ماذا قال الإسلام أو أراد حتى جاءت المدنية الأروبية، وببسط سلطانها على المسلمين أمكنها ان تمنع رق الفرد قانونا وتبطل أسواقه التاريخية فيستريح الإنسان من هذا القيد الثقيل الشائن للإنسانية الذي وضعه له أخوه الإنسان. وتستريح الحرائر أيضا مما يعانينه من مزاحمة الجواري لهن في أزواجهن.

وأما المرأة فهي لا تبعد عند الفقهاء عن درجة العبيد في عدة أحكام كمسألة اشتراط الحرية والذكورة في الولي العاقد للزواج كما قال ابن عاصم في أرجوزته :" وعاقد يكون حرا ذكرا". وكما قال في تسوية العبد والمرأة أن كانا وصيين في جواز عقدهما نكاح الصبي : والعبد والمرأة مهما أوصيا وعقدا على صبي أمضيا" وأكبر دليل على أن استواء المرأة والعبد في الاعتبار مسألة تاريخية قديمة قبل الإسلام أن النبي عليه السلام فيما روي عنه ما خرج من الدنيا إلا بعد أن أوصى بالضعيفين العبد والمرأة هكذا مقرونين في الذكر ووصف الضعف.

فلنتصور بعد هذا انه بدل أن يسعى المسلمون لتأهيل المرأة من الوجهة الاجتماعية حتى تستثمر بحق ما يعطيها الإسلام من الحقوق فان الإصلاح الذي عولجت به هو زجها في أعماق البيوت محجوبة عن العالم أجمع بما جعلها أبلغ مثال للجهل والبله والغبن وسوء التربية لنضع بين يديها وعلى ركبتيها إخراج البنين والبنات من شعبنا. وها نحن اليوم

نجني نتائج هذا الإصلاح في أنفسنا، وأبنائنا، وسائر أجيال التدلي التي نمر اليوم حلقة من حلقاتها الساقطة.

وقد كان من نتائج انزوائها في البيت أن نابها الرجال في إدارة أملاكها واستثمار أموالها في مختلف الأعمال إما بالايصاء والتقديم أو بالتوكيل منها متى حكم لها بالرشد. وهذا ما يقرره الفقهاء، وتقضي به المحاكم الشرعية. ولا تسأل عما آل إليه الحال بعد هذا فقد ابتلعها الرجال وحولوا مالها إليهم بمختلف الطرق التي تجهلها ولا تدري فيها وجه الوصول إلى حقها بموجب بعدها عن وسط الأعمال. ولم يقف الأمر عند هذا الحد. بل قد جعل حق الولاية عليها في الزواج المعمول به اليوم عندنا سبيلا إلى التحكم بمستقبلها فيه طبق مصلحة الأولياء وأغراضهم فبها وفي مالها كما بينا سالفا. فماذا عسى أن نرتجي من صلاح المرأة بعد أن أصدرنا عليها كل هذه الأحكام الجائرة التي نرى آثارها بادية في عموم أحوالنا ولا نهتم بالأمر كأننا نتعمد أن نصل بها وبأنفسنا إلى هذه النتائج؟ ولكن أين فقهاؤنا والمتشرعون منا ليروا بأعينهم عامة أحوال المسلمين اليوم. وما عسى أن يلزم إصلاحه في التشريع والقضاء.

ان عامة فقهاء الإسلام من سائر القرون إلا ما شذ يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمآت السنين. ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه. وما ذلك إلا لبعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم بتطور الحياة فيلجؤون إلى تفهم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها. على أنه لا ينكر اليوم وجود بعض من شيوخ العلم يدركون ما يلزم لحياتنا من تطور تحميه الشريعة ولا تأباه علينا. غير أن هيبة الماضي الماثلة في ذهنية أوساطهم قد جعلتهم يميلون عن الصراحة في الحق مفضلين الانكماش كعامة رفقائهم من الشيوخ تحقيقا لعيش هادئ يختارونه من هذا النحو. ولم يشذ عن هؤلاء في تاريخ الإسلام أو حاضره إلا أفذاذ كان للحق صولة على قلوبهم فزلزل

منها روح المداراة السائدة في أوساطهم، وهم على اختلاف مراتبهم في القرب من الحق والصراحة فيه لا يمثلون في العالم الإسلامي التائه المغرور إلا أصواتا ضائعة كما تضيع أصوات التائهين في أعماق الصحراء. فكان مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدرا هائلا لجمود الفقه والقضاء في الإسلام، والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيهما. وبذلك حكمنا على مواهبنا بالعقم، وأنفسنا بالموت، وعلى من يحاول منا علاج هذه الحالة انه مفسد يحاول حرب الإسلام ونقض الشريعة. وبذلك مكنا أعداء الإسلام من الطعن فيه، وأبناءه المحبين للحياة من الخروج عليه. وهو حالنا اليوم. فيا لنا من أمة هلكت بجهلها، وجمود علمائها، وخداع أشرارها، ويا للإسلام الغريب المجهول بين المسلمين.. !

هذا ما أمكنني بسطه عن مقام المرأة في الإسلام والفقه والقضاء الشرعي. واني شاكر معترف بالفضل لكل الشيوخ الذين أمدونا بآرائهم في هذا الموضوع طبق ما دعوناهم إليه. مع اعترافي أنه موضوع عميق متسع الأطراف لا يحتمله عملنا المحدود. وعسى أن نتعظ بحوادث الزمان فنعالج تهذيب المرأة وتمكينها من حقوقها المشروعة أمام المحاكم كما ينص عليه القرآن ويريده دين الإسلام، قبل أن نجبر على ذلك من غيرنا وبالطريقة التي يراها ذلك الغير. وليس هذا ببعيد عند من يتأمل الحوادث والأفكار المحيطة بنا ففيها من العظة والاعتبار لقوم يفقهون.

القسم الاجتماعي

كيف نثقف الفتاة
لتكون زوجا فأما

اعتاد الناس أن يثقفوا أولادهم بمثل ما درجوا فيه عن أسلافهم دون أدنى حركة للفكر والتطور شأن الأمة التي تدين بعاداتها كمجد للأجداد ورمز للشخصية التي يتوهمون ضياعها بضياع تلك العادات والأوهام وحتى إذا أضيف إليها بشيء أو أشياء فإنما يكون ذلك تأييدا لروحها وإغراقا فيها يقابله الناس باستحسان ثم لا يلبث أن يصير عادة راسخة بمرور الزمن. ومن هنا كان تفرع العادات واتساعها حول نفسية واحدة تدور عليها ويبعد أن لا يكون بين هذه العادات ما هو حسن ومفيد غير انه يؤدي بتقليد لا روح فيه وتتألب عليه الأوهام والمفاسد بتأثير الانحطاط العام في أمة من الأمم فيذبل معناه ويختفي أثره في المجموع.

الثقافة الصناعية

في مدن المملكة معلمات في منازلهن يؤتي إليهن بالصغيرات يتمرن في ما تعمل الإبرة من خياطة وتطريز وتشبيك فيتدرجن في هذا العمل حتى يتهيأن لسن الزواج فيعدن إلى بيوتهن عند الأمهات يتدربن على تدبير شؤون المنزل وبذلك يكمل تخريجهن في العمل ليكن أزواجا. وفي العاصمة عشرات من هؤلاء المعلمات منبثات في جهاتها فرادى كل في منزلها يقمن بعملهن مقابل عوائد تؤخذ من أهل الصغيرات في مواسم معروفة وليست بالشيء الكثير بيد انه لا يلهيها العمل عن القيام بشؤون منزلها إن لم يكن لها من الصغيرات أكبر عون لقضائها ثم إنهن يأخذن العمل عن بعضهن وهي رقيبة على الجميع ومرشدة عند اللزوم. وتجني الفتاة من ذلك أنها تهيئ بنفسها جهاز منزلها وثياب عرسها. أما إذا كانت فقيرة يحتاجها أهلها وتحتاج هي لتسديد حاجاتها للزواج فإنها تثقب عينها نظرا وتخرق أصابعها عملا بإبرتها ولا تفي بما يلزم من شؤونها وهناك نسوة نصرانيات يأخذن العمل من دور التجارة بأسعار راجحة ويطفن على فتياتنا يوزعنه عليهن بثمن البخس والهوان وهن يقبلنه مضطرات إليه ويقدر في الأسبوع عملا بانتظام صباحا ومساء

بما لا يزيد عن عشرين فرنكا بصرف اليوم. وصناعة الشاشية بالعاصمة لا يزيد تحصيلهن فيها عن هذا القدر.

وتوجد صناعة أهم من ذلك وأوفر ربحا لمن يكتسب منها : هي صناعة النسيج في الصوف والحرير وهذه الصناعة متوفرة في الجريد وقفصة والأعراض والقيروان وكل الجهات التي يتوفر فيها وجود الأغنام. والأمهات هن اللائي يقمن بتعليم بناتهن صناعة النسيج ففي الجريد "يقطعن" البرنس والجبة من أجود نوع وارفعه ثمنا وفي قفصة يصنعن الفرش الناعمة الدقيقة وفي جهة الأعراض كذلك إلا أن هذه اشتهرن فيها بصنع "الحوالي" و"المراقيم" و"الاكلمة" وفي القيروان اشتهرن بنسج الزرابي التي كان لها صدى في الأسواق الخارجية وما زال ينمو بقدر ما ينالها من التحسين وفي هذه الصناعات ربح كثير لمن ملك الصوف أو قدر على شرائه والحرير. وكثيرا ما تكون مصاريف البيوت السنوية قائمة على هذا العمل النسوي الذي يكفي فيه القليل من راس مال ابتداء ثم هو ينمو بسرعة مناسبة للسوق بينما يستند كثير من الرجال إلى حيطان المنازل يقضون الوقت في لعبة الحصاة والنواة أو يتلهون بالحديث الفارغ. وكم كان العمل معينا للفتيات على إعداد شؤون الزواج ثم هو قوة فعالة في بناء الزوجية على أساس التعاون بين الأزواج.

أما في البوادي فيكثر أن يشتغلن خلف أمهاتهن وآبائهن في الحرث وشؤون الزراعة وسقاية الأجنة حيث يتمرن عليها وهن في صحة مناسبة لملاءمة الجو وبساطة الغذاء والتمرن على العمل ولكن الفقر المدقع جعلهن أسيرات مع آبائهن وأزواجهن في مزارع الفلاحين والمعمرين الأجانب إن لم ينكبهن الأزواج بإنفاق ما يكسبونه على شرب التاي والخمور وسائر المخدرات. ومسكينة هي امرأة البادية في حالة الفقر تقتحم من العمل أشقه وتنال من الحظ أحقره وأخسه.

إن هذه الأعمال الصناعية في جملتها تعد بحق أثمن مهر يقدم لبناء الحياة الزوجية على أساس تعاون مثمر خصوصا عند وجود الأولاد ولزوم الإنفاق على تربيتهم وتعليمهم التعليم الصحيح غير أنها جامدة في حدود التلقين الموروث لم تعمل فيها حركة الفكر والتطور ولم تنتشر في الجهات التي لم ترثها عن سلفها ولو تم ذلك في هذه الصناعات

لكان للمرأة أعظم نصيب تقدمه للمجتمع التونسي. ومهما يكن من الأمر فان هذه الصناعات عند المراة بعد كونها حاجة من حاجات التعاون بين الأزواج هي حصن للمرأة منيع يدفع عنها وعن أبنائها شر الحاجة عندما يقصدها الزمن الغادر في زوجها فتبقى وحيدة بعده أو تصيبه علة مزمنة تعوقه عن العمل كسالف عادته إذ كان عاملا مجدا. ويا ويح المراة التي تدركها الحاجة وليس لها من العدة ما يقيها شرها فان قلبها الطيب والهنيء يتعرض لنكبات لا حد لها فقد تذهب للدور العامرة بعد الحصانة والعزة كخادمة تطلب الشغل في الطهي أو تقصير الثياب أو ترتيب البيت ثم لا تفي من ذلك بحاجتها فتتوزع بناتها بطبيعة الحال على المنازل يعملن مثلها ولا تسل عما يلاقينه من الشؤون في حياتهن هذه المغمورة بالضعف والحاجة الذين قد ينقلبان شراهة ونهمة بلا حد وإذاك يذبحن بسكين الشهوة التي قد يصرن بها ذابحات. ولقد امتلأت المدن بهذه الضحايا ومازالت هذه المشاهد مرئية تتجدد في اليوم والليلة. وما ذلك إلا من إهمال ثقافة المرأة الصناعية وعدم انتشارها قوة تذود بها عن شرفها وتصون بها ماء وجهها عن الابتذال والهوان خصوصا في بلاد كالوطن التونسي مازال محروما حتى الآن من روح العطف على المنكوبين وتأسيس أنظمة تكفل تلك العائلات التي سقط رأسها فتاهت مشردة البال مهدودة القوى لا تلبث أن تسقط غنيمة في أيدي الذئاب الخاطفة.

الثقافة المنزلية

القيام بشؤون المنزل عمل وتلقين تدرب بهما الأمهات فتياتهن على معرفة تلك الشؤون من طهي وغسل وتنظيف وترتيب أدوات والعناية براحة الأطفال وحاجتهم ورغم تخرج الفتاة في هذا الشأن مع أمها باستعداد موروث فهو لا يزال بتأثير ذلك الإرث في اسوإ حال من الفوضى ومحل اختلاف شديد بين الأزواج يؤول أمره في أحيان كثيرة إلى تصادم ينتهي بالطلاق أو بالزواج بثانية. فكثيرا ما تختلف شهية الأزواج وأذواقهم في تحضير الطعام وترتيب أدوات المنزل مما يرجع بسوء حالته أو خرابه وكل تطور من جانب الرجل أو المراة في فهم إدارة المنزل وإدخال البهجة والرفاهية عليه يكون مصدر خلاف وبعد عن حياة الزوجية الهادئة. والمرأة هنا أشد اندفاعا لمباهج الحياة ومسرتها التي لا تتم بغير الإنفاق الوافر وبينما الرجل يريد أن يرتب ما في البيت أحسن ترتيب

تريد زوجه أن يتجدد ما في البيت عند كل جديد يظهر دون تقدير للحساب إذ هي ما عرفت في حياتها سعادة غير اختلاف مظاهر الزينة. وقد يكون أن المرأة تتعمد هذه المعاكسات تملصا من زواج لا ترغبه أو إخضاعا للزوج وكذلك يكون من جانب الرجل غير أن هذا في جانب المراة أظهر لشعورها بالضعف وامتناع الطلاق عنها.
ولئن كانت المدن أدوات المنازل فيها أوفر وحاجاتها أكثر فشؤون المنزل في البوادي أشد وأشق فالمرأة تحتطب من الغابات وتروح بشبكتها على ظهرها وتستقي من الآبار وترجع بجراتها القاطرة على ظهرها أيضا تقطع في ذلك الميلين والأميال ثم هي تحمي الفرن للأخبار إلى أن تطيب. وبساعديها تدير رحاها لطحن حبوب القوت لعامها وهي تنشد أناشيد التجلد والسلوى لتتم ما فرض عليها. بينما يكون زوجها في مقهى أو ما يعبر عنه ب"الكنتينة" يتلهى بشرب التاي والخمر ويقطع الوقت بنفض ما بكيسه في لعب الأوراق مع أمثاله الكثيرين.. !

ومع ذلك فنساء البادية أشد طاعة للأزواج وأكثر تسليما من نساء الحضر لتغلب قساوة الرجال بطبيعة البداوة. أما نساء الحضر فهن يصارعن أكثر ليصرن آمرات بدل أن يكن مأمورات. وقد تغلب الجهل والضعف عليهن فلم يميزن بين حق لهن وواجب عليهن وبذلك يؤول الأمر إما إلى انهزامهن مقهورات وإما إلى انتصارهن الاشل بانتقاض البيت من أساسه.

الثقافة العقلية

ليس أطوع من الأطفال لقبول التشكل وانطباع الصور في أذهانهم. ولئن كان للصغير أوساط علم وتبصرة في الرجال يستعد للاندراج فيها فان الصغيرة ستلتحق بنسوة لا يزدن عنها إلا بالخرافات التي يثقفنها بها فهي راسخة باقية. وما عالم المراة عندنا بالأخص إلا عالم يغمره الجهل والتخريف فأول تلقين يكون هو الإيمان بوجود الغول, ونفع التمائم وان البحر كان حلوا فشربته بعوضة ثم قاءته مالحا وان الأرض على قرن ثور والثور على

الحوت وهو ينقل الأرض من قرن إلى قرن عند كل مائة سنة واعتقد في حجرة تنفعك والناوي وما نوى وان الدار أو الجبل الفلاني "مسكون" وتأثير السحر وسر الحرف والطلاسم وديوان الأقطاب المتصرف في الكون بروح خفية والأرواح الماثلة في صورة ثعابين وبركات الأضرحة وأجابتها دعاء الداعي إذا دعاها إلى غير ذلك مما يحدث به العجائز والأمهات أطفالهن وقت البسط. ولقد تثير هذه الخرافات أذهان الصغار للاستزادة منها لغرابتها عن أسماعهم الفارغة حتى أننا نرى اليوم ذلك ماثلا في الرجال الذين يميلون إلى سماع وتصديق أخبار التهويل في الحوادث مهما كان ذلك بعيدا عن المعقول ونجدهم يعمرون المقاهي التي بها القصاصون "الفداوية" عن رغبة وشغف حتى ان أحدهم ليبيت في هم وحسرة ان بيت القصاص بطل القصة في سجن أو كرب. ومازلت اذكر ما قالت لي عجوز كانت تزورنا وأنا صغير: ان جبل قاف محيط بالدنيا من وراء سبعة بحور وتلتف عليه من أعلاه إلى أدناه أفعى يعذب ا بها الكفار يوم القيامة فتمتص ألسنتهم حتى ترعاهم السموم. وتخيلات كهذه تملأ أدمغة الصغار الفارغة لا تدع معها مجالا لحركة العقل والفكر. والعائلات عندنا لا تشعر بشيء يسمى حركة عقل حتى تثيره في أبنائها للتأمل من الأشياء وتمييزها وما يكون سوى إثارة تلك التخيلات وتأييد للعادات والأوهام الموروثة فينشأ الأبناء على جهل وحمق وتعصب لما لقنوا منذ الصغر. وأكثر من ذلك أن أبناء ينشأون على فطرة حية نابهة يريدون أن يتعرفوا ما حولهم من مرئيات ومسموعات وهم في سن من لا يتجه لذلك عادة وهذا كثير الوقوع-. وبدل أن تهتم العائلات بهذا الانتباه الشاذ في أبنائها فتعنى بتوجيهه نحو الصلاح وتزيده قوة ونموا وتعهد بذلك للمربي القادر عليه فهي بعكس ذلك تتشاءم من هذا الشذوذ وتتصور ان مردة من الجن يتكلمون على لسان أولئك الأبناء حيث لم تجر العادة بذلك في أمثالهم ثم لا علاج لهم في نظر أهلهم إلا صدهم عن محاولة التعرف بالأشياء والسؤال عنها بكل وسائل العنف حتى تنطمس تلك البصيرة البارقة فتسكن لتلقين الجهل وتحكيم الأوهام والعادات الضارة كما سكن لذلك آباؤها من قبل.

فإذا كان من الصعب اقتلاع هذه السموم من ذهن الفتى وتخليص عقليته منها فكم يجب أن نتصور ذلك صعبا في جانب الفتاة وهي المحرومة من الوسط المدرسي والوسط

الاجتماعي. ثم بأي الوسائل نأخذ لصدها عن أوهام وعادات مهلكة عندما تكون زوجا فأما تلقن أبناؤها ما درجت عليه في تربيتها الأولى ؟

الثقافة الأخلاقية

من نفس الخرافات السالفة تتكون مجموعة لنشأة الأخلاق في وسط موبوء ففيها من التهاويل ما يبعث الرهبة والارتياع في قلوب الصغار إذ يبيتون ليلتهم في أحلام موحشة مرعبة تستفزهم من النوم. فوق ما يخيف به النساء أولادهن لحملهم على النوم وقطع البكاء وقد يمثلن لهم هذه المخاوف في أصوات ترعبهم فتخفت بها أصواتهم. ولئن انكشفت لهم عند الكبر هذه الحيل فان أثرها يبقى باديا في العزائم.
ان مبدأ غرز الشعور بالواجب وإعداد الأبناء لأدائه وبث ذلك فيهم بوسائل التهذيب والإقناع ليشبوا على الشعور بالفضيلة لذاتها شيء يبعد كثيرا عن أذهان الآباء والأمهات فهم يعتبرون أساس التربية في اعتبار سلطانهم الذاتي على الأبناء ووجوب طاعتهم لما يأمرون وبذلك يخلقون فيهم الأنانية وتحكم الشهوة. وبعد كونهم يخطئون كثيرا في هذه الأوامر فهم يسارعون في حمل أبنائهم على الطاعة إلى وسائل الشدة في العقاب.
بيد أن العقاب الصارم من الآباء والأمهات في غضب وانفعال من أجل مخالفات يرتكبها أولئك الصغار لما يبعد بهم عن إدراك الفضيلة ويزيد في ارتياعهم وتدعيم أخلاق الضعف والهزيمة أمام من يرهبون والعنف والقسوة على من يستضعفون. ولنضف لذلك ما يشاهده الأبناء في حالة اضطراب الحياة الزوجية واستحكام عناصر الخلاف والضوضاء المنبعثة منها فوق ما يكون للآباء السكيرين و المقامرين من صخب وحوادث أليمة ومهينة في بيوتهم, على أن بؤس العائلات التونسية الذي انتشر ومازال ينتشر في روحها ومواد عيشها بتأثير عوامل انحلال مختلفة قد كان له أعظم أثر في شقاء البيوت وتحكم أخلاق الشراسة وانفعالات الجنون فيها وهو اليوم أكبر دافع لمحنة الفجور أيضا. ولقد تألبت عليها دواعي الجنون حتى بالصرع عندما تضرب الدفوف في احتفالات تقام فيها يشاهدها الصبيان والفتيات وكثيرا ما يشارك كل منهما في ذلك عن اعتقاد ينشأ عليه حتى الكبر.

وكم هي أيضا دنيئة وسافلة تلك الاحتفالات التي تقام في الأعراس بحضور العاهرات بأوراق رسمية يرقصن وينشدن أغاني العهر الصريح ويوزعن كؤوس الخمر على من حولهن وتلعب الخمرة برؤوس المحتفلين فلا تعود تسمع إلا ما يوحش الفضيلة ويؤذيها في صميمها إن لم يثر الشراب بينهم حوادث العسف الدامية كل ذلك في منزل العائلة يشاهده النسوة والصبايا من نوافذ البيوت والأولاد الصغار حذو المحتفلين وكل هذه مناظر تتجدد كل يوم بتجدد الأعراس أو غيرها من الأسباب فكانت أسوأ مثل للأخلاق يدرج عليها الناشؤون. وأغرب من ذلك عندنا أن يلقن المربون أبنائهم كلمات الشتم القبيح لفلان أو فلان ويستحثونهم على ذلك بالعطاء إن هم نطقوا بتلك الكلمات وما القصد إلا الضحك والفكاهة والالتذاذ بنطق الصغار الذين يذهبون ضحية هذه المهزلة السافلة.

لقد يطول بنا لو أردنا أن نتتبع نشأة أخلاق الصغار في العائلة بوجه يشمل الذكر والأنثى غير أن الموضوع يجعلنا نهتم بالثقافة الممتازة التي تبعث الفتاة في اتجاه خاص يؤثر في تكوينها العام الذي تستعد به أن تكون زوجا فأما حسبما نضع لها من الحدود.

نحن نعدها أن لا تتصل بالحياة إلا من طريق بيتها "حصن طهارتها وشعار شرفها الذي إن فارقته لحظات من وقتها لغير ضرورة قاهرة فقد سقط شرفها في الحياة" وما ذلك إلا غيرة الرجل وشكوكه يبرزها في قالب يستهوي الإسماع وبدل أن يعتمد على زكاء نفس المرأة وضميرها الحي بالثقافة القيمة والتعليم الصحيح يعدها لها فهو يختار أن يضرب على بيتها منطقة الحصار تأمينا لنفسه من قوادح الشك وزارع الشك لا يقتلعه إلا أشواكا داهية في حياته وحياة زوجه ومهما يكن الرجل ذا غيرة ومشكاكا فالمرأة مثله في ذلك أو أكثر. غير أنها لا تستطيع أن تقيد من حريته خارج المنزل اقتضاء لغيرتها وشكها مثل ما يفعل بها لأنه يتصل بالحياة اتصالا مباشرا وشرعيا فله أن يمرح ويلهو بعيدا عنها وله أن يطوف العالم منفردا عنها أيضا وما ذلك إلا لأنه رجل وليس الذكر كالأنثى.

وبذلك تمكث المسكينة في انزوائها جامدة الفكر والحركة بطيئة التنفس يترهل جسمها بالمكث فيثقل وترتخي أعصابها حتى لتكون وهي ذاهبة كهيكل من لحم لا عظم فيه ولا روح. وبذلك يسرع شبابها وصحتها مع الولادة وخدمة المنزل إلى المرض والهرم. وإذاك يفكر كثير من الأزواج في تجديد حظوظهم بزواج جديد بمن تكون اظهر شبابا وأوفر

صحة وجمالا حيث تذهب في طريق أختها الأولى. وكم تتفجع هذه المرأة عند الصعود أو النزول من إحدى عربات "الترام" أو غيره فتحتار أين تضع رجلها وأين تشد بيديها وكيف تخلص أطراف لحافها من مشاد العربة. أما إذا سقطت المسكينة لأقل حركة من العربة فإنما تسقط كلها على الأرض ككوز الماء المعلق فيكثر عندئذ صخب الرجال ويلتفون حول الحادث مشهدا أسيفا ومخجلا طالما كان ويكون فسحة لأنظار الهازئين بتقاليدنا من الأجانب... !

وأخص ما تمتاز به المرأة أيضا هو إغراقنا في بث خلق الحياة الذي نربيها عليه: الحياء الذي بلغ بها درجة الخجل الدائم الذي كثيرا ما نراه يحجبها حتى عن محارمها كأبيها وأخيها الكبير وعمها وخالها وكل كبير في العائلة فهم لا يرونها وهي لا تراهم إلا خلسة. ومثل هذا يتلاف الثقة بالنفس في كل أعمال ومواقف الجد التي تتطلب الإرادة والصراحة حتى لتضعف المسكينة عن النطق بكلمة الرضى أو عدمه في أمر يتعلق بحياتها كزواجها من فلان .. الذي اختير لها.. وهي بهذا الضعف تضغط على عواطفها الخافقة إذ تكون بين أفراد الأسرة حتى لا تهتف لزوجها القادم عليها لأن ذلك ينافي الحياء الذي تفهمه العائلات عندنا فتذبل ملامحها وتختفي في العدم وتظل كأن لا اتصال لها بحياة القلب والروح وذلك ما يكون داعي نفرة من الشباب الهاتف اليوم بالحياة والنشاط المنتشرين في الملامح النامة عن الروح. وهكذا أخذ الضعف عليها كل مأخذ فلم تعد تعرف من شؤون الحياة في غير المنزل شيئا فهي ترتاع لأقل ورقة إدارية يأتي بها الساعي استدعاء لزوجها أو أحد أقاربها حتى ولو كان لشهادة أو نازلة مدنية. وعوض أن تفكر في الأمر لعلاجه فان السذاجة وبعدها عن الحياة لا يمليان عليها شيئا سوى الهلع والتوجع المشوش لبال زوجها وأقربائها والانتصار لهم بالبكاء. أما حب الوطن والتضحية من أجله فذلك ما تفزع المراة من تصوره في أبنائها المحبوبين لديها فضلا عن بناتها اللائي لا يثقفن بغير الضعف والانزواء وهذا ما يسير فيه الآباء تماما حذو الأمهات فكم كانوا ويكونون جميعا حربا على الشباب المندفع بقوة إيمانه إلى خدمة الوطن قابلا أن يتحمل ما يناله في هذا السبيل: الآباء بالشدة والأمهات بعاطفة الضعف والرقة.

لو تأملنا كيف يتطور خلق الحياء في المرأة وما نشأ عنه في نفسها من نتائج لرأينا انه بصورته الحاضرة أكبر سبب فعال لخيبتها في الحياة وسقوطها ضحية الضعف والفساد. والكثير من الناس يريدون أن يكون الحياء في المراة رمزا لمعنى انكسارها وضعفها وبذلك يفسرون معنى أنوثتها التي يحرصون على بقائها. وما ذلك في الحقيقة إلا مصدر لسيادة الرجل عليها وأخذها بذلك راضية مستسلمة. فهو يلذ له أن تأتيه ملتجئة إليه بانكسارها تطلب منه الرأفة والنجدة فيبتسم لها ابتسام القوة للضعف حين تأخذها عوامل الرقة والعطف وذلك معنى الحياء والحب في نظر هؤلاء.

الثقافة الزوجية

ما أتعس ما نثقف به الفتاة والفتى عند استعدادهما للحياة الزوجية فوق ما نثقفها به قبل ذلك فجانب المرأة يصور لها أن الرجال جبابرة يتسلطون بقوتهم على المرأة فيستعملونها كأداة من أدوات المنزل عندما تمر أيامها الأولى تعيش فيه بالطاعة لأوامرهم ولا يعترفون لها بفضل إلا أن يتزوجوا عليها وجانب الرجل يصور له مكر النساء وحيلهن وأنهن ربما يستولين على الرجل السمح اللين فما يزلن به حتى ينقلب آلة في أيديهن وقد يكسرن قلبه ويطعن شرفه في الصميم إن لم يتمسك بناموس الرجال المتحذرين. ومن هنا يكون مبعث المباراة بين الزوجين لمن منهما تكون الغلبة في تدبير المنزل وكل ماله اتصال بحياتهما وان جر ذلك إلى عناد ومعاكسات قد تجر إلى حوادث انتقام هائلة ما كانت مقصودة من قبل. ولقد وصلت هذه الثقافة المهلكة إلى الاعتقاد بالأوهام السخيفة كتحذير كل من الزوجين ان يضع الآخر رجله على رجله عند المقابلة الأولى في العرس إذ يكون ذلك مبدأ لتغلب الواضع منهما. وكم هو رائج هذا الوهم عند بسطاء الناس الكثيرين بلا حد عندنا. وفي المثل الشائع بين الناس يقال لمن فأته منهما زمن التغلب على رفيقه: "فاتتك ليلة الدخول يا مهبول" وهكذا يتقابل العروسان عن حذر واحتراز من غير أن يكون ذلك ناتجا عن معرفة واختلاط سابق.

ولقد تقع المرأة الساذجة تحت تأثير هذه التيارات في أيدي الدجالين الذين يكتبون الأوراق والصحون ويهيئون من الحشائش والحشرات، ما يصورنه نافعا لها في استيلائها على زوجها: تأمر فيطيع وتنهى فيذعن بلا حد. وقد يؤدي التغلب بين الزوجين أن تضع المرأة

في مأكولات زوجها ما يتلف عقله ويضيع عليه رشده تحقيقا لسلطانها عليه في تنفيذ شهواتها. وما كانت لتلتجئ لوسائل الحيلة لولا شعورها بالضعف الموروث أمام الرجل وامتناع الطلاق عنها غير أن البادية تمتاز بوعورة الرجل وصلابته الحادة ويكثر فيها ليلة الزفاف أن يستعمل الرجال عود الزيتون والجوز الرقيق على رأسه ذؤابة من الحرير يضربون به عرائسهم عند المقابلة الأولى ضربا متواليا موجعا إشعارا لهن بما لهم من سلطة وهيبة يجب تقديرها وتقديسها وذلك ما جعلها اشد طاعة وأكثر غناء وما درجوا في ذلك إلا عن تقاليد أسلافهم.

وكم ينشأ في هذه الحالات من سوء الظن والريبة لأقل خاطرة تمر وأتفه الحوادث تتأول فيتسع أمرها. وغياب أحدهما يثير الشك ولا سيما من جانب المرأة في الحضر اليوم فهي تريد منه أن لا يرى العيش إلا في جانبها خوفا عليه وعلى نفسها من الشكوك التي تتقفت بها. أما إذا أيدها الواقع فيما شكت وكثيرا ما يكون فالمسكينة تتلظى على الجمر. ومن أين لنا أن نلقي سلاما على هذه الزوجية المضطربة التى تبتدئ بسوء الظن وتختم بتحقيقه.

الثقافة الصحية

ليست مسألة الصحة عندنا رجالا ونساء مما يذكر فيتوقى له بالوسائل النافعة وما تعرف الصحة إلا عند حدوث مرض يذكر بها فتستسلم عندئذ الأمهات إلى العجائز المجربات.. يذكرن لهن من أنواع العلاج ما جربن أو سمعن وفي كثير من هذه الأحوال ينقلب الدواء سما فاتكا بالمريض : يؤخر البرء أو يعجل إلى المقبرة فيا لتعاسة البيوت مما نرميها به من الويلات. وليست رعاية النظافة في الأبناء بأقل تعاسة خصوصا في الوجه والأطراف والثياب البادية أمام الرائي فقد تكون على حالة قذرة وداعية لازدحام الذباب والبعوض. ولنضف لذلك إهمال المراقبة عن الأبناء فيما يتناولون من مأكولات خبيثة أو عسيرة الهضم عليهم يجدونها أمامهم صدفة إن لم يقدها لهم الكبار عن جهل.. !

أما الرياضة البدنية فالأمهات لا يسمعن باسمها حتى يدركن فائدتها في نمو الأطفال وتوفر صحتهم بل بعكس ذلك يرين في نشاط بعض الأطفال من أنفسهم وسرعة انتباههم

وحركتهم التي لا تهجع ضربا من ضروب الشؤم والشر عليهم أو على عائلتهم وبدل أن يثقفن ذلك النشاط البادي من الأطفال فيوجهنه في اتجاه يوفر من عقولهم وخصوبة أبدانهم فهن بعكس ذلك يوجهن الجهد بقساوة العقاب إلى تسكينه وقتله حتى يرجع الأطفال خامدين وذلك مسمى العقل والرصانة في الأطفال عند الأمهات ولا يبعد نظر الرجال في ذلك عن النساء فيذهب استعداد أولئك الأطفال ضحية الجهل بحقائق الأشياء وسوء السلوك فيها. ولنتصور بعد ذلك ما يكون من تأثير على النسل الذي تأكل بعضه المقابر ويعيش بعضه ضعيفا مسلولا يجنى على غيره أكثر مما ينتفع هو بالحياة ثم ما هو اعتبار شعب من الشعوب لهؤلاء الضحايا أوفر نصيب في عدده سيما إذا كانت تتألب عليه عوامل أخرى مختلفة يعمل جميعها لانحلاله وتضييع شخصيته من الوجود؟

وإذا قطعنا النظر عن العلوم فوق ما يكفي منها لثقافات الزواج فكم يلزم للمرأة من دراسة لتفهم هذه الثقافات التي أشرنا لها وتقدر واجباتها وهي اليوم تسير فيها تبعا للإرث الفاسد والجاني على الحياة ولم يبق وقت ولا مبرر للامتناع عن إنشاء مدرسة الفتاة إلى جانب مدرسة الفتى ليتم التقارب المطلوب إلا احتقارنا لمسألة المرأة وجهلنا نتائج ذلك الاحتقار في حياتنا التي ملئت كدرا وخيبة دون أن نعرف مآتيهما. وكل شيء في الدنيا له حساب ولكن أين المعتبرون أولو الأبصار.

السلطان العائلي في بناء البيت

البيت هو مطمح الزواج ومبدأ العائلة والزوجان هما اللذان يوفران له أسباب الراحة والهناء بقدر ما لهما من الاتفاق في الميول وإدراك الواجب وليس البيت عملا عضويا يؤدى كوسيلة لغاية ينتهي بها كشأن الأعمال بل هو روح وغاية تتصل بالزوجين اتصالهما بالحياة وذلك هو واجب الزوجين الذي لا ينتهي والزواج سمة الرشد وإدراك الواجب وتحمل المسؤولية إلا أنه في بلادنا لم يسلم من سلطة الجبر عليه سواء من جانب أهل الرجل أو أهل المرأة فالآباء والأمهات من الجانبين هم الذين يختارون الأزواج ويعينون موعد الزفاف ويتدخلون بعد ذلك في شؤون الأزواج.

ويعتقد أهل الرجل بالأخص أن لهم الحق في تدبير شؤون ابنهم وفي بيته وبذلك أيضا يملكون سلطتهم على زوجته وهو في نظرهم قاصر إلا أن يعمل بما رأوا. ولقد يشتد هذا التدخل بوجه خاص عندما يكون الابن غير قادر على الاستقلال بعمل يكتسب منه لنفسه ولزوجه وكثيرا ما تكون الأم التي أسرعت بتزويج ابنها ممن اختارتها له عن فرح زائد سبب تنكيد عيشه بالاختلاف مع زوجه على السلطة لأيهما تكون في شؤون المنزل الذي يجمعهما ولا ينتهي الأمر إلا بنقض ذلك الزواج بالطلاق وهو كثير أو انفصال الرجل عن أهله انفصال شقاق ونفرة وليس أهل المرأة بأبعد من أهل الرجل في هذه الحال. وخصوصا أمها فهي تسعى لتوفير رغائبها من الزواج أو تقع الفتنة منها ليكون الطلاق الذي ترغبه لابنتها لتزويجها من آخر يرضيها أو يطمعها بما ترضى.

في أصول التربية الحديثة أن الأولاد ذكورا وإناثا يعودون على الاستقلال ببعض أعمال تسند لهم ويشعرهم فيها مربوهم بمسؤوليتها إن لم تؤد على الوجه المبين لهم فإذا أدوها على وجه مستحسن أو ما يقرب منه جازوهم الجزاء الحسن وابتهجوا في وجوههم إعجابا بحسن ما عملوا حتى يشب أولئك الأطفال على حب العمل وعلى تدبيره بأنفسهم حتى يكون لهم ذلك الفخر في إتقانه. وبعكس ذلك يتغافلون عنهم بعد النهي في أشياء جزئية وغير لائقة كاللعب بما يثقلهم حمله أو يؤذيهم بعض الأذى فإذا ما تألموا من ذلك ذكرهم مربوهم عاقبة عدم الامتثال للواجب ومن مجموع ذلك ونحوه ينشأ الشباب على شعور تام بقيمة العمل المنتج وبمسؤوليته التي يزيدها التعليم وضوحا ورسوخا. ولقد يزيد الأروبيون في تقدير مستقبل الأبناء أكثر من ذلك فيضعون قدرا من المال في بنك برسم الوليد ويوم يتخرج بالتربية والتعليم ويستعد لخوض غمار الحياة بما تدرع به من علم وثقافة يجد ذلك القدر الموضوع باسمه قد نمى وزكى ليكون له رأس مال للعمل الذي تهيأ له وليس له بعد ذلك شيء من أهله ولو كان مالهم جبالا من ذهب وهو حر في عمله وفي منزله والبلاد التي تناسبه للسكنى أو العمل فضلا عن استقلاله بمحل سكناه.

أما عندنا فلا تعليم ولا ثقافة يتهيأ بهما أطفالنا لاستقبال الحياة سوى سلطان آبائهم الذين ينفقون عليهم في مأكل وملبس ومسكن وقد يقيمون الاحتفالات الفاخرة استبشارا بميلادهم ويصرفون عليهم الأموال الكثيرة في غير فائدة ثم لا يفكرون بعد ذلك إلا في جبرهم على

الطاعة الوالدية لهم في كل شيء فإذا ماتوا فجر أبناؤهم من بعدهم فيما تركوا حتى يبيد عجزا منهم على استثماره بأنفسهم أو استبد بهم المقدمون..

ولنعد إلى الزواج فنحن الآن بهذه الحالة واقعون بين أمرين : إما أن يستبد أهل الزوجين بالحكم في أمر الزواج وتدبير الشؤون الناشئة عنه وهذا ما جعله غير محقق للغرض منه ولا يمكن أن يؤدي معه الزوجان واجب البيت بل يكونان فيه آلة للغير وإما أن يستقل الزوجان به فيرتبطان باختيارهما وعليهما تكون الواجبات ولئن كان هذا هو المنطق المعقول والحق فانه ليس لأبنائنا وبناتنا من العلم والثقافة لتأدية هذه الواجبات ما تطمئن به الحياة الزوجية ويستقر به بناء البيت ثابتا راسخا. هذه العوامل السيئة هي التي تهدم بمعولها بيوتنا وهي أكبر فاعل في انتشار الطلاق والفوضى المنزلية والشقاء النفسي الذي يسلبنا الراحة والهناء.

إن الآباء والأمهات يجهلون فضيلة التربية الاستقلالية وإعداد أبنائهم لأخذ نصيبهم من مسؤولية الحياة فهم يربونهم على الطاعة لأوامرهم فيتخرجون ضعفاء العزيمة خائري الفكر. وليس التعليم الحاضر بأحسن من آبائنا وأمهاتنا في هذا الغرض فهو خلو من كل ما يعد الأبناء والبنات إلى الدخول في الحياة البيتية والاجتماعية. فكم يلزمنا من عمل لدفع عوامل الانحلال النامية فينا من جميع الوجوه.

الزواج بالإكراه

نريد أن تكون المرأة في منزلها كالرجل في محل عمله تقوم بما فيه من تكاليف وتهيئ له أسباب الراحة والطمأنينة. ونريد من المراة ان تكون اما مستعدة بقوة ثقافتها ان تخرج لنا أبناء صالحين للحياة وللواجب. ونريد من المراة ان تشعر بعزة نفسها وشرف منزلها وكرامة قومها فتعمل في المنزل وخارج المنزل ما يؤيد هذا الشعور ويجعله حيا خالدا ينتقل في الأبناء.

لنتصور بعد هذا أن المرأة عندنا تزف إلى بيت الزوجية وهي ذاهلة مبهوتة جاهلة ما عسى أن يكون، تنتظر نتيجة المقامرة التي وقعت بحياتها فيباغتها القدر بزوج أشيب أو

يفوتها كثيرا في السن، أو دميم الخلقة بعيد أن يقاربها فيها أو فاسد الأخلاق بارد الروح يعيش بلا قلب يقيم على غصنها الزاهر حتى يذبل بجفافه وييبسه وينطفئ سراج حياتها الوهاج وهي في عنفوان الشباب والأمل ويتم ذلك على يد أهلها وأقرب الناس إليها فهل هذه عدالة؟ ويرجى أيضا أن تثمر زواجا سعيدا ومنزلا مطمئنا وذرية صالحين..؟- ما عهدنا أن الموت ينتج الحياة.

لا مفر للمرأة أن تقطع بقية حياتها كما بدأت فهي إذ تخرج من بيت أبيها المجبر تنتقل إلى بيت زوجها المالك لعصمتها المكتسبة بالمهر الذي دفعه ومادام يطعمها ويكسوها ويسكنها فلا حق لها في الكلام.

إن المرأة في هذه الحال قد يقوي فيها عامل السخط فتهمل شؤون بيتها وزوجها أو حتى بعض شهواته التي لا تلزم ولكنهم أسسوا لها معهدا خاصا بها لعلاجها هو ما يسمى "دار جواد" منزل خاص يقيم عليها الشيخ القاضي رجلا قيما يسمى "جيدا" وامرأته وتسمى "جيدة" يضع الرجل زوجه بإذن قاضي الشريعة عندهما في المنزل ويضيق عليها في طعامها وكسائها وتنام وحدها ليلا ولا تباح زيارتها إلا بإذن ومشقة كل ذلك لتنزل الوحشة في قلبها فتطلب بنفسها الرجوع إلى بيت الزوجية تائبة مستغفرة معلنة الرضى تملصا من تلك النكايات القاسية عليها بعيدا ان تثور الفتنة مرة بعد أخرى وتتكرر زيارتها إلى ذلك المعهد الزجري فأي معنى بقي لهذه الزوجية المضطربة كمن به جنة؟ وهكذا كان الأمر ويكون فالآباء يريدون السعادة لبناتهم بالإكراه والجبر يطلبون تقرير الزوجة ودوامها بالإكراه والجبر وقد مكنهم القضاء الشرعي من هذا المعهد الإصلاحي لحمل زوجاتهم فيه على الرضى والرغبة في بيت الزوجية بالإكراه والجبر لا بالإقناع والتفاهم.

أما إذا أراد الرجال طلاق زوجاتهم ولو فجأة دون أن يعلمن بالأمر فذلك حلال ميسور في كل وقت. وليكن أن الزواج مر عليه عشرون سنة هلك فيها شباب المرأة في خدمة الزوج وطاعته وليكن له منها أبناء سواء كانوا صغارا أو كبارا فان ذلك لا يقيد من حريته ما دام يريد أن يجدد حظه وينوع في لذته بزواج جديد. والقضاء الشرعي لا ينازعه في ذلك ولا يحكم عليه حتى ولا بتعويض لمطلقته وبذلك يتم خروجها من الزوجية أيضا بالإكراه والجبر.

غير أن أكثر الرجال قد اعتبر المرأة مصدرا للشر والدسائس بطبيعتها وذمها كثير من الشعراء الذين قال أحدهم:

إن النساء شياطين خلقن لنا **** نعوذ با من كيد الشياطين

وحتى جماعة من الفلاسفة منذ التاريخ إلى اليوم قد اشتركوا في ذم المراة واعتبارها عنصرا مركبا من الشهوات الفاسدة. وبديهي أن فلسفة هؤلاء الحكماء لم تكن في موضوع المرأة والا ما كانوا ليحكموا على نصف العالم أو يزيد انه خلق للمضرة واللهو القبيح.

إن الواجب يدعونا اليوم أكثر من كل وقت إلى النهوض بالمرأة من كبوتها الآتية من ظلمات القرون الغابرة وان نعتبرها عضوا حيا وشريكا مساويا لنا في الحياة بقدر ما يصل بها استعدادها الذي ينمو بالثقافة والتعليم وان نزيح عن طريقها حكم الإكراه والجبر الذي نأخذها اليوم به ولا ضمان لذلك غير تأسيس المحكمة التي تنظر مسائل الطلاق وتدرس أسباب الخلافات الزوجية كما تنظر في أمر الزواج وذلك ما تسنه اليوم حكومات الشرق الإسلامي النازعة بشعوبها إلى الحياة والحرية.

عاداتنا عوائق
في طريق الزواج

الزواج رباط قلبي مرماه التعاون على شؤون الحياة. غير أن العادات قد حولت معناه إلى لهو وزينة وغلو في المهر وأثاث ورياش تفيض على الحياة بهجة ورقة في نظر الزائرين والمحتفلين بالعرس فوق ما يلزم لنصب الموائد المتعاقبة لجموع الرجال والنساء وإقامة الحفلات بالليل والنهار حتى يتم بذلك توفير الحظوظ اللائقة بالزائرين والزائرات والمهنئين والمهنئات بالزفاف الذي لا تنتهي حفلاته دون انتقاص يوجه إليه من كل وجوهه وذلك ما يخشاه الزوجان وأهلهما ويعمل جميعهم للتوقي منه حبا في الشهرة وحسن الأحدوثة والظهور بمظهر الموسرين القادرين على البذخ والترف. وهذا ما فتح للناس ميدانا فسيحا لتنافس العائلات في جهاز البيوت وضخامة الولائم دون نزول عند حد الاستطاعة وبالوجه اللائق والمعقول.

لو اقتصر هذا على بيوت اليسر الموروث وكان في حدود ما تستطيع لهان الأمر ولكن العادات التي نشأت عن الغلط الفاحش قد دفعت الناس في تيار التنافس بين المتقاربين شهرة في الثروة وتيار محاكاة الطبقات العاملة والمتوسطة في اليسر لمن هو أرفع منها وذلك ما حقق الخراب العاجل لكثير من هذه البيوت. وقد يكون أن الرجل يكتسب من عمله ما يدخره ليوم البناء بزوجه. أما البنات فهن في الأكثر عبئ على الآباء حتى يبلغن الأزواج وكم كان ثقيلا ما يتحمله أبو البنات في إعداد زفافهن من المصاريف التي ينوء بها بيد أن العادات تفرضها عليه فرضا لا مناص منه فجميع نساء العائلة يؤيدنه إن لم ينضم إليهم الرجال في ذلك وهو يختار أخف الضررين فيفضل دفع المال بأي وجه على نشوب تشويش عائلي. أما جانب الزوج وأهله فقد ينتقصون الجهاز أو يفقدون بعض أدوات فيه فيرفضون قبوله وقد يشترطون شروطا معينة في الأثاث أن يكون على صفة كذا وكذا وكثيرا ما يقع فسخ النكاح لفقد بعض تلك الشروط . وقد يكون أن الزوجين عن رغبة أو حب يعلنان الاقتناع بالموجود أو يلحان في ذلك ليتم الزواج غير أن العائلات التي تفهم في أثاث المنزل وأدواته المخصوصة ركنا لازما لتقريره تأبى عليهما ذلك فتنقض العقد وتحيلهما على الصدف لتجمع كل منهما بمن تشاء.

إن مثل هذه الحالة قد أثقلت كواهل الطبقات الفقيرة والمتوسطة أكثر من غيرها فهي إذ لا تجد ما تسدد به هذه العادات حاضرا تبيع ولو عقارا أو تستدين ولو برهن أراضيها حتى تذهب ضحية ذلك الدين. وكم كان الناس يشعرون بفداحة هذه العادات وسوء عاقبتها ولكنهم مقهورون على الرضوخ لها والتمادي فيها بعامل حب الظهور بين العائلات وعامل العطف على أبنائهم ونسائهم والخوف من شغبهن والمرأة عندنا ومن لا يعرفها؟ فهي حقيقة الشهوة وعبد العادات وروح لحب الظهور وما ذلك إلا من سذاجتها وجهلها الذي أردناه لها ومازال أكثرنا يريده وهي به اليوم تملي على الرجال شهواتها في تأييد العادات الضارة من دون أن تنفع وما وسعهم إلا تنفيذها حرصا منهم على العائلة حتى لا يتصدع بناؤها بإصرار المرأة وإنكار الرجل عليها وما هي في ذلك إلا معذورة وهكذا كان كل شيء في هذه الدنيا له حساب.

أما العائلات التي عجزت من كل الوجوه عن مجاراة غيرها في هذا السبيل فإنها تبقى واقفة في انتظار القدرة على ذلك لتشرع في تحضير شؤون الزواج وذلك ما نشر العزوبة في أغلب الشبان و الشابات وكان أكبر عائق عن الزواج. وليس المتزوجون على نحو ما أسلفنا بأقل تعاسة من هؤلاء فقد يصبحون من أول يوم أسراء الديون وفوائضها فتسوء حالة المنزل بعد الحسنى وتضيق به المرافق بعد سعة الإنفاق وينكشف أمر ذلك الرياء الكاذب وربما بيع جهاز العرس في الديون وهو بحاله لم يتغير. وكثيرا ما يعد ذلك من شؤم طالع المرأة التي كانوا يتفاءلون خيرا في ناصيتها.. ومن مجموع هذه الحالة تأخذ المرأة في الشعور بالخيبة في آمالها والملل ينمو في نفسها ومن جانب الرجل أو أهله تتوفر أيضا عوامل النفرة فتتعذر الحياة بهدوء وراحة ويختم أمرها في مرات كثيرة بالطلاق ولكن قبل أن يتم ذلك ينبغي أن نتصور النزاع الهائل بين جانب الرجل وأهله وجانب المرأة وأهلها في جهاز البيت وشواره فجانب الرجل يريد أن يأخذه غنيمة من زوج لم تصلح أن تكون له وبعكس ذلك يرى جانب المرأة ويبقى كل منهما باحثا عن أحابيل القضاء و"حيل لمذاهب الشرعية" المعمول بها عندنا في الديوان المعمور ليتملص بها من حق صاحبه وقد يتوقف طلاق المرأة على التسليم في جهازها كاملا أو تزيد للزوج دراهم معينة على وجه الخلع لتبيع لها عصمتها التي استحقها بالمهر الذي يعود له بالخلع وقد يكون أكثر من ذلك وهذا ما تقره المحكمة الشرعية عندنا عكس الفتاة التي تدخل بكرا عذراء وتخرج امرأة ثيبا بالطلاق من زوجها فلا حق لها في تعويض ما في هذه المحكمة. إن هذه العادات التي نأخذ أنفسنا بها اليوم قد سببت خراب بيوتنا من جهة وعطلت سنة الزواج من جهة أخرى ولا يخفى ما في ذلك من الفساد الأخلاقي والنقص العمراني في مملكة صغيرة كتونس تألبت عليها عوامل النقص حتى يكاد أن لا يوجد نمو ظاهر في عمرانها من غير الأجانب الواردين عليها بلا حساب ولا علاج لذلك الأحسن استعداد الناس وإصلاح محكمة الزواج بما يطابق روح العدل والكرامة.

الزواج بلا استعداد

الزواج بلا استعداد جريمة يرتكبها الناس عن غير قصد تحت تأثير شهوات وأغراض مختلفة غير شاعرين بالمسؤولية أو مقدرين للنتائج السيئة في بيوتهم وهنائهم العائلي.

الزواج دون السن

كثيرا ما تتسرع العائلات بزواج أطفالها دون سن الرشد بكثير تحقيقا لوقوعه في حياة الآباء والأمهات أو منعا للتماص منه بالندم فيما بعد عن تحقيق الرغبة أو أي عائق من العوائق فيتمونه عليهما صورة وعقدا منتظرين تحقيق معناه عند بلوغ الزوجين سن الرشد بطبيعة الحال. فإذا بلغا سن الرشد وفهما حقيقة ما صنع بهما ووجدا أنفسهما بعيدين عن حب الأزواج ولواعج الشباب الحارة نحو بعضهما انقلبت تلك المهزلة التي مثلت بهما جدا قاتلا وحدا مرهفا يقطع قلوبهما ألما وحسرة وتستحكم النفرة بينهما فيظلا في حياة كلها تصنع بارد لا روح فيه غير الألم الصامت الذي لا يبعد أن ينقلب بسرعة إلى شجار وشغب دائمين. ولئن كان هذا قاسيا ومهولا فللرجل أن يتخلص منه بزواج جديد يمسح من تلك القساوة الهائلة أو يذهبها أما المرأة، وما أتعس المرأة فقد يرى عند العائلتين المتصاهرتين أن من الرأي بقاء ذلك الزواج الأول الذي عقدتاه إبقاء للصلة التي أسس من أجلها فترغمان المرأة أو يرغمها أهلها على البقاء ويطيبون خاطرها بأقوال قد تخفف من ثورة نفسها بعامل اليأس ولكنها لا ترضيها ولا تسليها.

هذا بعض ما تجني به العائلات على أطفالها مندفعة إلى تعجيل المسرة قبل أوانها ولئن كان هذا الحادث يقع بكثرة فوقوعه على الصغيرات أكثر وأشد قسوة إذ يزوجن من الكبير وحتى من المسن وهن لا يميزن بين الخير والشر والجد والهزل فإذا ما انتفضت جوانبهن بهزة الشعور الباطني الذي تتعطش به النفس لطلب الازدواج المرغوب وجدن المأساة قد مثلت ونفذ أمرها فيهن بين هتاف الرجال وولولة النساء وما القصد إلا أن تتقارب العائلتان لحاجة لهما أو لإحداهما فترسل الطفلة واسطة أو ثمنا لهذا التقارب.

وفي العائلات من تحتاج إلى من يقوم لها بشؤون المنزل فيختارون لذلك زوج ابنهم الصغير الكبيرة طبعا ليمكن أن تقوم بالخدمة.

وفي العائلات من ترى أن بقاء الطفلة في بيت أبيها حتى تبلغ الرشد قد يدفعها إلى ارتكاب ما يشين سمعة العائلة أو إلى رد فعل أبيها وأمها عندما يختاران لها زوج لا تراه مناسبا لها وأنها ترغب في غيره. وكثير من الأزواج من يرتضي ذلك حتى تنشأ زوجه في وسط لا تعرف فيه غيره فتعيش به عيش الرغبة والرضى بما فيه قبل أن تعرف

معنى الزوجية وقبل أن تعرف معنى الحب ومن تحب وقبل أن تدرك صورا من الحياة قد لا تريد أن تتنازل عنها فيما بعد. بيد أن هذه الأغراض التي ترمي لها هذه العائلات والأزواج قد حقق الواقع بطلانها وعاد ذلك الزواج المعجل يرزح تحت أثقال الخيبة تغمره سحابة سوداء تهوي به إلى الانغماس في الرذائل ويسود فيه التصنع البارد أو يختم أمره بالطلاق. وهكذا لا يصح شيء إلا عن رضى ورغبة فيه وشعور بمسؤوليته ولا يتم ذلك إلا بعد بلوغ التمييز والرشد.

الزواج مع المانع

في الناس من هم مرضى بأمراض مزمنة خفية قد لا تظهر وهي هادم قوي للنسل وصحة المرأة ومع ذلك فهم لا يحجمون عن الزواج اندفاعا مع الشهوة التي لا يملكون معها ضميرا يشعر بمسؤولية ما في هذا الشأن فتكون جنايتهم مزدوجة على الزواج وعلى النسل فقد تأتي علته المنتقلة على حياة زوجه فتريحها من الحياة وقد تجعلها محرومة من متعة الزوجية فوق ما تحمله من التكاليف في معاناته وقد تكون هذه العلة من جانب المرأة غير أن وسائل الخلاص من ذلك عند الرجل أوفر وأيسر فما من شيء يلزمه البقاء معها سواء أكانت العلة قديمة أو طارئة بعد الزواج وبنات حواء في الدنيا كثير ومن هذه الجهة كانت مصيبة الرجل بها أهون إن لم تكن لا شيء.
أما إذا أردنا أن نتحدث عن أولاد تلك العلة فهم ينزلون لهذه الحياة مرفوقين بها وبالألم المضني الذي يحرمهم نعمة الصحة والعافية ويجعلهم صفر الوجوه مهزولين. ومثل هؤلاء عند أهل النظر المدمنون على الخمور وسائر السموم المهلكة فإنما ينسلون العلة والفساد والألم، وإذا أهلكهم الداء فجأة تركوا أبناءهم المعتلين في كفالة من لا يرعاهم أو شردا في الطرقات تنتظرهم المقابر أو السجون وحياتهم عبء على المجتمع يستهلكون ولا ينتجون فهم بذلك وصمة في جبين جيلهم جراها إليه شهوة أثيمة لعبت برؤوس آبائهم المعتلين. وليست الفائدة في الكثرة فنسل أوفر صحة وعافية أولى وأحسن من كثرة عليلة. ولقد شعر علماء العمران ورجال التشريع بهذا الخطر الساري بين الأزواج والمنتقل في الأبناء ثم يكون إرث الأجيال القادمة فقاموا يضعون البيانات الضافية عن لزوم الكشف الطبي قبل الزواج منعا للنكبات الاجتماعية وحرصا على سلامة الشعب من طريق العائلة. وهذا ما

أخذت به الأفكار الناهضة في أمم الشرق الإسلامي ولا تلبث حكومات الشرق جميعا أن تسنه قانونا نافذا.وخير لهؤلاء الذين يستعدون للزواج أن ينفقوا ما أعدوه على صحتهم لينالوا العافية إن كان العلاج نافعا والا فما كان أغناهم عن زواج يجنون به على حياة غيرهم وينالهم من ذلك نصيب.

الاستعداد المالي

أكبر صدمة تعترض الزواج العجز عن إمداد البيت بالقوت الضروري أو ما هو في حكم ذلك فيخيم عليه الشقاء المادي الذي يستأصل حياة الهدوء والطمأنينة ويستحكم به الضعف والمرض وتتحول به الطباع المرنة إلى حدة وحمق يذهبان بكل راحة تطلب في الزواج ويشتد الكرب عندما ينشأ الأولاد في ذلك البيت الهاوي ونحن نشاهد كل يوم بكثرة هائلة فرار الأزواج من بيوتهم وإعلانات القضاء الشرعي طافحة بها الجرائد في الاستعلام عن مكان وجودهم أو مال لهم يوفى منه حق زوجاتهم المنتظرات ومن الشذوذ أن لا تنتهي هذه الإعلانات بطلاق الإعسار. أما إذا مات الأب وترك صغاره فمصيبتهم بالحياة أشد وأنكى.

ما أكثر ما يسرع الناس إلى الزواج دون تأمل في واجباته أو شعور ما بما ينشأ عنه من التكاليف ولقد يشعر كل الناس بحكم العادة بضرورة المال لينفق في شؤون الزواج الأولى وولائمه وقد يكون لهم من ذلك ما يصلح رأسمال لعمل مستمر قد تنمو نتائجه إلى درجة حسنة تفرغ على البيت بهجة وحسنا وعلى الحياة قوة ونشاطا ولكن العادات تفرض صرف ذلك المال على العرس قبل كل شيء. وتفويض الأمر بعد ذلك للأقدار. ولقد أعطت هذه الأقدار درسا قاسيا ومفيدا غير أننا إلى اليوم لا نبني عملنا على ما تنتج التجربة فحركة العقل ما زالت عندنا خاملة وإنما يعمل الناس بما اعتاد الناس أن يعملوا.

في الحقيقة إن مسألة الإعسار ليست كلها مسألة استعداد للزواج وإنما هي في عامة الأحوال راجعة إلى أجور الطبقات العاملة وما ينتابها من العطلة الجبرية عن الشغل وهذا

أعظم سبب للإعسار ناشر الشقاء في البيوت وخارج البيوت وأعوص مشكلة اجتماعية لا تدخل في مقدور الفرد ولكن كثيرا من الناس يتسببون بكسلهم واعتيادهم اللهو والبطالة في هذا الإعسار وأنهم يجمعون ولا يدخرون ويصرفون المال أين تحكم العادة لا أين تشير الحكمة والمصلحة فيجنون بذلك على أنفسهم وعلى أزواجهم وعلي بنيهم إذا نسلوا. وهكذا باندفاعنا في طريق الشهوة غير مقدرين للحقائق أو شاعرين بالواجب نخرب بيوتنا بأيدينا فاعتبروا يا أولي الأبصار.

ضحايا الشهوة في الزواج

شاء الجهل وسوء التربية أن نكون بعيدين عن فهم حقيقة الزواج وأسباب بقائه وزكائه وعن الشعور بمسؤوليته الناتجة عن الاشتراك في الحياة وشؤونها وتربية الأبناء وإعدادهم للقاء الحياة أقوياء وقادرين.

نحن نتزوج لأن حرارة الشباب تدفعنا إلى ذلك وإذا طلبنا فإنما نطلب حسن الجسد والوجه ثم نندفع بعد ذلك إلى الزواج عن رغبة قد نتصورها حبا خالصا فقد يرى الرجل المرأة صدفة أو خلسة فلا تزال قائمة في ذهنه يذكرها ويستعظم من ملامحها حتى ينقلب ذلك ولها بها وهياما في بعض أيام فيعمل جميع وسائله للتزوج بها في أول وقت وهو لا يعرف من شؤون حياتها ولا من كفاءتها واستعدادها شيئا غير نظرات سبقت أو خلسات ومهما كانت ناقصة أو وقع استنقاصها فهو لا يرى فيها إلا الكمال ثم إذا تم له ما أراد وذهبت أيام الزواج الأولى وأتت بعدها أيام أخذت تلك النهمة الطائشة كنار التبن تذبل وتختفي في العدم، وبدأ الرجل يشعر فجأة أن شؤون منزله غير مرتبة وأن مصالحه على غير ما يريد وأن زوجه لا تعرف شيئا، ومع ذلك فهي قليلة الطاعة كثيرة الأخطاء فيشتد عندئذ الخلاف وتستحكم النفرة فإذا ما بقي الزواج على هذه الحال فقد استحال إلى عذاب وتنكيل يغمره الصخب الداوي إن لم ترفع فيه مطارق الرجل في وجه المرأة ويكثر أن

يكون هذا داعيا إلى تعديد الزوجات، أما إذا ختم بالطلاق فقد يكون ذلك عند المرأة عيدا لانفكاك قيدها وانطلاقها حرة من سجن الألم والتنغيص.

وما كان للرجل في اندفاعه، هو بعينه ما يكون للمرأة إن لم تكن أكثر منه وأشد اندفاعا فالفتاة الساذجة دون تعليم أو تجربة تجلي أمامها ما في الحياة من ألوان عندما تسري في أعصابها كهربائية الشباب وتشعر بهزة قلبها حنينا إلى الاتصال تندفع لأول جاذب تبيت به ليلها تتقلب على فراش الحسك والأشواك وقد تتمرد على أهلها بكلمات الحب الساحرة تسمعها من فم تهواه فتضطرهم إلى النزول عند إرادتها أو تفر منهم لتتزوج فتسعد بزواجها. وهكذا الأحلام الباسمة تدفع بها بين يدي من تحب راضية بكل ما ينالها في هذا السبيل قانعة بأي شيء تجده هناك ثم لا تلبث الأيام أن تقهقه قهقهة استهزاء على تلك الأحلام الذاهبة فترجع البنت قهرا إلى بيتها الذي فرت منه صبية عذراء وعادت إليه امرأة مطلقة تحوطها الخيبة والندم على ما قست به على أهلها الذين قد لا يلاقونها بالإشفاق الذي تتطلبه المسكينة. ليس الحب انجذاب أشباح ولكنه اتصال أرواح أو تفاهمها عن قرب وذلك ما هو أثبت لبناء الزواج.

وما دام الزواج مرتبا عن مجرد اندفاعات الشباب الخالية من تقدير التناسب المطلوب فيه من الزوجين فما هو إلا مغامرات لا تسلم غالبا من العطب أو العثرات التي لا تحتمل بغير مرارة وكدر تكتنفهما دخائل السوء والفساد.

أما تعديد الزوجات إلى أربع فذلك ظاهرة الشهوة وحتى إذا كان بقصد النسل فهو لا يخلو من شغب يتحول إلى مقت داخلي بين الرجل وأزواجه أو يظهر الميل إلى جانب – وهو الكثير – فتزداد الحالة ارتباكا. على أننا لو تأملنا المعددين للزوجات من أجل النسل لرأينا أبناءهم بعد ذلك رعاة ماشية أو هملا في الطرقات وهم في سن التعليم بينما الأب المسن غارق في لذاته لا يشعر بواجبه في هذا الصدد فما هي الفائدة من نسل يجني به على المجتمع وعلى العائلة ؟ ولقد رأيت بعيني آباء كثيرين قد نالهم العقاب بالصارم في آخر حياتهم وعلى يد أبنائهم أيضا إذا قد ضاع ما اكتسبوه في أيام شبابهم بالتبذير في الشهوات وتعديد الزوجات ونسل الأبناء دون أن ينفقوا على تعليمهم درهما فينشأ الأبناء على بغضهم لذلك وحب الانتقام منهم بطبيعة التربية التي درجوا فيها فوق ما لهذا التعديد من

قساوة على قلب المرأة ذلك القلب الذي هو مجد العائلة وينبوع مسرتها إذا لم يتكسر على صخور اليأس الجرداء.

لا توجد امرأة متزوجة لا تأخذها التأملات في حظها مع الزوج ومستقبلها معه وهل يأخذ عليها زوجة أخرى. ومن هنا شاع الخوف عند المرأة من مال يفضل بيد الزوج فما تزال به تفتح له أبواب الإنفاق حتى يذهب ويذهب بذهابه ارتياعها من استعماله في زواج جديد تذبل به حياتها. وما زال الرجال يعانون الكثير من انصباب المرأة في الإنفاق حتى لتكون سبب خراب بيتها في النهاية فتعيش مع زوجها المسكين بحال الفاقة والهوان. ولئن كان انصباب المرأة في الإنفاق ليس كله راجعا إلى الخوف من "ضرة" فقد كان ذلك من أقوى عوامله.

وليس ذلك وحده كافيا فقد تغمرها الهواجس والإشاعات وتنبض بقلبها خوالج الشك فتندفع المسكينة إلى جماعة الرمالين يضربون لها خطا يكشف اليقين أمام شكها الحالك فيجد هؤلاء المتربصون صيدا شاردا يلتجئ إلى دكاكينهم المظلمة ويرون إذاك رأيهم في الغنيمة فيفتحون برملهم وحساباتهم مسارب للأمل في ذهن المرأة ويا لتعاسة الأزواج اللائي يسود الخور على عقولهن فيذهبن ضحية في يد هؤلاء الفجرة الذين يعملون عملهم في البلاد آمنين على فنهم وربحهم.. وهكذا تقضي المرأة حياة اضطراب قد تفتح لها أبواب الشقاء الذي لا حد له وما ذلك إلا نتائج لتعديد الزوجات والخوف منه.

توجد جريمة أعظم من الكل هي جريمة المتذوقين الذين "يأخذون من كل شيء أحسنه" ويتزوجون بحساب الأشهر فيأخذون هنا ويطلقون من هناك وهكذا يريدون أن تمضي أيامهم أعراسا قائمة للمتعة واللذة ما دام ميسورا والشهوة بالغة حدها. وقد تتفطن لهم العائلات التي من درجتهم فتمتنع عن تزويجهم لبناتها فينحدرون إلى الفقيرات والخادمات يعبثون بطهارتهن وجمالهن زمنا ما ثم يرمون بهن إلى الطريق ساخرين غير مكترثين إلا بالجديد الذي يستعدون له.

ومثل ذلك، المتجرون بالزواج من أجل الأرباح.. والمتزوجون مع العيوب المانعة وأمثالهم كثير وقد أشرنا إليهم في فصولنا السابقة وهكذا كان طغيان الشهوة باعث خراب في بيوتنا بالفجور – بالنكد – بضوضاء الخصام – بالطلاق – بالانتقام المتبادل. ولنتصور مع هذا كيف تكون نشأة الأبناء الذين يتخلقون في هذا المحيط المرتج بالآلام

والجرائم والآثام التي لم تجد إلى الآن علاجا لا من طريق التربية والتعليم ولا من جهة إصلاح القضاء والحكم. إن الزواج مزرعة الجيل الآتي من الأمة وعلى ثبوته وزكائه بحسن استعداد الأزواج والتناسب بينهم يتوقف مستقبل ذلك الجيل في الحياة ومغالبة صدماتها ونحن بطغيان الشهوة علينا وبعوائدنا وبعدم تقديرنا للواجب في الزواج واستعدادنا المتحد ذكورا وإناثا لأدائه إنما نبذر في تلك المزرعة أملاح السباخ لتعقم أو يفسد إنتاجها وبذلك نكون مجرمين ومصرين أيضا على الإجرام.

صور من حياتنا في المنزل

ما أسرع ما تنطوي أيام الزواج الأولى المعبر عنها عند الأروبيين بشهر العسل فيقف الزوجان أمام واجبات ومصالح مشتركة تحتاج احتياجا أصليا إلى الاتفاق والتقارب في الأخلاق والميول والفكر وما أبعد الحياة المنزلية عندنا أن يتحقق فيها مثل هذا الاستعداد فهي بعكس ذلك متوفرة فيها نفسية الفوضى والوسائل المؤدية لها بتأثير الثقافة التي يتناولها الأزواج وقت أن كانوا أبناء عائلات لا تعمل فيها غير الوراثة السيئة من عادات وأوهام مهلكة وسخيفة فيا لتعاسة بيوتنا من هذه المعاول الهدامة.

يأتي الرجل منهوك القوى من شغله إلى المنزل بقصد أن يلقى حاجته وراحته فيجد أن طعامه لم يهيأ حسب رغبته كزيادة في حرارته أو ملحه أو أن فراشه لم يمهد لراحته أو نحو ذلك من حاجات تفرضها الضرورة في المنزل فيقوم عرق الغضب في جبينه وينهال سبا ولعنا لامرأته إذا لم يضرب برجله مائدة طعامه فتنكب آنيتها على الأرض أو يتناول امرأته لكزا ووكزا. وأكثر ما تنال من ذلك امرأة البادية فأما أن يهرع الناس لزمجرة غضبه أو يسمعون صراخها فيسرعون إلى إسكان الغوغاء وتهدئة الخاطر بالصلح ما بينهما فيأخذ الرجل يبسط عذره فيما صنع ووجه حقه الذي لم يلق اهتماما، وكذا تأخذ المرأة مع جاراتها تصنع مثل ذلك في الاعتذار لنفسها وإنها ما خالفت له أمرا وإنما هو يأمر بشيء ثم ينقلب ساخطا. وهكذا تختفي هذه الحوادث ثم تظهر إلى أن تتحول الحالة إما إلى صبر وجلد من الجانبين ينقلب عادة أو تتجه الرغبة إلى الحياة خارج المنزل في غير شرف وعفة أو ينتهي أمرها بالطلاق أن التزوج بأخرى. وقد يكون ذلك كله بين سمع الأبناء وبصرهم ! ومن الكثير أن تنشأ هذه الحوادث عن روح التغالب على

سلطة البيت لمن منهما تكون حتى يسلم أحد الجانبين للآخر أو يكون ذلك عن مللهما أو أحدهما من حياة الزوجية. ولكنها في الأكثر ناشئة عن ضعف الشعور بالواجب وتحكم أخلاق العنف والقسوة بتأثير التربية الأولى.

يكون للرجل أزواج عندنا فيسكنهن في دار واحدة فتعمل الغريزة عملها في اتساع هوة الخلاف بينهن ومع الزوج فتكيد الواحدة للأخرى كيدا كأن تسوق لها متاعا لتتلفه أو تخفيه أو ترمي لها كمشة من الملح أو الفلفل في طعامها الذي تهيئه للزوج أو تختلق ما تنسبه إليها أو لا تقوم بدورها في نظافة المنزل وترتيب شؤونه فتقوم بينهن ضجة هائلة من الشتم والسباب القبيح وقد يكن ذوات أبناء ينضم كل منهم إلى أمه فتتسع المعركة ويعظم خطرها على حياة المنزل وعلى تلك الأخلاق الناشئة في محيط يأكله الحقد والتحاسد وتغمره الجناية على ذلك النشء. ومهما كان للرجل من قوة وهيبة فهو لا يستطيع بها حبس تلك الغرائز عن الثورة إلا مددا منقطعة.

من عادتنا أن نبني المنازل صالحة لسكنى عدد من العائلات في بيوت تنفذ منها إلى وسط المنزل الذي به المطبخ والمرحاض وشرائط التعليق وسائر المصالح المشتركة بين أهله الذين يجمعهم باب واحد، فتضطر نساء تلك العائلات إلى التحاكك والاشتراك في واجبات المنزل المشترك بطبيعة الحال وليس لديهن من التهذيب ما يدعو إلى التعاون بالحسنى على تلك الأعمال والكف عن الاشتغال بشؤون بعضهن الخاصة فيقعن في خصام دائم لا تقف الألسنة فيه عند حد فلا تسمع إلا دويا هائلا يسمعه المارون من الطريق، وأزواجهن الذين يأتون بيوتهم إثر عملهم اليومي طالبين الراحة إما أن يجدوا الغوغاء قائمة أو تلتجئ كل امرأة إلى زوجها تشكو وتتظلم من شر ما لحقها من جاراتها وتريد منه أن يحميها ويخاصم من أجلها فتمضي حصة راحته قلقا وكدرا قد يؤدي إلى خصام الرجال من أجل نسائهم. وغالبا يقع الصلح وتسود بين النسوة حالة الرضى ثم لا تلبث الثائرة بعد ذلك أن تثور. وما كان هذا الكدر بين العائلات إلا من شكل البناء الجامع عكس البناء المقسم أقساما لسكنى العائلات مستقلة عن بعضها حيث تأمن شر هذا الشغب المكدر للحياة في المنزل.

ومهما يكن من حسن هذا البناء ولياقته فنحن لم ننتفع به إلا قليلا لبطء حركة التطور فينا والتجاء الناس من قديم إلى طمس المنافذ الخارجة من المنزل إلى الطريق حتى لا يحتمل وقوع نظر الساكنين والمارين على المرأة إذا تقرب من نافذتها ففروا من خواطرهم إلى واقع أشأم منها.

يدخل الرجل منزله بعد الوقت المعتاد وربما كان مكدود الفكر والبدن إثر اجتماع أو شغل له هام غير أن الزوج تثور في وجهه متهمة له في تأخره وطول انتظارها ولئن أكد لها حقيقة الأمر فلا تطمئن له ما دامت باحتجابها لا تصل لذلك بنفسها إلا أن يثبت ذلك بطول السنين. وقليل من الأزواج من يحتمل هذا الطول وفي الغالب ينقلب الأمر إلى اغتياظ يدفع إلى ارتكاب ذلك الممنوع جهرة وبعد ذلك إما أن يعيشا في هجران متصل أو يقع الطلاق.

يذهب الرجل باكرا إلى عمله فيترك زوجته في منزلها لتقوم بدورها فيه وله ابن أو أبناء قد ضمهم إلى المدرسة يذهبون لها في صباحهم ومسائهم ويجتهد الأب أن يوفي لهم فيما يلزم لدروسهم من كتب وأدوات وهو ينوي أن يكون مستقبل أبنائه خيرا منه. وبينما هو داخل إلى المنزل إثر عمله إذا رأى ورقة من مدير المدرسة في تغيب أبنائه عنها أياما. وقد كشف الواقع إذاك أن أبناءه يذهبون باسم المدرسة إلى الطريق حيث يلتقون برفاقهم في الفرار من المدرسة يقضون يومهم في اللعب المشين وطواف الطرقات في وقت تجتهد فيه جميع العناصر المساكنة لنا أن تفوز بالعلم على جهلنا. والمسكين يمنعه عمله أن ينتظر أبناءه ليشايعهم في الوقت إلى المدرسة والأم لا يسوغ لها ذلك لأن "كرامتها أن تبقى في منزلها" وليس له من قرابته معين فيصعد الدم إلى رأسه بين جهاد في العمل وخيبة في الأمل وقد يكون أن الأم تأخذها الشفقة غير المثقفة فتخفي كثيرا عن أولادها فتزيد بذلك تورطهم وتبعد بأبيهم عن علاجهم فتزيد بذلك عناءه على أنه قد يتخذ لتأديبهم طرق العنف والقسوة يندفع إليهما بفعل الغضب في نفسه فيقضي بذلك على راحة قلبه وراحة منزله مثلما قضى على راحة بدنه بانهماكه في الشغل ثم هو في الغالب لا ينجح بهذه الوسيلة في تحويلهم إلى الاتجاه اللائق وما يكون إلا أن تشردهم من المنزل تحت تأثير الخوف وتقتل العاطفة في صدورهم فيذهبون ضحية الغفلة وسوء التدبير.

تبعث المرأة بالرجل في حاجاتها من دور التجارة فيقضي ما طلبت ويعمل الجهد أن يوفي ما استطاع فما يصل به حتى يظهر نقصه وعدم لياقته في اللون أو الشكل والنوع وقد يذهب مرارا لمراجعة محال التجار عسى أن يصادف ما يرضي ويستحسن من جانبها. غير أنها قد ترضى في النهاية لأنها بعد البحث لم تجد أحسن مما وجدت. والمرأة في الغالب تستحسن ما اشترت وأن من طائفي الأزقة على ما يشتريه غيرها، وهي في كل ذلك مشغوفة بما تراه الأعين جميلا وثمينا لأنها تحب أن يتحدث عنها مثيلاتها وسائر من يحيط بها معجبات بها وشاكرات ولقد تدفعها الرغبة في الإشارة بشمائلها إلى اتساع يدها بالعطاء من مؤونة بيتها ومدخراته إلى من يقصدها من الأقارب والأحباب والعجائز اللاتي يقضين بقية العمر في الطواف على البيوت بقصد الضيافة التي تمر حديثا عن البيوت التي زارتها والكرم الذي لقيته من ربة المنزل ثم تفيض في قص الخرافات بالليل لتؤنس النساء والصغار ثم لا تخرج إلا "بصرتها" ومثل هذه الحال مما يجحف بثروة المنزل ويوسع مصاريفه بما يكون عبئا ثقيلا على مستقبل الزواج. وكم يشكو الرجال نساءهم ويتذمرون من وفرة المصاريف. ولكن من أين للمرأة أن تدرك هذا المعنى وهي في الغالب بعيدة عن مشاركة الرجل في الرأي وتدبير الأعمال وتقدير النتائج الحاصلة وما عسى أن يحصل وما يجب أن تحدد به مصاريف المنزل طبق ما يقتضيه الدخل الذي هو ملك الزوجين جميعا : فجهلها ذلك واستقلال الرجل به يفهمها أن نصيبها من الدخل هو ما تستخلصه من الزوج لنفسها فما تزال به توسع له أبواب الإنفاق حتى تصل إلى النصيب الذي تراه مناسبا لحظوظها. وهذا ما حكم سوء التفاهم وأدى إلى الخصام وندب المرأة حظها المغبون إن لم تجب إلى رغباتها.

وهكذا تربيتنا للمرأة تبعدها عن الرأي في تدبير الشؤون حتى أنها تعجز أن تحسب مقبوضا أو مدفوعا أو كيف توزع ما بيدها من المال على مؤونة شهر بينما تنصب في رغباتها انصبابا وهي تحرص أن لا يتعرف الرجل ما في البيت من متاع وذخيرة إذ تعتبر ذلك شأنا يخصها ولا شأن للرجال في شؤون النساء وبذلك يقابلان عمل الرجل في شؤونه خارج المنزل إذ يستقل بتدبيرها ولا يرى المرأة أهلا لتشاركه فيها، وبعبارة أوضح : ما دامت المرأة في البيت عبدا لأوامر الزوج لا شريكا مساويا فهي تخلق من الأسباب ما تنقض به تلك الأوامر وتوفر من ذلك لنفسها ما استطاعت، وهذا ما جعل

ويجعل على الدوام شؤون المنزل وحاجاته عرضة للخلاف والتنغيص المستمر بين الزوجين.

مهما يكن من غبن الرجل وخيبته فالمرأة تشكو وتتظلم أكثر منه في غبنها وتعاسة حظها. ولئن كان للرجل فسحة واسعة خارج المنزل يريح بها نفسه من عنائه فالمرأة ربته التي تلازمه أكثر منه ولا تترك من يدب فيه من جاراتها دون أن تقع معهن في خصام وعراك من غير قصد إلى ذلك الصدف المتوفرة التي تحوك من سذاجتها أسلاكا لثورة أعصابها. ولا بد لها أن تبارح المنزل لتستريح من عنائه الثقيل فتقصد منازل الأقارب أو صويحباتها تفيض بها الشكوى المرة مما تقاسيه أو تأخذ معهن في الحديث عن الأزياء وما تجدد منها وما لبست فلانة وما ظهرت به الأخرى مما يستحق إعجابا وثناء أو امتهانا وازدراء أو تذهب إلى أضرحة الزوايا وهي كثيرة في كل بلد من مملكتنا ومفتوحة على الدوام ولها مواسم تزدهر بوفود النسوة. غير أن الفسقة من الرجال وهم كثر لا يدعون الفرص تمر دون أن يضربوا الحصار هناك عن بعد لتصيد الشاردات من المنازل والبائسات والحانقات على أزواجهن والساذجات وحتى أمام الحمامات ومدرسة البنات يستهوون جميعهن بمختلف الجواذب دون رقيب.

هناك تسقط الذبائح في الأعماق إلى القرار ومع أن مكث المرأة في بيتها من غير حد منطق غير معقول أو مقبول فإن ما في هذا البيت من ألم وعناء لقاهر قوي على الشرود منه طلبا للراحة واللهو المسلي سيما وقد انفتحت أمام المرأة اليوم دور التجارة العامة والمسارح وبيوت "السينما" فهي بتأثير السامة عليها لا تدري أين تضع رجلها ولا إلى أين تسير باندفاعها الساذج. ولسنا نقصد أن نقبح لهو المرأة ومرحها وتمتعها بالمشاهد الطيبة مع زوجها ولكننا نريد أن نتصور الخطر الماثل في نفسيتها الحاضرة التي اندفعت بها في هذه السبيل المحفوفة بالمكاره. وما ذلك إلا من نتائج التربية العامة عندنا وبالأخص تثقيف الفتاة لتكون زوجا صالحة ومعاشرة بالمعروف. والعمل على توحيد أو تقريب أخلاق وميول وأفكار الفتى، فذلك ما يسير اليوم على غير هدى وإلى عكس المرغوب. ونحن في استطاعتنا أن نجعل من ذلك حياة المنزل عذابا وجحيما أو جنة ونعيما.

من مشاهد البؤس الاجتماعي

في العائلة والشعب

لم تكن الأخلاق والمستوى العقلي في شعبنا هما كل أسباب انحلال عقدنا الاجتماعي. بل هناك متسع لمعاول أخرى تهدم من كياننا في الزواج والعائلة : هي مشاهد البؤس المادي، وإن كانت بالأحرى ترجع لهما، وهما سبب نموها فينا.

إن تونس بلاد زراعية، ومعظم شعبها يشتغل بالزراعة وأدواتها. وعليها تقوم سائر وجوه الكسب من صناعة وتجارة، لكنه لأسباب سياسية واجتماعية قد انزاح الكثير من التونسيين عن أراضيهم إلى المعمرين الأجانب فأصبحوا عملة فيها. وكذلك باستعمال آلات الزراعة الحديثة قد أخذت صناعتنا القديمة فيها نحو البوار. وما وسع الكثير من أهلها إلا أن ينقلبوا عملة في غيرها من الأشغال. وقد انضم إليهم أهل الصناعات القديمة التي بطل رواجها أو قل بواردات البضائع الأروبية التي تمكنت من أسواق البلاد وسادت فيها. ولنضف لهذه الأقسام التجار الذين لا يتاجرون والذين يجازفون برأس مال لم يوضع في الحقيقة لهم ولكنه وضع لاستثمار جهودهم.

هؤلاء جميعا قد كانوا وما زالوا يكونون هم وعموم الأجراء من الشعب صفا هائلا يمثل الفقر والحاجة إلى العمل. وهو لا يوجد إلا حيث توجد الأعمال الكبيرة التي اختصت بها مشاريع الحكومة والشركات الفرنسية واليهود، كمد الطرقات والسكك الحديدية وحركة النقل عموما وحفر المناجم المنتشرة في جهات المملكة معامل الآجر والطحن ودبغ الجلد والأصباغ والنسيج والجير والسيمان وغير ذلك من المشاريع الحية النامية في يد من ذكرنا. فكان معظم الأولين عملة بالجهد البدني عند الآخرين بأجور هي البخس والهوان. ومهما كن انتشار الصناعات الآلية الحديثة فإن طرائق تعلمها موصدة في وجوههم أو هي عسيرة عليهم. ولذا كان نصيبهم فيها قليل أو قل غير موجود. فزاد ذلك في امتهان

الجهود التي يبذلها العامل التونسي مهما كانت شاقة ومبيدة للحياة في المناجم والمعامل والمزارع. ومهما كان هو نشيطا. وقد كان ذلك مفتاحا عند الحكومة وأصحاب المشاريع لجاب العمال من أوروبا بعائلاتهم وتيسير السبيل أمامهم للعمل والاستقرار بالأرض التونسية. فالتونسي أبو العائلة الذي له من الأولاد إلى الثمانية لا يمكن أن يزاد له في الأجر غالبا أكثر من عشرة أو اثنى عشر فرنكا في اليوم عن شغله الذي يتجاوز في الغالب عشر ساعات إلى اثنتي عشرة ساعة وأكثر في اليوم. أما النزول في الأجرة فيمكن حتى إلى الأربعة والثلاثة فرنكات في اليوم. وهذا ما يقع فيه غالبا عملة الزراعة والمناجم، مما اضطر كثيرا من آباء العائلات إلى اشتراء بقايا الخضر والغلال وكل مواد القوت عسى أن يوفوا بزهادة ثمنها حاجة عائلاتهم الكثيرة. ثم هم لا يوفون بذلك. ويظل أحدهم يجاهد الدهر كله في غم وهم لتخفيف وطأة البؤس النازلة ولا من يشعر بآلامه غير امرأته التعسة وأبنائهما الصغار. وهذا أكبر الأسباب التي تدفع بعض الآباء إلى الانتحار أو الفرار من بيوتهم إلى مكان غير معروف. وهو ما طفحت وتطفح به إعلانات القضاء الشرعي كل يوم في الصحافة اليومية عن كل جهات المملكة. وهذه هي الحال السائرة إلى اليوم مع التفاقم.

ولنتصور بعد هذا تلك الوجوه الذابلة : وجوه أولئك الصغار الذين يولدون في هذا البؤس يطعمون فيه من الخبز مبللا بالماء أو مرضوض الفلفل وكسكسا منفوشا في الماء المملوء بفواضل الخضر مع قليل من الزيت الذي يرى لمن يمعن النظر لامعا في القدر فلا نرى إلا الشحوب والاصفرار مع إهمال النظافة في أبدانهم وثيابهم وهم يلعبون في الأزقة وملتقى الطرقات في ساعات التعليم التي يباشر فيها أبناء آخرون دروسهم مطمئنين للقاء الحياة القادمة عليهم.

هكذا يفعل البؤس ويفعل البؤس أكثر من ذلك. فإن آباء هؤلاء الأبناء يدفعونهم في الغالب مضطرين إلى الشغل قصد الاستعانة بهم على تسديد حاجات العائلة وهم في سن لا تسمح لهم ببذل جهود العمل الاقتصادي فتزداد بذلك أجسامهم تعطبا وانهداما. تراهم في سوق المعاش (فندق الغلة) يعرضون على المارين أن يحملوا لهم أمتعتهم وتراهم يرفعون مزابل الحيوانات في الحارة الأروبية. ويكنسون الطرقات لتثير في وجوههم أغبرتها،

ويسم أبدانهم الضئيلة ما فيها وفي المزابل من عدوى الأمراض، مستعملين في ذلك من المجلس البلدي الذي يختارهم للعمل بنصف أجرة الرجل أو أقل توفيرا لخزينته. ولهذه الغاية نفسها يستعملهم معمل التبغ (الدخان) الدولي الذي يقبل منهم على الدوام نحو 300 يشتغلون بالتبغ المملوء بالمواد السامة فلا يمر العام والعامان حتى يسقط الكثير منهم في مرض السل فيهوى صريعا. وهذا ما شاهدته في أبناء كثيرين. والأغرب من هذا أنهم إذا بلغوا سن الرجال وطلبوا تسميتهم رسميا يرفضون لقبول من يعوضهم من الصغار. وكذا تستخدمهم المعامل والمزارع والمناجم في الأشغال التي تحتاج إلى جهد الرجال ويعمل فيها الأولاد بثمن أحط. ولا يوجد أدنى تحجير في هذا الأمر بل هو سائغ ميسور ليتم بذلك مشهد البؤس في هذا الشعب من كل وجوهه.

ولا ننس هنا ما تعانيه الصغيرات سواء في تجهيز أنفسهن للزواج الذي ما زال يتفاقم أمره أو في إعانة والديهن على تحصيل العيش وقد ذهب الكثير منهن في ذلك حتى إلى خدمة البيوت ببعض الأكل والملبس من فواضلها. ومتى وصلت الفتاة إلى هذا الضعف فلا تسل عما يصنع بها شر الإنسان.

إن النقص الواضح الفادح في غذاء عائلاتنا بسبب نقص الأجور المطرد على الأهالي، وتشغيل الأحداث قبل استكمال نموهم في أشغال مهلكة بالتدريج وتعويض اليد العاملة التونسية بجلب العمال من أوروبا مع عائلاتهم بما نشر البطالة وسينميها أكثر من ذلك، كل هذه العوامل قد كانت من أول الأسباب لإبادة الحياة في العائلة من وجهتيها المادية والمعنوية، ونشر طاعون الأمراض العادية فيها. تلك الأمراض التي زادت تفاحشا في سريانها بين العائلات بالزواج الذي لا تراعى عند عقده حال الزوجين من الوجهة الصحية. فكم نرى من وجوه وأبدان قد أكل لحمها ودمها السل والسرطان والزهري وانفجرت دماؤها فواقع تسيل. وشاع فيها البتر والشلل وهي ساقطة حول المستشفى الذي لا يأويها ولا يتسع لها، عادمة المال لعلاج أدوائها وحتى القوت الضروري لحياتها. وليس هؤلاء بأتعس من أولئك المرضى في بواديهم المنقطعة أو في بيوتهم الضيقة المظلمة بانطماس منافذها المملوءة بالرطوبات عادمين العلاج أو واجديه في إشارات العجائز المجربات والشيوخ المجربين... عجزا منهم عن العلاج الطبي أو تهيبا مما يقتضيه ذلك

العلاج. وهذا أمر ما زال شائعا في عائلاتنا، وقد كان مع غيره من أهم العوامل في كثرة وفياتنا.

هناك آلام قاسية ومحفوفة بالأخطار اختصت بها المرأة هي الأوجاع الدورية للحوامل عند الوضع فمع فقرنا ونقص أقواتنا ورداءة مساكننا تتحمل المرأة بانحباسها وبطء حركتها آلام الموت دون أن تجد العلاج المخفف للوقع والميسر للوضع إلا من قابلاتنا المتمرنات على تجاريب الجاهلات من قبلهن.

وكثيرا ما تذهب الحوامل مع حملهن ضحية هذا الجهل بعد عناء عذاب الموت على يد هؤلاء القابلات اللاتي لا يعرفن حدا لعلمهن. ومع ذلك فهن يستنجدن عند الشدة مع نسوة البيت ببركات الأولياء والصالحين يهتفن بأسمائهم في أفواه الصهاريج والآبار تيسيرا لوضع الحمل بسلام.

لا يمر اليوم والليلة حتى نسمع بفاجعة من هذا القبيل تنضم لفواجعنا الأخرى لتقطع من أوصالنا وتبيد منا الحياة. وقد كنا قبل نفضل أن تموت نساؤنا في البيوت بين يدي قابلاتنا غير المثقفات على أن نأتي لهن بطبيب أو نذهب بهن إلى المستشفيات وهذا عين ما تتمسك به النساء أيضا حتى من تكون منهن بين آلام الوضع وفي أقصاها ومع أن هذا الأمر ما زال يوجد فإن الكثير من الناس قد تحول عن هذه الميول المتحجرة فأتوا بالطبيب وذهبت الحوامل إلى المستشفى غير أن عائلاتنا الفقيرة وهي سواد الشعب ما زالت عاجزة عن الوصول للطبيب وحتى المستشفى، فهي تهلك في بؤسها دون أن يشعر بها أحد لا من طرف إدارة الصحة العامة ولا من طرف الشعب.

إن هذا البؤس المادي المحدق بنا والذي ما زال ينمو بأسباب منا ومن غيرنا إليه يرجع أكبر الأثر في اندحار عائلتنا. وتحكم العنف وشراسة الخلق في حياتنا الزوجية. تلك الشراسة التي كان لها أكبر نصيب في تكثير حوادث الطلاق. ولو أن لنا قلم إحصاء لرأينا أن معظم حوادثه ناتجة عما يثيره الفقر والحاجة من ضيق الصدر وقنوط النفس الباعثين على الخصام واللجاج.

ومن جهة أخرى فإن هذا الحرمان المستمر الذي وقعت فيه عائلاتنا قد جعل فتياتنا يندفعن إلى الحياة المادية الصرفة بما فيها من شهوات متى وجدن إلى ذلك سبيلا غير داريات ما في مطاوي هذا الاندفاع الساذج من الخطر الداهم على أنفسهن وأعراضهن وعائلاتهن ومستقبل زواجهن ما دمن يقضين بعض الزمن في لهو ومرح يعوض عنهن ما خسرنه في امتداد بؤسهن وحرمانهن من أسباب الحياة الطيبة المرضية. وهن لا يفقدن من الرجال من يهيئ لهن الدوافع للوقوع في الشرك التي كثيرا ما ترمي بهن بعد ذلك في البيوت السرية أو تضعهن في دفتر البغاء السري. ولو بحثنا أسباب سقوط المرأة لما بعد أن نرى الرجل في الغالب إما ساعيا فيها أو مهيئا لها بسوء عشرته أو طلاقه لها وهي غافلة ساكنة للعيش معه. وبعد ذلك فقد جرت العادة أن المرأة وحدها هي الذميمة والمسؤولة عما لحقها. وهذا بعض من بؤسها وجزء من تاريخها البعيد.

هذا بعض ما يشملنا من البؤس في العائلة والمجتمع، وهو كاف لانقراضنا بالتدريج ولا سبيل لنا أن نخفف من هذه الحالة ونتائجها ما دام لم ينتشر بيننا التعليم الصناعي بأنواعه وفي عامة فروع الاقتصاد. وما دمنا لا نملك من المشاريع ما يغني أكثرنا عن مشاريع الأجانب. وما دمنا لا نعرف لعائلاتنا حقها في الحياة بتقدير عمل العامل منا فنوفيه حقه قبل أن نوفي الأرباح لرؤوس أموالنا. كما يعرف ذلك الأروبيون واليهود من التونسيين في استخدام بني ملتهم بأوفى مما يستخدمون الأهالي المسلمين بكثير ولو مع وحدة الشغل. وأيضا لا سبيل لنا أن نخفف من هذه الحالة ونتائجها إلا إذا أكثرنا من المستشفيات ونشر المبادئ الصحية في أرجاء المملكة بما يشمل تغيير نظام معيشتنا ونقض الأدماس التي نسكنها لنشيد عليها ما يهيئ لنا نعمة العافية ويضمن بقاءنا ونمونا سالمين من العيوب بقدر ما تسمح البشرية وكما هو موجود عند الأمم الحية التي نرى منها بأعيننا أسرابا قائمة في بلادنا.

ولكن أين نحن من هذه الواجبات النافذة عند غيرنا، فإن أفكارنا لم تتدارسها بعد فضلا عن السعي في تحقيقها. ونحن أناس لم نعتد أن نفكر في شأن من شؤوننا إلا إذا كنا نريد أن نطالب الحكومة بعمله لنا !!

حقا، حقا، إن حكومة الحماية جادة في تعمير تونس حتى تصير في أقرب وقت كقطعة من مدن أوروبا، والعناصر الأوروبية هنا وحتى اليهود منا أفرادا وشركات هم عماد سياسة الحماية في التعمير. وهي تمدهم بالمال المعدود لذلك. ويكاد يكون نصيبنا معدوما من هذا المال لولا تأييد الحكومة لشركة أو شركتين أسستا بنشاط بعض من شبيبتنا لبناء مساكن لبعض الموظفين عند الحكومة من المسلمين ولم يجد هذا العمل العظيم أدنى انتباه في طبقات الشعب لتحقيق نصيبها منه وتمكين فقرائنا والمتوسطين منا من سكنى الدور العامرة بالنور والهواء بدل الأدماس والخرائب. وليس للمال عند أغنيائنا إلا أن يبذر في اللهو والفساد أو يحبس في الصناديق ليبقى ميراثا.

إن التعمير بمعناه الحقيقي يقضي بنسق تلك الأدماس والخرائب المشتبكة إما لتوسيع الطريق أو لمؤسسة أو منازل جديدة تليق بالأحياء. وهذا ما يسير به المجلس البلدي بتأييد الحكومة تدريجا وليس لأهلها إلا أن يندمجوا مع غيرهم في البقية الباقية منها بعضهم على بعض حتى تصل إليها أعمال التعمير فتشيد على أنقاضها بناء جديدا. وليست دورنا في نظر الحق بجانب دورهم إلا كالمستنقعات حول الحدائق الغناء.

للتعمير ناحية أخرى ربما كانت أوفر أهمية من غيرها : هي تأسيس الجهاز الاقتصادي وهو يرمي إلى تطور العمل اليدوي الساذج إلى عمل الآلات الميكانيكية حتى تتوافر النتائج الاقتصادية التي تعين على ترقية شكل الحياة وتوسيع مشاريعها. وهذا الجهد المزدوج لاستغلال الحياة لا يمكن قيامه إلا على اليد العاملة المتفننة في أنواع الصناعات لإشادة القصور والمعامل وتعبيد الطرقات وإنشاء الحدائق وخزانات المياه والكهرباء ونحوها واستعمال الآلات وتصريف القوى الصناعية في عمل الإنتاج. وهذا ما لا نستطيعه اليوم ونحن على ما وصفنا من الحال. ولم تر الحكومة والشركات هنا إلا أن تستقدم اليد العاملة من أروبا لتتم عملها الذي ترجوه فيكون لها من ذلك العدد والعدة.

وبعد هذا فما الذي نصنع إذا بقينا بلا عمل وبلا مأوى غير التشرد في الطرقات للتسول والإجرام وتعمير السجون ثم الموت والانقراض.

ولا أنسى هنا إن أقول أن الحكومة قد فتحت الباب لإنقاذ طوائف مختارة من التونسيين تمنحهم الجنسية الفرنسية لتشبيههم بالفرنسيين في الحظوظ. وقد عاضدتها في هذا العمل الشركات الفرنسية المنتشرة في البلاد.

إنني دائما أقول وأعتقد أيضا : أنه لا مسؤولية فيما نحن فيه إلا على أنفسنا بما رضينا لها من الجهل والجمود اللذين ما زالا أول ما نحب ونهوى. وإذا كنا لا نمد ولا نريد أن نمد أيدينا للعسل فليس على الحكومة بصفتها حكومة أن تسقينا العسل في أفواهنا ونحن مضطجعون.

مشاهد البؤس في هذا الشعب لا حد لها. وإن أجيالا آتية ليثقلها القيام بتصوير هذا البؤس من كل وجوهه والعمل الذي ينتظرنا عظيم جدا بقدر ما غفلنا عنه في الماضي وحتى الساعة. فإذا لم ننتبه له اليوم جرفتنا الحوادث إلى هوة الموت غير مأسوف علينا.

تيار التطور الحديث

في الشعب – في المنزل – في الزواج بالأجنبيات – في المرأة

إن تاريخ التطور الحديث في الشرق عموما يرجع إلى تاريخ اتصاله بالمدنية الغربية الحاضرة. وبصورة أمس وأوضح يرجع ذلك إلى تاريخ الاحتلال الأروبي للبلاد، فالغالبية تملي على المغلوب فتدفع به إلى تقليد الغالب في زيه وأساليب عيشه التي يراها مصدر خير ينزع به عما في حياته الأولى من جمود وألم. وبطبيعة الحال كان اندفاعنا هذا ليس قائما على الرغبة في تعرف الطرق التي بلغت بالأروبيين إلى تلك الحياة المثمرة الطيبة فنسعى لها لنحيى حياة مثل حياتهم.

ولكنه قد كان قائما على محض الرغبة في نهب اللذة للتسلية من حياة لم نعد نراها صالحة وجميلة. ومن أجل ذلك انحصر عملنا في استهلاك المال للاستمتاع بمواد الحضارة الغربية في زخرف منازلها وملابسها ومآكلها ومشاربها وملاهيها وسائر مظاهر حياة أهلها، لا سيما بعد الحرب الكبرى التي كانت حرمانا متواصلا. فكان هؤلاء ينتجونها وينفقون عليها من جهودهم المتحدة المنتظمة. وكنا نقتنيها منهم بالإنفاق من تراث أجدادنا الذي جمعوه لنا باليسر والعسر في الزمن الطويل. فباؤوا بغنم الحياة والثروة. وبؤنا بالخيبة فيهما، وانتشار الفقر يحاسبنا فيما أسرفنا من أنفسنا وأموالنا بدون حق. وهذا هو الطريق الحتمي لكل أمة لا عهد لها بالتطور، ولا قائد لها في سيرها، حيث ترى حقها في اغتنام اللذة المتجددة أسبق من واجبها في الحياة.

إن الاستهتار الذي نهيم فيه لم يبق قاصرا على المدن، بل قد شاركت فيه بوادينا بصورة واضحة إثر الحرب الكبرى فانتقل أهلها عن أراضيهم الزراعية إلى العيش في العاصمة ومدن المملكة، تاركين تلك الأراضي بأيدي وكلائهم أو الأجيرين مكتفين بالإيراد الذي يحصل لهم من ذلك ما داموا يجدون من اللذة والحظ في سكنى المدن ما يحملهم على الإقامة فيها، كما يفعل أهل المدن بأراضيهم الزراعية. فنشأت لهم عن ذلك تكاليف جديدة تقتضيها حياة الحضارة التي استهوتهم مظاهرها الساحرة. وكان من ذلك نقص واضح في إيرادهم السنوي، وثقل فادح عليهم من الديون التي ذهبت وتذهب غالبا بما يملكون

فيذهبون معها ضحية الأحلام الضالة. وقد كان سقوط الفرنك الفرنسي وارتفاع الأسعار بنسبة ذلك في الحاصلات الزراعية أكبر عون لهم على سلوك سبيل الغواية في فهم الحياة، وبذلك تم اشتراك كافة طبقات الأمة في هذا التيار الهاوي بها إلى الإفلاس. وقد ازدادت الحال تفاقما اليوم بارتفاع الفرنك ونقص الصادرات من محصولنا الزراعي، فكان هذا وذاك من أقوى العوامل في تبدد ثروتنا العامة.

إن فتاتنا اليوم تندفع بقوة في طلب اللذة مهما كانت تكاليفها، وهي تحمل الرجل على تسديد مطالبها في ذلك بكل إلحاح تحت تأثير سخطها على الحياة القديمة مسحورة بما تشهد من زخرف الصناعات الحديثة، شاكية حظها العاثر، غير مكتفية بما تناله منها، هازئة من أفكار والدتها القانعة الراضية، متحرجة الصدر، ثائرة النفس، تفضل النوم والتمارض على عمل المنزل مهما كان واجبا وضروريا إذا لم تتمكن من الخروج للفسحة وتوفير رغباتها. وإذا حققنا النظر فإن شبابنا لا يبعدون عن فتياتنا في هذا الاتجاه فهم يتنافسون على الأزياء الحديثة والمآكل والمشارب وكل أنواع الزينة المتجددة مهما كانوا عاجزين ماديا عن تسديد ما يلزمهم من ذلك بما جعل أكثر مرتباتهم عن العمل في دواوين الحكومة والشركات وقفا على استخلاص ديونهم المتجددة. ومن عجز عن السير في هذا المضمار إما لبطالته أو لزهادة راتبه فهو ساخط على الحياة يميل إلى الانكماش والذبول ونفسه تتخبط في اليأس القاتل بما جعل الكثير منهم ينعزل عن العمل مفضلا البطالة المرة تخلصا من عمل يجهده ولا رجاء له منه في إغداق الحياة عليه كما يشتهي.

ولئن كان الرجل يشعر بفراغ ووحشة في حياته يسعى أن يعوضهما بمباهج اللذة واللهو والمرح فكم كانت المرأة أخرى أن تشعر بذلك وهي المنكوبة في حياتها أكثر منه، والمضيق عليها حتى في مد خطواتها خارج المنزل. والمحرومة فيه من رؤية الحياة وألوانها المتجددة، والساذجة بوحدتها وانزوائها.

وقد كان خلق الحياء قديما يغمر عالم المرأة والرجل في رداء السكون والخفاء، اتقاء من سخط الكبار وأحاديث الطاعنين، غير أن الحياة الحاضرة بما فيها من جاذبية قد دفعتهما على الجرأة في اقتحام الطريق والتجاهر بطلب ما فيه لهو ولذة. وأخذت العائلات يقتاد بعضها بعضا في ذلك فبدأت الغنية وتبعتها المتوسطة والفقيرة دون استعداد لهذا

التطور السريع، سواء من الوجهة الفكرية أو الأخلاقية أو الاقتصادية. وقد ازداد هذا التيار قوة بما تقوم بع وكالات الإشهار عندنا في إعلاناتها الضخمة عن نتائج المعامل الأروبية.

إن الرجل إلى الآن لم يعرف أن يقدر درجات هذا التطور ولا أن يستعد له ولا أين يضع نفسه منه. فكانت المرأة أحرى أن لا تعرف شيئا من ذلك وهي المكفولة غالبا في عامة شؤونها بإمداده المستمر. وليس عليها إلا أن تعلن رغبتها في الأشياء وتصميمها معتقدة أن الرجل لا يعجز أو غير مفكرة في ذلك. وقد ازداد هذا العبء فداحة بعدم اشتراك المرأة في العمل الاقتصادي لتخفيف ما تقتضيه هذه الحياة الجديدة من تكاليف.

إننا نتذمر كثيرا من الحضارة الغربية بما أحدثت لنا من التكاليف المنزلية التي أعجزتنا، وبما خرقت من ثوب حيائنا القديم الذي كان يصبغ وجوهنا حمرة تقف بنا عن الجرأة في الاندفاع للحياة السافرة. ولكننا في الحقيقية نسعى إليها بفعل التطور ما استطعنا وما لم نستطع إلى ذلك سبيلا، فإما أن يكون ذلك بتسليم تراث الآباء ولا يدوم هذا طويلا. وإما أن نسعى إليه من طريق الشر والإجرام بخداع بعضنا بعضا ونصب الدسائس بيننا والجاسوسية الخبيثة وبيع أجسادنا للفجور. وهو ما أخذ يغزونا اليوم من كل جانب وبشكل مخيف. ومهما كان مرجع الميول التي تقودنا إلى الاهتمام بشطط المرأة في تهتكها واستهتارها دون الرجل فإن هذه الحياة السافرة مرادة منالها. وهي سائرة فيها طبق رغبتنا التي نغفل عنها عند ذكر عيوبها. إذا امرأتنا إلى اليوم ما زالت غير محتكة بالوسط الأروبي لتستمد منه الجرأة على التطور. وهي تطلب رضانا لتقضي حظوظها معنا في حياة مشتركة. فلو كنا حقيقة نكره منها تهتكها وسفورها ولا نمهد لها الطريق لذلك لما كانت لتهتدي إليه أو تجرأ على الظهور به، ولكننا اعتدنا أن نرى المرأة مصدر شرنا. وأن نغالط حتى أنفسنا فنقول قولا ونفعل فعلا.

إن تيار الحضارة الغربية يجرفنا رجالا ونساء إلى مصبه رغما من خلق الرياء الذي يحملنا على العطف والتحنن إلى قديمنا الذاهب. ولا ينجينا من ذلك مجرد التأفف والاستعاذة الذين اعتدنا أن نكتفي بهما في كل ما يلم بنا من الحادثات. ولست أريد من هذا

أن يذهب أبناء وطني مذهب الزهد والتقشف في الحياة كمبدأ ثابت أدعوهم إليه. وإنما أريد أن أقول أننا نتسابق إلى نهب اللذات معرضين عن واجبنا في الحياة. ذلك الواجب الذي يجعلنا نسعد فيها ونسود وهي راضية عنا وناصرة لنا.

من الحق والواجب أن نهتف للحياة الطيبة النزيهة بما فيها من زينة ولذة وإنما الذي ينقصنا ويلزم أن يقف من أجله كل شيء حتى يتم هو بذل الجهود الاقتصادية المتحدة لنقيم حياتنا على أساس ثابت مثل ما سارت عليه الأمم التي تعيش اليوم على وجه البسيطة ناجحة موفقة في بلادها وحتى في مد سلطانها لتحض كل خامل وضعيف.

ولكن أين نحن من هذه الجهود المثمرة التي تنفي بؤسنا، وتدحض أسباب فشلنا في الحياة. وترفع رؤوسنا عالية فيها. بينما أفكارنا لم تتجه بعد نحو هذا الوجه من حياتنا تستقصيه بحثا ودرسا. فضلا عن السعي في إبرازه للعمل. فكم يطول وقوفنا في وقت أسرعت فيه أمم العالم قديمها وجديدها. ولا أقول أنها تجري بل أقول أنها تطير طيرانا إلى الحياة والاستكثار من وجوهها ووجوه رعايتها والبروز فيها بعضها على بعض.
فما أعظم هذه العظة البالغة ولكن ماذا تغني النذر إذا كنا لا نتعظ ونعتبر.

في المنزل

اعتدنا أن تكون بيوتنا غير مرتبة لا في أثاثها ولا في أدواتها مهما كانت ثمينة أو غير ثمينة. وحتى في ملابسنا حين نلبسها أو نضعها. وسواء أكان لهذه الأشياء محل خاص لحفظها واستعمالها أو لم يكن فهي تعترضك مبعثرة في وسط البيت : على السرير أو الكرسي أو على الأرض أو فوق الخزانة حسبما تعمل الصدف في وضعها. ومن أجل ذلك كانت أقرب إلى التبدد والتعطيب الجالب للخسارة وعبء المصاريف المتجددة. سيما إن وقعت بيد الأطفال كالصحون وغيرها من الماعون فإنهم يلقون بها على الأرض فتنكسر في غفلة الأمهات. والأخطر من هذا وجود السكين والنار والماء المغلي على الأرض وفي متناول الأطفال بدل حفظها واستعمالها في مرتفع عن الأرض. وبتناولهم لها يجرحون أبدانهم أو يحترقون بالنار والماء في غفلة الأمهات عنهم فترجع المسألة إلى

مصيبة قد تنتهي بتشويه الخلقة أو الموت. وهذه حال بيوتنا إلى اليوم. فإذا أضفنا إليها عامة أنواع التشويش التي بسطنا أسبابها في الفصول السالفة أدركنا ما في هذه البيوت من البؤس والبعد عما تطلبه من الراحة واللذة في الهدوء وجمال الترتيب.

إن كثيرا من الرجال والشبان قد اندفعوا بفعل السآمة إلى ارتياد المطاعم الأروبية فرادى ومجتمعين لأخذ حظوظهم في جمالها وحسن ترتيبها الجذاب. وهكذا انسابوا إلى كل جديد ناعم وتركوا المرأة تتخبط في بؤس العائلة مع بنيها الصغار. ولقد اتسع للرجال فرارهم من بيوتهم لطلب الراحة في غيرها إلى حد بعيد. فهم يقضون أوقات راحتهم في المقاهي يلعبون الأوراق. وفي المسارح وسائر بيوت اللهو والفساد. وحتى في الطرقات العامة يرتاضون فيها بالسير إلى بعد منتصف الليل حيث يدفعهم النوم القاهر إلى منازلهم النائمة بمن فيها من النساء والصغار. وهكذا كان النوم والمأكل والملبس والحاجة البشرية حدا لاتصال الرجل بمنزله وبامرأته المقيمة فيه. وهذا ما جعل المرأة عالما مستقلا يعيش تائها في ظلمات الآلام والحوادث الغامضة.

إن عمل التطور لم يقف عند هذا الحد فإن امرأتنا التي تقاسي من أجلنا كل هذه الآلام لم تعد صالحة في نظره لتعمير بيوتنا، ومن ثم اندفع كثير من شبابنا إلى الزواج بالأجنبيات.

في الزواج بالأجنبيات

للأروبيات رقة ورشاقة في الحركات، وملامح حية تنطق بأعماق القلب وابتسامات ساحرة جذابة بفضل ما في وسطهن العائلي والاجتماعي من جلاء العاطفة والإغراء على بروزها كميثاق لاتصال المحبة والألفة بين أفراده. وما أكثر ما يحتاج الزوجان إلى هذا الميثاق للتمكن من القيام بواجباتهما المشتركة. وليكون مثالا واضحا للأبناء في نشوئهم على الألفة وحب التعاون. وبعكس ذلك نربي فتاتنا فنغريها بالحياء حتى درجة الخجل فتنحبس العاطفة في صدرها فتذبل فتموت.فإذا عادت لا تستطيع أن تعرب لا بالنطق ولا

بالملامح عما في قلبها فتاك هي المرأة الصالحة المهذبة. وهذا أكثر ما مال بشبابنا الهاتفين بالجديد إلى الافتتان بالأروبيات.

وللأروبيات أيضا ذوق ومعرفة في ترتيب أثاث المنزل ورياشه والمأكل والملبس وحسن تدبير في تحضير المعاش وتقدير نفقاته بالوجه المناسب للدخل بفضل التربية والتعليم المتوفرين لها في العائلة والمدرسة والوسط الاجتماعي. عكس فتياتنا اللائى يسرن في كل هذا على غير هدى سوى تلقين الأم الموروث الذي لا يخلو من جمود وبعد عما يطلبه التطور الحاتم.

وللأروبيات روح ومعرفة في إنجاب الأبناء وتهيئتهم للحياة قادرين على البروز فيها بمعرفتهم لوجوهها وواجباتها فوق ما أخذن يظهرن فيه من النشاط الموفق في إعطاء المثال بأنفسهن : مثال العمل الصالح في ميادين الحياة العاملة التي كانت محجوبة عن أنظار المرأة.

إن المرأة الأروبية قد سارت خطوات واسعة في هذه الاتجاهات، عكس امرأتنا فهي لم تستعد إلى شيء منها حتى الآن فضلا عن أن تبلغ فيها درجة ما، ولكن افتتان الشبان منا بالأروبيات ليس راجعا في الأكثر إلا لاندفاعنا الغامض نحو الحياة السافرة بما فيها من سحر وجاذبية ومن أجل ذلك كان أغلب زواجنا بهن ناشئا عن حوادث غرامية ومن الشذوذ أن يكون ناشئا عن اتصال عائلي أو غيره من الدواعي. ولكنه مهما يكن فمن النادر أن يستقر هادئا ليثمر كل ما يرغب فيه من هناء وواجب دون أن يتعرض للسقوط في هوة الخلاف العنصري في التربية والرغائب والميول الجنسية في حياتهما وحياة أبنائهما. وإذا كان للأروبيات تهذيب ومعرفة فإننا إلى الآن لم ندرك بعد أن ثقافتهن لم تكن ليتهيأن بها للزواج بنا والاندراج في عائلتنا. وإذا كانت الأغراض الخاصة أو الظروف الجبرية قد وضعتهن بين أيدينا أو وضعتنا بين أيديهن فلأول ما تضعف تلك الأغراض والظروف ولأدنى خلاف يقع بعد ذلك تعتز الأروبية بكبرياء جنسها وتجرنا إلى محاكمها الأجنبية المنتصبة في بلادنا لتحكم علينا بقوانين لم توضع لنا.

أما إذا نظرنا لهذه المسألة من وجهتها العائلية فإن المرأة الأوروبية إن لم تكن مقطوعة الرجاء يستحيل أن ترضى بعائلتنا فتندمج فيها. وما يكون إلا أن تستقل بزوجها وأبنائهما فتنسيه بحبه لها حياته الأولى بما فيها ومن فيها. وهو بدخوله في هذا الزواج معجبا مفتونا بمحاسنه المتفوقة أسرع ما يكون قابلا للاندراج في عنصرها الغالب هو ومن يتفرع عنهما من الأبناء وقد أدرك قانون التجنس الفرنسي النافذ في بلادنا المحمية بسلطان فرنسا هذه الحالة فأفسح في فصوله التي تتجدد لقبول هؤلاء الأزواج وتخيير أبنائهم وبناتهم إذا جاء سن الرشد أو تقع قسمتهم بينهما بوجه صلح إن تمسك كل بجنسيته.

إن هذا كله لم يصد فعل التطور العادي بقوته على ضعفنا فلا نزال نسمع أن فلانا تزوج بأجنبية طمعا في السعادة التي يراها ماثلة في سحر الابتسامات ورقة الأصوات وترنح القامات وأنيق الملبس والمأكل والمشرب وراحة المنزل وجمال ترتيبه. ثم هو بعد أن يسبح في بحر هذه الأحلام يفيق وهو يعض أصابعه ندما على ما فرط في جانب عائلته وقومه.

إن المرأة هي التي تلد الشعب وفي أحضانها ينمو ويثقف، وفيها الأمل الأول في إعداده للحياة والواجب. والمرأة الأروبية لم تخلق لنا ولم تتهيأ للاندراج فينا، وليس لنا إلا أن نتزوج من بنات جنسنا. وإذا كان فيهن بعد عن صفات الكمال المطلوبة فليس علاج ذلك في الانقطاع عنهن للزواج بالأجنبيات وتركهن عوانس في البيوت. ولكن بالعمل لتطويرهن وحمايتهن في هذا التطور من الأخطار البادية فيه اليوم. فهن لنا ونحن لهن ومنا جميعا يتكون ما نعبر عنه الشعب. ولكن أين المعتبرون، المتبصرون... !

في المرأة

إذا كان الرجل قد نفر منه منزله بفعل السآمة منه. وارتأى أن يأخذ حظه منفردا خارج هذا المنزل. وإن يقضي أوقات راحته ما استطاع بعيدا عن تكديره وضوضائه فإن ذلك قد دفع المرأة السجينة فيه أن تتطلع إلى هذا الخارج لترى ما فيه من الحياة المرغوبة. وظلت هكذا تبحث عن مواضع عيني الرجل وما يملك منه العاطفة والقلب فلم

تر إلا الحياة السافرة والانهماك في لذائذها الغامرة، والهتاف البالغ لكل مستحدث في الوسط الأروبي من الأزياء والأشكال. وهو ما أفضى بكثير إلى هجران بيوتهم تماما بمن فيها من النساء والأبناء للتعلق بهوى الأجنبيات والزواج بهن.

لقد كانت هذه الاستطلاعات أقوى العوامل لاندفاعات المرأة. وكان أحرى بها أن تكون أعدى من الرجل خطوا في هذا السبيل. وهي الساذجة والمتألمة بالغبن والحرمان المادي والمعنوي أكثر منه وأبلغ لولا ما اقتضته طبيعة انزوائها عن الخارج. لكن سير الرجل فيه سيرا واضحا ومؤثرا تأثيرا جديدا في حياتها قد نبهها إلى نفسها الظامئة وإلى طرق استهواء الرجل ليعود إليها. وهي تتدرج في هذا التطور الجديد حسب اجتهادها الساذج، وبلا مرشد أو معلم مقتبسة له من تعليمها في مدارس الحكومة، واختلاطها بالمعلمات الفرنسيات وزيارة منازلهن ورؤية ما فيها من زينة وترتيب غير ما كانت تألفه من قبل، والتعرف بأزواج شبابنا من الأجنبيات، وجلب أرباب العائلات لهن إلى المنازل بصفة مرضعات ومربيات، ومشاهدة حياتهن العامة في الطرقات، ودخول البيوت التجارية وميادين اللهو كالمسرح والسينما، وقراءة كتب الروايات الفرنسية بما فيها من ثورة العواطف. ومن لم يسبق لها أن تأثرت بهذه العوامل فهي تسري إليها من طريق العدوى فكان ذلك تيارا اجتماعيا لا مرد له تاهت فيه المرأة مسحورة بما تجد من لذة وتسلية، ووفاقا لنفسية التطور الشاملة للرجال والمرغوبة لها منهم دون أي نظر في صقلها وتهذيبها. وبعد ذلك فالمرأة مخلوق شرير يجب الاحتياط منه... !

إن التطور العام له صورتان : صورة ذهنية محضة تتصل بأحلام العلماء والفلاسفة في الالتحاق بالمثل الأعلى في الحياة، وصورة خارجية بارزة تتصل بالحوادث الاجتماعية الطارئة على حياة الشعب. والشعب الذي اعتاد وتمرن بالعمل لغايته قد أدرك فيه حقيقة الدرجات الحاتمة التي يجتازها نحو الكمال. وبعكس ذلك نرى الشعب الذي لم يعتد أن يعمل فهو مستوعب الذات في تخيلات يزداد تعلقا بها كلما ازدادت حياته بعدا عنها. وهذا هو شعار الأمم المنحطة التي تظل عاطلة لتبيدها الحياة. فإذا نحن بقينا متمسكين بالتطور الخيالي غير متأملين في أسباب التطور الفعلي من عامة وجوهه الاجتماعية والسياسية فإن هذا التطور الواقع سيذهب بنا في تيار الحوادث الواقعة إلى

التفاقم ساخرا منا ومن أحلامنا. وإذا نحن اعتبرنا به وأعطيناه ما يستحقه من التأمل فعرفنا أوجه تعديله وتهذيبه في سير مطرد بما يرضي الحياة فقد أمكن أن نخرج من الخطر سالمين إلى جادة الحياة المملوءة بالعز والنصر.

الحـجـاب

ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعا للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين. وما أقبح ما نوحي به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامهما وعدم الثقة إلا في الحواجز المادية التي نقيمها عليها. ونلزمها هي الأخرى أيضا أن تقتنع بما قررنا راضية بضعفها إلى هذا الحد، موقنة بخلوده الآتي من أصل تكوينها. وليس عند هذا الحد وقفنا بل قد كان هذا النوع من الحجاب رخصة لخروجها من منزلها تقدر بقدر الضرورة الموجبة للخروج كموت الأقارب ومرضهم وما أشبه ذلك في الأهمية. ولو أننا كنا نتأمل مليا نتائج هذا الضعف الذي نغذيها به في حياتها وحياة المنزل وأبنائها والعائلة والشعب جميعا لأدركنا جليا أننا نهيئ شقاءنا وشقاء بيوتنا بأنفسنا.

إن للحجاب تاريخا طويلا في القبائل والأمم التي صنعته حتى بين المرأة ومحارمها كأبيها وأخيها الكبير في قرى كثيرة. بل حتى بين الرجال أنفسهم أيضا في قبائل الملثمين إلى اليوم. ولكن الذي يعنينا من هذا كله هو حجاب المرأة الذي جعل لها كحصانة اجتماعية من الوقوع في السوء. فلننظر إلى ما أحدث من النتائج في حياتنا الحاضرة.
الحجاب عادة في المدن وبعض القرى أما باديتنا على العموم فهي سافرة على الفطرة. غير أني كلما فكرت في أمر الحجاب لا أرى فيه إلا أنه أنانيتنا المحجبة بالشعور الديني كحصن نعتز له على المخالفين. لا سيما إذا رأينا أن هذا الشعور يتضاءل حتى يكاد يفنى فيما لا يتعلق به غرضنا وهوانا، ويكفينا أن ننظر إلى زنى الرجل والمرأة كيف يعتبر منه جرأة واقتدارا ومنها سبة وعارا. وإذا استثنينا الطاعنين في السن والطاعنات ومن علقت قلوبهم بمعين فالرجل منا يكره أن ينال أحد من زوجه أو محارمه ولا يأبى على نفسه ذلك في محارم الناس وأزواجهم، بل هو يسعى ما استطاع إلى ذلك بمختلف الوسائل وإن

بالتغرير ونصب الدسائس إن ساعدته الظروف. وهذا هو حقيقة بغضنا للزنى وحبنا للحجاب وتعصبنا إليه. ولكن دعنا من هذا كله فنحن معاشر الذكور لم نعتد أن نحاسب أنفسنا بمثل هذه الوقاحة الخشنة. حتى نعترف بوجاهة هذا القول في تعبيره عن حقيقة الحال. ولنعد إلى حجاب المرأة لنرى ما فيه.

إن الحجاب قد كان أعظم حائل بين الرجل والمرأة في اختيار كل منهما للآخر عند إرادة الزواج. وهما بذلك لا يمكن أن يتحققا تقارب الميول بينهما والصفات اللازمة للنجاح في هذا الزواج. وليس لهما إلا أن يعتمدا على آراء الراغبين فيه أو عنه ممن لا يتحملون تكاليفه أو ينتفعون بمزاياه. وقد تكون لهم أغراض خاصة أو شخصية لمنفعتهم في إبرامه أو عدمه لا يظهرونها فيصبح أمره معلقا على البخت في اتفاق الميول أو تنافرها ! على أنه كثيرا ما وقعت المغالطة من أهل المرأة في عين الزوج المخطوبة والمعقود عليها اعتمادا على عدم معرفة الزوج منقطع الأهل لعينها من قبل. وقد تقدمت من ذلك عدة قضايا لدى المحاكم الشرعية.

إن هذه الأحوال قد أثارت خواطر الشك في أذهان الشبان ودفعت كثيرا منهم إلى الزواج بالأجنبيات عن معرفة سابقة. وليس معنى هذا أن المعرفة السابقة تنفي الخطر كليا. ولكنها على كل حال تقلل من التعرض لأحكام الصدف العارضة في الحياة. وتضع في النفس سكونا واطمئنانا لا تشعر بهما في الحالة الأخرى.

إن الحجاب قد أوجد للرجال حياة خاصة خارج المنزل لا تعرفها النساء، ففي المقهى وفي الملهى وفي المطعم حيث تصرف الأموال الكثيرة في غير واجب ولا حق يموت الكثير من البيوت بمن فيها من النساء والذرية بفقد المواد الضرورية للمعاش اليومي، لأن رجال هذه البيوت يلزمهم أن ينفقوا ما يكون أو يحصل بأيديهم من المال في الفجور والسكر والميسر وكل ما يجلب الترفيه والتسلية في حياتهم المنفصلة تماما عن أزواجهم، وما جرأهم على هذا إلا انفرادهم بأنفسهم في احتجاب المرأة وعزلتها من رؤية هذه الحياة السافلة التي أسقطت عائلاتنا في هوة الموت وذهبت بأهم جانب من ثروتنا

العامة فوق ما أضاعت من الشرف والصحة. فإلى أين يذهب هذا بقلب المرأة وإلى أي هوة يرمي بها..؟

المرأة محتاج لها في إثبات الحقوق المدنية والجزائية أمام المحاكم ومحتاجة هي إلى نفسها في إدارة وتنمية ثروتها بأوجه التصرف. وهذا ما يجعلها في علائق مع الناس تحوجها للتعرف بهم كما تحوجهم للتعرف بها. والحجاب قد عطل أكثر هذه الحقوق ومهد لوقوع حوادث الزور والتدليس في التعريف بعين المرأة فيما لها أو عليها كما نشاهده اليوم واقعا يتكرر.

وحجبها أيضا عن حق تدبير ثروتها وقهرها باطلا على تفويض ذلك لوكلاء من الرجال. وقد رأينا كيف كانت المرأة وثروتها ألعوبة بين أيدي الوكلاء والمقدمين دون أن تقدر على حماية نفسها منهم أو تعرف وجوه الخصام للوصول إلى حقها، فعاشت وكأن لم تعش واكتسبت وكأن لم تكتسب شيئا.

إن حجاب المرأة عن الرجل لم يمنع اتجاههما إلى جهات أخرى بتأثير العامل الطبيعي بل قد كان من أهم العوامل في انتشار اللواط والمساحقة والعادة السرية. وهذه مسائل معروفة منذ القديم فقد دون لها فقهاء الإسلام أحكامها في الفقه وأبانوا بذلك عن انتشارها في عصورهم المتوالية إلى اليوم.
وإذا كان الإسراع بالزواج في وقته يصلح من هذه الأمراض فإن التغالي في المهور وعبء تكاليف الزواج بتحكم العادات فيه قد عطل هذا العلاج المفيد بما جعل كثيرا من الفتيان والفتيات يفرون بأنفسهم عن تراض قبل أن تصدر عائلاتهم رأيها في ذلك.
إن على المرأة واجب إدارة المنزل سواء من وجهة المعاش أو نظافته أو ترتيب أثاثه بما يطابق الرغبة والذوق. وعليها أيضا – وهو الأهم – واجب تربية أبنائها لتعدهم للنجاح في الحياة كأفراد وكأعضاء عائلة وكجزء من شعب. وعليها هي ذاتها أن تكون مثالا لهذه الكفاءات في نفسها حتى تقدر أن تبذرها في الغير. فإذا تصورنا أنها منعزلة عن حياة مجتمعها. تجهل حياته المدنية وأوساطه العلمية والأدبية غير متمكنة من مشاهدة آثاره التاريخية القائمة في جهات بلادها وفي متاحفها، محرومة من حضور نواديه العاملة

وسماع المحاضرات المختلفة في وصف أمراضه وطرق علاجها شعبا من الشعوب الطامحة إلى المجد لا يمكن أن يبلغ منه ما دام نصفه يعيش بهذه الحالة مقيما في ظل الخفاء الدامس. وما دام يربي في حجور أمهات يعرفنه صغيرا ويجهلنه كبيرا.

إن الحجاب قد منع المرأة من التعلم والقدرة على الاقتصاد المنزلي وإدارة شؤون المعاش اليومي ويكفي أن نتصور عجزها عن الحساب من الواحد إلى ما فوق العشرة. وأنها لا تعرف أن تؤرخ الحوادث إلا بعام الطاعون أو المجاعة أو عام انتقالها من منزل كذا إلى منزل كذا ونحو هذا من التاريخ وأنها تلتجئ غالبا إلى الصبيان غير المميزين في اشتراء الخضر والابزار فيغتنم باعة الحومة هذه الفرصة لإعطائهم الرديء من السلع بالثمن الفاحش لتغيب الرجل وتعذر خروجها للإنفاق بنفسها.

إن الأطفال الرضع أكثر ما يحتاجون إلى استنشاق الهواء الطلق المعتدل. ومنازلنا بالأخص عديمة النوافذ ولا نتحرى فيها تطهير المراحيض كما يجب فأول واجب لأولئك الأطفال هو الخرج بهم في الأوقات المناسبة إلى جهات البلاد الموفور فيها ذلك الهواء النقي حفظا لأجسامهم وتنمية لها كما تقوم الأروبيات بذلك لأطفالهن. وإذا كان الآباء في شغلهم وليس هذا من عملهم فهو من أول واجبات المرأة لأبنائها. لكنه لتعذر خروج المرأة خوفا من رؤيتها في الطريق فإن أولئك الأطفال يحرمون من واجب صحي لحياتهم. ولنتحدث بعد هذا عن الأطفال الذين يدرجون على الأرض فهم يخرجون وحدهم إلى الطريق حيث يلتقون بأمثالهم من الصبية يلعبون كما اتفق أن يلعبوا دون رقابة عليهم فيتقلبون على تراب الأرض وغبارها القائم في وجوههم وعلى ملابسهم التي تتبدد. ويتضاربون ويتصارخون ويلتقطون من أقوال الكبار بين المقاهي وفي الشوارع ما خبث من الألفاظ والمعاني التي لا يفقهونها، ويطلقونها على بعضهم اقتداء بما سمعوا وهم حفاة ممزقو الثياب. وكثيرا ما يضيع هؤلاء الصغار في اختلاف الطرقات عنهم فيطلق النداء عليهم بالشوارع ويعلن المنادي في ندائه عن البشارة التي ينالها من وجد الولد الضائع.
ولنتصور أيضا في بلد كتونس مكتظ بالأرتال والسيارات ما زال يوجد فيه إلى اليوم أطفال يضيعون كم يذهب منهم ضحية هذه العربات فتفاجأ الأم وهي في منزلها بما يريعها ويرعد فرائصها وهي تنتظر اليقين في شأن ابنها الضائع من وراء ستارها.

ولنضف إلى هذا كله أن انحباس المرأة في المنزل له التأثير العظيم في صحتها من حيث ضعف الهواء به وبطء تجدده والحرمان فيه من الرياضة البدنية والنفسية الواجبة للقيام بأعبائه، فذلك ما أوهى قواها عن الحركة وزاد في بؤسها وضيق صدرها وجعلها تتعرض أكثر ما يكون لأخطار الحمل عند الولادة.

لقد كان عبئا ثقيلا على المرأة منذ القدم فكانت ترى من وقوف الصالحين عليها في النوم طلبا لزيارتها وعقد النذر لهم وسيلة للترويح عن نفسها خارج المنزل بما جعل هذه الزيارات تتكرر ويعظم انتشارها عند النساء حتى اليوم. بينما تنفتح اليوم في وجهها أبواب أخرى للفسحة وتمضية الوقت. وظهر جليا أن الحجاب بشكله الحاضر ليس إلا كإغراء للأنظار أو كبرقع اللص يحميه في غدوه ورواحه من معرفة عينه ليقع أمام القضاء العادل. فما الذي بقي أن نصنع به بعد الآن؟

السفور

السفور حقيقة شاملة للمرأة والرجل منا على نحو ما أوضحنا في فصل التطور الحديث، ولكن أكثر الكاتبين منا يهتمون بنصيب المرأة منه. وما عسى يكون تأثيره في حياتها وحياة العائلة والمجتمع. فمن متشائم ومن متفائل ومن متمرد. ولا عجب في هذا الاختلاف بين الناس إذا تأملنا بصدق الصورة التي تبرز منه في مجتمعنا المريض والمهاجم بما لا يفقهه من ضروب التطور التي يحتمل اندغامنا بها تماما في بحر التيار الأروبي وهو ما ترجحه أحوالنا الحاضرة ويحتمل أن نبرز منها إلى الجادة مستمسكين بقوانا الذاتية إذا فكرنا مليا وعملنا للنجاة وللحياة.

سفور المرأة ظاهرة جديدة في حياتها نشأت بفعل الحضارة الغربية تحت تأثير العوامل الملتهبة في نفسها منذ التاريخ. ولكننا نقتصر عادة في بحثنا عنه على ذكر مثالبه. وأنه متأت عن تسرب أخلاق الغربيين إلينا بالتقليد الأعمى، دون أن نفكر ما إذا كانت

المرأة مقهورة على السير في هذا التقليد كالرجل سواء، مدفوعة بتيار لا تملك له ردا. وهل يمكن أن نصادم هذا التيار وجها لوجه. ثم هل من الصلاح الرجوع بالمرأة إلى الحالة القديمة في المنزل أو أننا نلجأ إلى طرق أخرى نبسط فيها أفكارنا لنستخلص من ذلك النتيجة الصالحة للعمل المنتج.

إن السفور آخذ في الازدياد بلا ريب. سواء تذمرنا منع أو لم نتذمر. وسواء اتجهنا لتعليم وتربية المرأة كما يجب أو لم نتجه. غير أن اتجاهنا هذا يخفف كثيرا من شر هذا التطور الساذج والخالي من أسباب الوقاية، والذي أخذ يجرفنا بقوته الغالبة إلى الهاوية.

لنقل بين قوسين أن هذا السفور الحاتم في الرجل والمرأة قد قضي ويقضي كل يوم على صناعة النسيج وغيرها عندنا فأهل صناعة اللفة من الصوف والحرير والفوطة والتقريطة مازالوا جامدين ومبهوتين أمام النسيج الأروبي الذي غمرنا من الرأس إلى القدم ويكاد يغمر المملكة من أقصاها إلى أقصاها وسيكون ذلك في بحر هذه المدة التي نقضيها في الجدال عن سوء عاقبة السفور أو حسنها...

نحن إذا رجعنا لأهم مثالب السفور عند أعدائه رأينا أنهم يعتبرونه مصدرا هائلا لانتشار الفجور فتحه علينا اختلاطنا بالأروبيين. بيد أن الفجور ليس أثرا يتولد عن الوجوه السافرة. وإنما هو أثر من آثار العوامل النفسية التي ليس من المعقول ولا من الحق أن نتجنب الحديث عنها عند كلامنا على السفور. فإذا كنا نريد حقيقة طهارة المرأة ونطلبها طلبا صادقا ومنتجا فلنقاوم فجور الرجل فنتجنب حوادث الغيرة التي ينكسر بها قلب المرأة بتجنب الزنى واللواط وتعدد الزوجات والزواج بالإكراه وإطلاق يد الرجل بالطلاق دون حد أو رقابة عليه. فالمتذوقون لأصناف النساء والفارون من بيوتهم لعجز أو سوء استعداد للحياة الزوجية والمطلقون لأزواجهم بمحض الشهوة دون رضاهن وحتى دون علمهن أحيانا والمتاجرون بتزويج منظوراتهم والأغبياء الذين لا يفقهون السداد في تزويج بناتهم ممن يشتهون. هؤلاء وأشباههم كثيرون جدا بيننا ويا للأسف. !

للفجور سبب آخر غير هذه الأسباب أعم وأخطر منها : هو الفقر الذي أخذ يحيط بنا من كل جانب وخصوصا آباء العائلات منا. تلك العائلات التي لا يقف عددها عند المرأة وأبنائها بل يشمل في غالب الأحوال عندنا الأبوين أو الأب المتزوج في كبره الوالد فيه لأبناء آخرين وهو عاجز عن تدبير معاشهم. ويشمل أيضا كل قريب للرجل وحتى أقرباء المرأة أحيانا من عم وعمة وخال وخالة وأخ وأخت وأبنائهم وبناتهم. فكل عائلة من عائلاتنا تنال من هذا العدد ما قدر لها أن تتحمل به بفرض التقاليد الموروثة التي لم يقع علاجها إلى اليوم بوجه من الوجوه. فنحن مهما قدرنا ما يتوفر لرب العائلة من الدخل لا يمكن أن نراه موفيا بحاجاتها الضرورية فضلا عن حاجاتها في الزينة وأسباب التجمل التي أخذت في الكثرة وازداد شعورنا بالاضطرار إليها ومازال ينمو ويزداد. ولا نتحدث عن عائلات العملة منا الذين يعملون بأجور هي البخس والهوان. فمثل هذا إذا ضممناه لعموم الأحوال المحيطة بنا أدركنا العوامل الحقيقية لانتشار الفجور الذي نخشى انبعاثه من السفور. ولكننا اعتدنا أن نرى الأشياء في مظاهرها فنحاول معالجة العلة عندها دون أن نفكر في مصادرها الحقيقية الباعثة فيها الحياة والقوة على ضعفنا.

نعم إننا إذا كنا نحترم السفور فإنما ذلك بقدر ما فيه من الحق واللياقة الأدبية أما إذا تجاوز المصلحة التي تقتضيه إلى العراء البارز في كشف الأطراف إلى نهايتها والوجه والرقبة والصدر والثديين مع تجميل هذه المواقع بالأصباغ والأعطار والمصوغ في رشاقة حركات وسحر نظرات متسعة المعنى والتأويل وجعل ذلك عادة في الطرقات العامة بين الجماهير فقد انتهينا إلى إثارة الشهوة وحمل الأنظار على الاهتمام والتتبع. وهذا هو الحظ الذي تطلبه الكثيرات من فتيات العصر من الأروبيات لأنفسهن كمكافأة لحسن طلعتهن وما فيها من الرشاقة وجميل الأسلوب. وكم كان هذا قاتلا للشبان الأحياء بالعاطفة وذاهبا باستعدادهم للمستقبل.

إن المرأة التي نعدها أو تعد نفسها للواجب والمسؤولية في تحمله ليس مما يوجب لها الاحترام كالرجل ظهورها أمامه في عامة مواقفها مظهر الإغراء الباعث على اغتنام اللذة والموجب لاعتبارها المثال الدائم لها عنده كلما وقفت أمامه. نعم إنه من الوجيه أن تبقى للمرأة أنوثتها بما فيها من ورقة وحلاوة فذلك ما يهذب الشعور ويروح النفوس

المترعة بالكد والألم ويبعث في الشاعر شعرا وفي المصور فنا وفي الموسيقار أنغاما يعبر جميعها عما في الحياة والوجود من آلام وأفراح وجمال وجلال ورغبة ورهبة. ولكنه لن يكون ذلك في الابتذال والاستهتار في الطريق العام أين تشتبك الحياة العامة للعمل والكد فذلك ما يعطل المرأة عن واجبها ويؤخر نهوضها بالمعنى الصحيح ويقلل من صحة اعتبارها كعضو عامل لفائدة المجتمع ويلهب أعصاب الشاب بصورة مشطة مهلكة.

إن هذا التيار الذي غمر المرأة الأروبية بتأثير الحضارة الغربية قد كان من أهم أسباب الفوضى المتحكمة في الزواج والتي ما زال داؤها في أروبا مستعصيا عن العلاج. وإذا كان الأروبيون – وهم الأقوياء – قد غلبوا على أمرهم وكان لهم من ذلك درس ما زال يدفع علماءهم وأدباءهم إلى تعرف أوجه العلاج النافع في هذا الشأن فما الذي يكون من أمرنا نحن فيما تمليه علينا الحضارة الغربية من ضروب التطور في حياتنا إذا لم نستعد للأمر كما يجب أن تستعد الأمم المجاهدة للحياة.

إن الرجوع بالحجاب إلى الهيبة التي كانت له في قلب المرأة بحيث نستطيع أن نطفئ اللهيب المشتعل بصدرها اليوم من تأثير العطش الأخذ بروحها إلى حب التحول عن حياتها الماضية، هذا العمل الذي يهواه أكثرنا، بعد كونه حلما باطلا، يمكن أن يتم هو أيضا لا يصح أبدا أن يكون علاجا لصلاح المرأة كما يجب أن تكون اليوم لبيتها ولبنيها ولشعبها. فلم يبق إلا أن نرجع إلى مصدر الأمر فنضع المرهم على مكان الجرح والآلام بوضع خطط الإصلاح المثمرة في التربية والتعليم وفي أحكام القضاء الشرعي أيضا.

لا فائدة أن نعلن عن حبنا للطهارة في تمسكنا برأي الحجاب فالمقام مقام ألم وصدق في القول والعمل لا مقام إعلان عن أنفسنا عند العامة والبسطاء منا فهم أحوج إلى الإرشاد منهم إلى التضليل والإغواء. وإنني شخصيا غير آمل في حل مشكلتنا هذه بالانتصار لرأي الحجاب الذي تتغلب اليوم عليه عوامل أقوى من الانتصار له مهما كان مبلغ هذا الانتصار والطرائق التي تستعمل لنجاحه. وما كان أحوجنا إلى الاتحاد في تعليم وتربية المرأة للنهوض بها بدلا من هذا الجدال العقيم الذي نملأ به أيامنا العاطلة.

التعليـم الرسمــي للمسلمـات

فكرت حكومة الحماية وشرعت في تأسيس معاهد لتعليم البنات المسلمات قبل أن نشعر نحن بلزوم تعليم البنين. فكان ذلك أكبر عائق في طريقها فرأت أن تجعل مدارس البنات أشبه شيئ بمعامل صناعية لتخريجهن في عمل النسيج والإبرة كالزرابي والطرز والتشبيك على مثال العمل في ديار المعلمات المأنوس عندنا قبل نظام الحماية. ولكنها أضافت إلى ذلك دروس اللغة الفرنسية قراءة وكتابة ومختصرا من التاريخ الفرنسي مع مبادئ الحساب. وقد أضيف إلى ذلك أخيرا نبذة من الجغرافيا. وهذا هو التعليم الفرنسي فيها. أما العربي فهو على يد مؤدب أو مؤدبة إن أمكن لحفظ سور من القرآن الكريم مع التمرين على القراءة والكتابة من كتاب الدروس الأساسية وكتاب الطريقة المبتكرة ونحوهما. ولا يعتبر هذا التعليم في هذه المدارس إلا كتحلية للتعليم الصناعي الذي أشرنا له إذا استثنينا من ذلك مدرسة نهج الباشا بالعاصمة فهي مدرسة ابتدائية تهيئ لشهادة التعليم الابتدائي على مثال المدارس الابتدائية للذكور مع جزء من التعليم بعد ذلك يعد تكميليا ومن ضمن دروسه المضافة أخيرا تقرير نظام الحماية وبسط محاسنة في إدارة البلاد. وترجع هذه المدرسة خاصة لنظر إدارة الداخلية ويصرف عليها من الأوقاف الإسلامية. ولنقل باختصار أن العربية في عموم المدارس الابتدائية للذكور والإناث ليست إلا كالحيوانات البائدة التي بقيت عندنا حية بالذكر : لفظها موجود ومعناها مفقود، لها من الوقت أقصره والأسلوب أبتره ومن المعلمين من لا يشترط في معرفتهم لها إلا درجة ابتدائية أو هي في معنى ذلك. والنتيجة الحاصلة هي وضع دروس قراءة وكتابة ونحو وفقه وتوحيد في الكراريس إما نقلا عن اللوح أو إملاء من المعلم وبانتهاء هذا الوضع تنتهي ساعة التعليم.

لنعد إلى مدارس المسلمات فالحكومة قد بدأت بتأسيسها في العاصمة ثم انتقلت إلى مدن المملكة وأخذ فعل التطور العام يساعدها في إقبال أولياء البنات عليها حتى بلغ عددها اليوم خمسة عشر مدرسة بها نحو الخمسة عشر مائة من البنات منها ثلاث مدارس بتونس واثنتان بسوسة والباقية موزعة على مدن القيروان ونابل ودار شعبان وزغوان وسليمان والمنستير والمهدية وحومة السوق بجربة وقفصة وباجة. ولئن كانت هذه المدارس لا

تشغل من التعليم الابتدائي أكثر من سنة واحدة تقريبا لاشتغالها بالأعمال الصناعية على نحو ما ذكرنا فإنها قد كانت بنفسها معابر لدخول فتياتنا للمدارس الفرنسية البحتة حيث يحصل الاستيناس بالتعليم المدرسي ويرضى أولياء البنات بتحصيل التعليم الفرنسي، وهذا إنما يقع بقلة ضئيلة جدا. والمتحصلات منهن على شهادة التعليم الثانوي لا يتجاوزن إلى حد اليوم عدد الأصابع. أما التعليم العالي فليس فيه اليوم من فتياتنا إلا واحدة فيما نعلم تدرس علم الطب بكلية باريس. ومن هنا نعرف تفاهة حظ المسلمة في التعليم العام وانتفائه تماما فيما يخص التعليم القومي على الجميع إناثا وذكورا. ويجب أن لا ننسى هنا ما تقوم به الكنيسة من إيواء عدد من بناتنا في مدارسها وملاجئ أطفالها للتربية والتعليم. ومن لا يعرف الكنيسة وإسعافاتها الخيرية فهي وإن استغنى عن برها الموسر فإنها تجد في الفقيرات واليتيمات والشريدات منا أين تضع إحسانها المصطبغ بروح المسيح..

لنترك هذا لنتحدث عن النتيجة العامة التي ظهرت في متعلماتنا من مجموع التعليم الذي تلقينه. وبدون أن نتعرض لمراد واضعيه منه فإنه قد أنتج فعلا تحول البنات إلى التعلق بالجديد المستحدث والرغبة عن منازلهن التي درجن فيها والنفرة مما وحتى ممن فيها أحيانا بما خلق فيهن من مبادئ الثورة على حياة آبائهن وأمهاتهم ومجتمعهن دون أن يعدهن لهضم هذا الجديد وتعرف أوجه صلاحه وفساده. وهن مع ذلك يصرخن مستهزآت ساخرات بأمهاتهن لما هن فيه من الجهل والبله والرضى بحياتهن القديمة واثقات أنهن أوسع فهما للحياة وقدرة عليها، طالبات من الأزواج من هم على مثالهم في نفسيتهن وشكل تطورهن. فإن ظفرن بهم برهن الواقع أنهم جميعا ليسوا على شيء للقاء الحياة والتعاون عليها معا. وإن لم يظفرن بذلك أو ضويقن فيه من طرف العائلة لجأن إلى الفرار حتى مع الأجانب أحيانا. وهن إذا صرن أزواجا لا يزدن عن أخواتهن الجاهلات إلا بالغرور والاستكثار من حاجات الزينة التي تطلبها الحضارة الغربية دون تقدير لاستعداد أزواجهن أو مصلحة الزواج. ومن هنا تتسرب العدوى لأترابهن الأميات. ولا نتحدث عن حقوق الجنس والعائلة والمنزل عليهن فهن لا يفقهن لهذه الأسماء مسمى أو يقدرن ولو إجمالا أصول التربية الحديثة للأطفال.

وإذا قدر لأحدنا أن يتعرف ببعض هؤلاء المتعلمات فهو لا يسمع حديثا بينهن إلا عن أنواع الأقمشة الحديثة وألوانها المستملحة وأزياء الملابس ومناسبات لبسها وفي أي المحلات التجارية تباع. وعن قص الشعر وأنواعه المستظرفة والحديثة وأي المحلات أو أي الصناع ألطف يدا وأحكم صنعا. وهذه حالة يغلب ظهورها في المتعلمات من بنات العائلات الموسرة وحتى الوجيهة فقط بين العائلات.

إن ما تقع فيه فتياتنا المتعلمات هو بعينه ما يقع فيه شبابنا المتعلم بوجه عام، وليس من المعقول أن تسقط المرأة ويرتفع الرجل. وهذه حقيقة نيرة لم تتسع لها بعد أذهاننا.

إن هذه الثورة على القديم. أو فلنقل الفوضى السائدة فينا والتي كان التعليم الحاضر من أهم عواملها ليست إلا صورة واضحة للتطور الشكلي الذي نسعى فيه لتوفير مطالب الجسد ببيع تراثنا دون أن نرمي إلى إنهاض الروح والعقل لنبني بذلك ركن سيادتنا في الحياة، وليس من المعقول أن نتوقع غير هذه النتيجة ونحن أناس لم نعتد غير الاتكال على من يهيئ لنا حظوظنا دون أن نشاركه حتى ولو بالاهتمام والملاحظة.

حقا إنني دائما أنبه إلى عدم الاتكال على الحكومة في تقرير مصيرنا، ولكنني مع ذلك لست ممن يفضلون مقاطعة التعليم الرسمي إذا كان فيه ما لا يوافقنا للرجوع ببناتنا إلى حالتهن الأولى بالمنزل، بل إني أقول يجب أن نعطي المثال بأنفسنا فنؤسس مدارس البنات طبق حاجتنا منها فنحمل الحكومة على اتباع إرادتنا متى برهنا أمامها على القدرة وحسن الاستعداد. وأما مجرد إعلان المقاطعة والتنفير ونحن لم نؤسس ولو مدرسة واحدة للبنات. بل ولا تظهر اليوم لنا رغبة في هذا الشأن فذلك عار يسجله التاريخ لا على سواد الأمة المقبور في ميراثه القذر. بل على كل من يحمل القلم فيها كشعار للنهضة ودعوة الأمة للحياة والفوز في معتركها المشتبك. ويكفي لبشاعة هذا العمل أنه دعوة إلى الجهل ورضى الموت. فما الذي نرجوه مع هذا غير الوقوع في هوة الانقراض التي وصلنا اليوم إلى حرفها.

موقفنا في تعليم المرأة

ما زال أكثرنا إلى اليوم يؤيد جهل المرأة على تعليمها رغما مما في هذا الجهل من التأثير علينا في أنفسنا وذرياتنا. وهو يرى أنها اليوم مع الجهل تغالب الرجل فتغلبه فإذا تعلمت كان ذلك قوة في خروجها عن طاعته. ويستشهد على هذا بحال المتعلمات بمدارس الحكومة. على أن من هؤلاء من اعترف بضرورة تلقينها سورا من آي الكتاب وشيئا من أحكام العبادات والفرائض الزوجية والمنزلية. وإذا لزم أن تحصل على جانب من المعارف الدينية واللغوية والتاريخ القومي في حد لا يحط من هيبة حجابها فما في ذلك من حرج.

أما الذين يرون تعليمها التعليم كله حسب استعدادها كالرجل فهم يرون من الضروري أن تشرك معه في التعاون العام على الحياة بما تستطيع أن تصل إليه. لا أن نقصرها على جزء منه لنطمس بذلك بصيرتها في غير المنزل. إذا بذلك يخسر المجتمع نتائج عظيمة من جهودها فوق ما تخسر هي في نفسها عند نزول الحادثات بالقيمين عليها من الرجال. على أن هذا المنزل الذي نبتغيه لها هو متصل تمام الاتصال بالحياة العامة التي يستمد منها حياته وينجب أبناءه لخوض معتركها. ومن واجب المرأة المربية لأولئك الأبناء أن تعرف كيف تعدهم لذاك.

إن إباحة التعليم العالي من شأنها تحقيق هذا الغرض. وهو فوق ما فيه من الفوائد الاجتماعية لا تأثير له في وجهة الحياة المنزلية. وهاهي أروبا اليوم قد سهلت للمرأة هذا التعليم وانتشر في ربوعها ومع ذلك فإن بيوت أهلها ما زالت إلى اليوم وبعد اليوم مصدر الرجال والنساء اللذين يؤدون أعمال الحياة بأكمل وجوهها وهم بذلك يسيطرون على الأمم العاجزة مثلنا. فالمرأة لا بد من إدخالها في بعض أعمالنا الاجتماعية كالتعليم وطب الأطفال والنساء والتربية في الملاجئ الخيرية ورياض الأطفال وكل ما له علاقة بالأدب والثقافة العامة فوق ما يتوفر لها من النجاح في أعمال المنزل إذا حصلت نصيبها في العلوم العالية، وليس العلم إلا هدى ونورا ومحال أن ينتج المضرة إذا عرفنا كيف نسوس الأخلاق ونروض النفوس بالتربية الفاضلة قوام كل شيء في هذه الحياة.

إن أغرب ما يسمعه السامع عن تعليم المرأة عندنا أن الأولى منه تعليم الرجل قبلها إذا كان أولى منها بهذا الفضل وأحوج إليه. ولم يدرك القائلون بهذا الرأي أنهم يوسعون به الهوة العميقة بينهما بما يبعدهما عن الاتفاق في بناء حياة مشتركة بمعناها الصحيح. وها نحن نرى اليوم عيانا في البلاد التي تقدم فيها تعليم الرجل عن المرأة كمصر وغيرها من بلاد الشرق كيف انتشرت فيها العزوبة من جهة والزواج بالأجنبيات من جهة أخرى. ونحن اليوم قد بدأنا نرى ذلك في بلادنا منتشرا وسيزداد شدة ما دمنا نغط في نومنا ساخرين من أهوال المستقبل الذي ينتظرنا.

على أن ميولنا المتجهة لتعليم المرأة لم تستطع بعد أن تبرز في البلاد ولو مثالا جزئيا تمثل فيه بعضا من أمانيها الفسيحة. وما ذلك إلا لتغلب الحياة القديمة علينا وبعد جمهورنا عن إدراك ما في الدعوة إلى التعليم من المزايا الضرورية لإصلاح حياتنا. ولا يوجد اليوم لتعليم بناتنا غير مدارس حكومة الحماية ومدارس الكنيسة الكاثوليكية الموفقة في برامجها حتى الآن وبعد الآن أيضا ما دمنا نقتصر على التذمر السلبي الخالي من كل عمل يراد به وقاية المرأة من هوة السقوط الواقعة بها لتكون عنصرا فعالا في نهوضنا.

أين نحن أيها التونسيون من أداء الواجب لإنقاذ حياتنا من مخالب الموت فنحن ما نزال يغمرنا الشك والحذر في هذا الواجب خوفا على أنفسنا من حياة جديدة لم نألفها من قبل، فكنا كلما تضاعفت آلامنا وازددنا بها شعورا كلما ازددنا حيرة لا ندري وجه الخروج منها إلى التوفيق.

حقا إننا نتألم اليوم من حاضرنا المظلم، ولكنه قليل منا من يدرك ارتباط هذا الحاضر النحس من كل وجوهه بماضينا البعيد الجامع لأشتات العقائد والعوائد والميول المختلفة. ومن أجل ذلك بقيت جاذبية هذا الماضي بما فيه من خلط قوية وقاهرة، تصور لنا كل جديد غولا بارز الأنياب والأظافر حادهما يهاجمنا من كل جهة للفتك بحياتنا واغتصاب كنزنا التاريخي منا. فكنا مع الرقي الذي نشتاقه على حد المثل العربي : "سماعك بالمعيدي خير من أن تراه".

هذا الموضوع متسع المعنى جدا. وإنما أشرنا له لنبين به علة سوء استعدادنا مع المرأة التي نطلب فيها سعادة ثم لا نعدها لذلك فنقع في الشقاء مدحورين.

عرف العلم من أقدم العصور أنه سبيل الحق ودليل الإنسان لوجوه الحياة الظاهرة، وقد جاءت الأديان مؤيدة لحسن الاستبصار والمعرفة، وكان دين الإسلام الحق في أول الأديان المعلنة لفضل العلم ووجوبه. ففي القرآن : "وقل ربي زدني علما" "قل هل يستوي اللذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب" وفي الحديث قوله عليه السلام : "العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" "اطلبوا العلم ولو بالصين" "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد" إلى غير هذا من نصوص القرآن وسنة رسوله. لكننا إلى زمن قريب كنا نعده مصدرا للكفر والزيغ في العقيدة فنحرم أبناءنا الذكور من ورده. ولم ننتبه من ذلك حتى زمن الحرب الكبرى حيث ندمنا وضاقت مدارس الحكومة عن إيواء أبنائنا وصرنا نلومها على عدم احتياطها في هذا الشأن ونطلب التكثير من هذه المدارس صونا لأبنائنا عن التشرد في الطرقات. غير أن هذا الدور الذي قطعناه مع أبنائنا في الماضي هو عين الدور الذي نقوم به اليوم لحرمان بناتنا من فضل التعليم حيث نرى أن تعليمهن الحاضر تأييد للفسق وهتك العفة المقامة على جدران المنازل. وهكذا كنا دائما عرضة أمام الجديد الصالح كما أننا أنصار الجديد المستهتر ولو ببيع الشرف. !

نحن إذا اختلفنا في تعليم بناتنا بمدارس الحكومة الحاضرة فإننا مجمعون اليوم تقريبا على حسن التعليم القومي طبق المنهاج الذي نضعه. ولكننا بدلا من أن نهب لتأسيس رياض التربية والمدارس لبناتنا ببذل الجهد والمال الذي نشح به هنا فإننا ننثر الأموال الطائلة على تنويع ملابس المرأة في الأزياء المتجددة وإفراغ الجواهر الكريمة عليها وشراء الأصباغ والأدهان والأعطار الغالية بما بدد ثروة الكثير من عائلاتنا وجعلها في آخر الأمر فقيرة بائسة. كل ذلك اندفاعا من الرجل وراء لذته في المرأة. أما احترامها الحقيقي بحيث نرى أنها عضو حي في منازلنا وفي عائلاتنا وفي مجتمعنا فذلك ما يبعد اليوم عن شعورنا العام وعن استعداداتنا التي أصبحت كالهشيم لا يصلح إلا للرياح تذروه والنار تحرقه.

إن طباعنا القديمة تأبى على المرأة أن تتعلم. وهذا قائم في أنفسنا على الخوف من الحرية. فلولاها ما تعسر تعليم المرأة عندنا إلى هذا الحد. ولولاها ما اشتد العناد في حجاب المرأة. ولولاها ما التوت علينا مسألة المرأة كل هذا الالتواء.

للحياة الاجتماعية صفتان مختلفان : التعاون والتغالب. وهما يعترضان الحياة الإنسانية كالخير والشر، وبقدر ما تسود الأولى في الأمم الناهضة تسود الأخرى في الأمم المنحطة كما هي الحال عندنا. فنحن بما رسخ فينا من الأنانية لا يثق أحدنا إلا بنفسه ولا يعمل إلا منفردا لخير نفسه. فهو يرى أن كل فرد من المجتمع يحاول أن يأخذ منه، وهو بدوره يحاول أن يأخذ منهم لنفسه أيضا. ولو كان الأمر عند حد التعامل الاقتصادي لوقفت المصيبة عند حد ولكنها عمت حياتنا المعنوية. فالعلائق الزوجية والعائلية وحتى علائق المعلمين مع تلامذتهم ومعلمي الصناعات في دكاكينهم مع الأطفال المتخرجين عليهم. كل هذه العلاقات قائمة عندنا على روح التغالب لا على التفاهم والتعاون. وإذا كان الرجال سواء بعضهم عند بعض في استعمال حق التغلب والأطفال ينالون هذا الحق عند بلوغ رشدهم فالمرأة هي المخلوق الوحيد الذي بقي على الدوام ممنوعا من هذه المساواة. وليس لها إلا أن تعيش في كفالة الرجل المحاطة منه بالأمر والنهي والمواجهة منها بالطاعة والتسليم. وكل تطور من شأنه أن يؤثر في هذه الحال يجب علينا أن نحاربه لفائدة الأنانية المتغلغلة في أعماقنا ولكننا ننخدع في الغالب فنعلن هذه الحرب باسم الدين أو دفاعا عن الفضيلة كأننا نتحرى الدين في غير أنانيتنا وأننا فضلاء في سيرتنا وأعمالنا.

لنضرب المثل بمسألة واحدة أخذت عندنا حكمين مختلفين باعتبار المكان : هي مسألة السفور فهي في حواضرنا شناعة يأباها الدين والفضل وفي بوادينا عادة سائغة عند أهلها وحتى عند سكان المدن يرونها ولا ينكرونها عليهم. ولا مبرر لهذا التناقض في أحكامنا إلا أن السفور في البادية عادة لا يشملها عمل التطور الحاضر ولا تأثير لها في مركز الرجل أمام المرأة بخلافه في المدن فهو من نتائج عمل التطور الذي يرمي إلى فصم القيود العتيقة ليمنح المرأة نصيبا من حريتها الضائعة بقدر ما تستعد إليها. فإذا كنا اليوم نريد أن نساعد المرأة حقيقة على حسن استعدادها لاستثمار نصيبها من الحرية طبق

ما يقتضيه دين الحق والمصلحة الاجتماعية لنا فأول واجب علينا هو أن نحارب تلك الأنانية الماسكة بأغوارنا من حيث ندري ولا ندري.

نحن نسعى بغرائزنا الموروثة إلى تعطيل قوانا وطمس مواهبنا الفطرية ما استطعنا في وقت نعلن فيه حاجتنا للنهوض من كبوتنا ولا حاجة الضمان في حر الهاجرة للماء البارد فمتى تنجلي عنها هذه الغمرة إذا بقينا نهيم في ماض مملوء بالفوضى والتناقض ؟

يجب أن لا نبقى هكذا في الظلام. ولا يكون هذا إلا إذا حاسبنا هذا الماضي الطويل العريض وقدرنا حقيقة موقفنا الحاضر باعتبارنا أمة تريد أن تحي وتفوز، ولا فوز لأمة يبقى نصفها عاطلا عاجزا ولا يمكن الخروج من هذه الحال إلا بتعليم المرأة مع تقدير أهمية مركزها العمراني والاجتماعي في الأمة عندما نضع منهاج هذا التعليم.

تعليم المرأة

التعليم حاجة الإنسان الكبرى في الحياة. ويجب أن يكون شائعا بين جميع أفراده بقدر مالهم من المواهب والاستعداد للانتفاع به. فبقدر ما امتازت الحياة الإنسانية بالفكر بقدر ما تشعبت وجوهها وزادت حاجاتها بفعل التطور المطرد. ومن هنا لزم أن يتعاون الرجال والنساء جميعا على إنارة هذه السبل وسد تلك الحاجات لتبتسم لهم الحياة لا أن يبقى نصف الإنسان جاهلا عاطلا غبيا يعيش تحت إمرة وسيادة نصفه الآخر. ولئن أمكن للعصور الخالية بما فيها من خمول أن تتحمل هذه الحياة الهازلة فإن العصور الحاضرة قد ألهبت بنار يقظتها الأرواح الخامدة وحركت جميع الأمم التي ما زال حيا في أعماقها حب الحياة إلى العروج بالمرأة في مراقي العرفان لتقوم بواجبها في عمل الحياة المنتج لخير الانسانية جمعاء.

هذا هو التعليم بالمعنى العام الذي يجب أن يكون مبذولا للمرأة كالرجل سواء. وهو حقهما الطبيعي الذي لا يحدده غير المواهب الفطرية واستعداد الإنسان. ومن الجهل

والحمق والغبن والظلم الوحشي أن نمنع المرأة من وسائل ظهور مواهبها الفطرية بدعوى حقنا في تقرير مصيرها حسب إرادتنا، وما إرادتنا إلا الشهوة الغالبة والأنانية الخبيثة.

ولكن لنبعد عن حديث المساواة فإن هذه الجهة مازلنا بعيدين عنها في استعداداتنا وحتى في أفكارنا. ولنتحدث عن تعليم المرأة بحسب وظيفتها المنزلية والعمرانية فنذكر على العموم ما يجب أن يتوفر لها من التعليم لتقوم بعمل وظيفتها.

إن المرأة بطبيعتها قد كانت مولدة للنسل وقيمة عليه، وربة منزل، وزوج الرجل وقد كان حظ امرأتنا وحظنا معها في هذه الأشياء حظ الخيبة والخسران. فمن واجبنا أن نصلح هذا الخلل الذي لا سبب له أصليا سوى الجهل الذي يغمر حياتها حتى كاد يجعلها جسما بلا روح. ولا يتم هذا الإصلاح إلا ببث أنوار المعرفة فيها وأن نهتم بإعدادها بذلك حتى نطمئن لوضع الجيل بين يديها تهيئه لمستقبل حياتنا المكتظ بآلام الخيبة.

يجب أن تعرف المرأة أصول دينها وتاريخه، ولغة قومها، وتاريخ بلادها وجنسها على الوجه الذي يبث فيها الحياة ويبعثها على استعادة مجدها الغابر والتمسك به كتمسكها بحب الحياة. ومن ثم تكون لأبنائها مصدر الروح القومي الحاث لهم على التزود بالفضائل والسير في خير السبل المؤدية إلى مجد الحياة. لا أن تكون كما هي اليوم عثرة في طريق العمل، تنفر من صفير الصافر، وترضى لأهلها بالعيش في ظل الموت الغامر كما رضيت هي لنفسها بالعيش الدائم في ظل الخفاء بين الجدران المقامة عليها.

يجب أن تتعلم المرأة العلوم الرياضية والطبيعية حتى يتثقف عقلها بالمنطق ومعرفة الأشياء على حقيقتها، فإذا أنارت المعرفة قلبها واهتمت نفسها بأهم الأشياء فلا تعود تنظر إلى ما دون ذلك إلا عرضا أو أنها تزدريه بتاتا، حيث يزول من عقلها أن المطر ينزل من عين تحت العرش وأن الرعد ملك أبكم. وأن السحر وحساب الرمالين وأخبار الدراويش بالغيب وقدرتهم على النفع والضر، وغير ذلك من الأوهام حقائق مسلمة يجب الإيمان بها، فإذا ما وصلت المرأة إلى هنا عكست من هذا النور على أطفالها بين يديها وكانت عونا لهم على النضوج العقلي والنفسي الذي يتم بالتعليم.

يجب أن تتعلم المرأة الرياضة البدنية درسا وعملا وتسير في ذلك ما استطاعت. فإننا إذا كنا نهتم بنمو عقلها وكمال نفسها فبمثل ذلك يجب أن نهتم بخصوبة بدنها. ففي الرياضة نشاط وقوة للجسم يعينان على النشاط المعنوي. وفي الرياضة مقاومة السمن المعطل للنشاط والمسرع إلى الهرم. وما أحوج المرأة إلى ما يزيد في قوة بدنها وخصوبته وهي المتعرضة وحدها لأخطار الحمل والنفاس فوق ما تؤدي من عملها النوعي والاجتماعي. ولسنا في حاجة أن ننوه بفوائد الرياضة فقد أصبحت فنا قائما بنفسه متصلا بعلم الصحة. ويكفي الرياضة أنها حركة والحركة هي الحياة. وكم يكون فضل المرأة التي تروض أطفالها من يوم بروزهم إلى يوم تتلقاهم المدارس والجمعيات الرياضة !. ذلك ما تمسكت به الأمم التي عرفت فضل الرياضة فجعلتها حقا مشاعا وفرضا مطاعا بين جميع أفرادها الذكر والأنثى حرصا على سلامة المجتمع ونموه. فما أبعدنا عن اللحاق بهذه الأمم السائدة.

يجب أن تتعلم المرأة مبادئ علم الصحة حتى تحتاط فيما تقدمه لأطفالها من مأكل ومشرف وملبس وتعرف كيف تعالج فيهم الانحرافات البسيطة وكيف تبادر إلى استدعاء الطبيب في وقته. ثم هي لا تعود تنخدع بإرشاد الجاهلات والجاهلين في طب أطفالها حتى تؤخر برئهم أو تعجل بهم إلى المقبرة. وهذا ما يجعلها بركة في عائلتها وزيادة في عددها.

يجب أن تتعلم المرأة في التربية إلى أقصى حد يمكنها. إذ هي أول من يقوم بها للأطفال في وقت هم فيه أوفر مرونة وأكثر قابلية لانطباع ما يتلقونه من خير أو شر. فإذا توفرت لها هذه المعرفة كانت أعرف بأولى الطرق في تلقينهم الفضائل وحسن السلوك مع التحري فيما يصدر منها حتى لا يكون مناقضا لتعاليمها. وبذلك تبعث للمدرسة والمجتمع أنقى الأبناء عقلا وروحا.

ومما لا تستغني عنه المرأة للقيام بهذا العمل وحتى لإكمال ثقافتها أيضا تتبع الروايات القصصية والتمثيلية ذات المغازي الأخلاقية والاجتماعية. حيث ترى فيها صورا

من حياة الناس وعواطفهم وأخلاقهم في الخير والشر والنعيم والبؤس مع ظهور أسباب هذه الأحوال ونتائجها ماثلة بين عينيها، فإن درس الحياة من هذه الناحية أقرب إلى الذهن، وأمكن في النفس، وأقل أعناء من ممارسة الأفكار المجردة، وأوفر تسلية وترويحا للنفس من عناء الكد. والمرأة متى عرفت ذلك أمكنها بسهولة أن تتعظ في نفسها، وأن تصور لأطفالها الأفكار الجميلة في أمثلة بارزة من الحياة بقدر استعداداتهم الناشئة.

غير أنه في بعض الروايات الغرامية التي تتعمق في تأليه الحب وإشعال العاطفة إلى حد الجنون خطر واضح إليه يرجع أغلب حوادث الجنايات الغرامية في القتل والانتحار فوق ما يعطل من قوة الإنسان ومواهبه في الحياة التي يصبح فيها عاجزا خاملا كالميت. ولست أقصد أن يقف الأدب وقرائح أهله إلى حد ما في تصوير الحياة بما فيها من فكر وروح ولذة وألم فذلك المثل الأعلى الذي ترمي إليه الإنسانية، غير أن تمكين الناشئة – وهي لم تتزود من معرفة الحياة وشؤونها – من قراءة عواطف وأفكار قوية لم تصل بعد لتدرك كنهها قد أدى فعلا إلى نتائج محققة الخيبة والخسران في الحياة.

أما إذا أردنا أن نتحدث عن الروايات الخليعة المغرية بالسوء فذلك ما يجب إبعاده، خصوصا عن الوسط العائلي وبالأخص عن الناشئة من الفتيان والفتيات.

يجب أن تتعلم المرأة تدبير المنزل فتجيد ترتيبه وتؤدي عمله اليومي وتصلح ما يقبل الإصلاح من أثاثه في دائرة عملها. وهنا يلزم معرفة بعض الصناعات كالخياطة والطرز والرفء والترقيع ونحوها حتى تتوفر من ذلك مالا كان يجب أن يبقى لفائدة المنزل. وبهذا التعليم تستطيع المرأة أن تضع ميزانا للصرف المنزلي بحسب الدخل وتعرف كيف توزع هذا الدخل على الحاجيات على قدر أهميتها فلا تصرف على الملابس مثلا ما يخل بمصلحة المعاش بحيث يختل التوازن المطلوب في شؤون المنزل فيتعرض إلى حياة مشوشة أو ينتقض بناؤه بسوء التدبير. كما هي حالنا اليوم مع الجهل.

إن تدبير المنزل ليس عملا سهلا يكفي فيه حبس البنت مع أمها داخل البيت لتنقل عنها عملها الموروث من أمها البائدة. وليت الذين يعبرون عن المنزل بأنه مملكة المرأة ليخففوا من فظاعة سجنها به مدى الحياة يخلصون في بيانهم للناس فيعلنون وجوب

تعليمها تعليما يجعلها تدير هذه المملكة بما يرفعها إلى قمة المجد. فمن واجبنا أن نفهم مليا أن المنزل وظيفة وسكن لا سجن للمرأة لا تنتقل منه إلا إليه فإذا ما لانت نفوسنا لقبول هذه الحقيقة النيرة فقد أدركنا واجبنا في تعليم الفتاة لتدبير شؤون مملكتها بحق وكما يجب، أما اليوم فإن هذه المملكة ضائعة تعيش في الضلال والخيبة.

يجب أن تتعلم المرأة الحرف والصناعات للكسب منها حتى تكون بذلك عونا لزوجها في تنمية ثروة المنزل المشترك خصوصا عند وجود الأولاد واتساع الحاجة إلى النفقة. أما إذا مات القيم عليها وترك لها يتامى دون مال فهنا يظهر جليا تأكد الحاجة إلى معرفة الكسب حتى تصان هذه العائلة المنكوبة من الضياع والفساد إلى أن ترشد. فامرأتنا اليوم إما أن تكون مع أبنائها ثقلا على أب العائلة العامل بأجر يومه. وإما أن تذهب بهم إذا مات هذا الأب إلى أهلها الفقراء فيثقلهم حملها ويعجزون عن تسديد حاجاتها وحاجات أبنائها فتعيش معهم في قل وذل وإما أن تقصد هي وبناتها ديار الأكابر من أروبيين ويهود ومسلمين تطلب العمل فيها أي عمل بالعيش أو حتى أقل من العيش. وكم في هذا من الخطر عليها وعلى بناتها. ويذهب أبناؤها الذكور إلى الطرقات والمقاهي وزوايا المخازن المسكونة حيث ينالهم في ذلك ما ينالهم ويتعلمون في هذه المدارس أنواع الشر وشرب الحشيش والمسكرات وهم في بدء نشأتهم فإما أن تقضي عليهم هذه السموم فيرتاحون من حياة شقاء سافلة أو يعيشون طعمة للجرائم والسجون.

متى أحسنت المرأة العلوم والصناعات الضرورية لرشدها ووظيفتها فكم هي في حاجة إلى تعلم الفنون الجميلة كالشعر والموسيقى والتصوير. بل كم نحن أيضا في حاجة إلى بروزها في هذه الناحية من الحياة ففي هذه الضروب من الأدب أنشودة الروح للكمال. وارتياض النفس المترعة. وغذاء العاطفة التي يقوم عليها بناء العائلة. وبمثل هذا يمكننا أن نقضي على ذلك الأدب السافل الذي ينتشر اليوم بيننا في مقطوعات تغنى في الأوساط العائلية والعمومية، ويعبر مجموعها عن سقوط الأخلاق وموت الروح وسخافة العقل.

إن سجن المرأة لم يكن قاصرا على جسمها بل إنه واقع أيضا وبصورة أشد على روحها، فهي لا تستطيع أن تعبر لنا إلا عن روح الرجل ولا تغنينا إلا شعر الرجل ولا تصور لنا إلا عواطف الرجل في حبه وبغضه. وفيما يستحسن أو يستقبح من الألوان والمعاني. فعاشت كالصدى الذي تحفظه أقراص الفونوغراف. وإذا لم تجد في المجتمع إلا أصواتا تعبر عن الخسة والهوان فلم يسعها إلا أن تكون الحاكي. فإذا ما قدر لنا أن نفهم حقيقة المرأة وواجبها وحقها في الحياة فذهبنا مذهب الحكمة في تعليمها ما تحتاجه فقد عملنا خيرا ليس للمرأة فقط بل لسعادة الرجل والأمة جمعاء والأجيال القادمة.

تربيــة المـرأة

للعلم وحده الأثر البين في معرفة أصول التربية الفاضلة ومناهجها. ولكنه بصفته علما لن يتعدى حدود التصور. أما انطباع تلك الأصول في النفس حتى تصير خلقا راسخا فذلك عمل التربية الذي يبتدئ منذ النشأة بوضع الأمثلة الصالحة من قول وفعل. ونحن هنا لا نقصد أن نفصل أبواب هذه التربية وفصولها فذلك فن مستقل بذاته. إنما نريد أن نبين اتجاهها وثمارها الطيبة في الجيل.

إن عمل التربية يتجه لإثارة الشعور الكامل بواجبات الحياة والانتفاع بمزاياها وتمرين المواهب الإنسانية المادية والمعنوية في الفرد والمجتمع للقدرة بنفسها على استثمار الحياة.
ولكن من أين لامرأتنا بصفتها فردا أو جنسا أن تدرك واجبات الحياة ومزاياها حتى تتهيأ للقدرة على استثمارها معنا ونحن لا نعدها لشيء من ذلك وما نريد إلا أن تكون أداة لتوفية شهواتنا منها فنستعملها في الشغل كدوابنا، وفي لذتنا كالملابس والمطاعم، تسير بأمرنا وتقف عند نهينا. ليس لها من العلم ولا من الأخلاق إلا الأباطيل والأوهام السائدة في أوساطنا بصورة عقائد وعوائد مقدسة لا تمس، فكانت بذلك شؤما في بيوتنا ونقصا في بناء حياتنا. وكنا عليها بجهلنا مثل ذلك، وأين تكون المرأة يكون الرجل.

لا رجاء لنا في تربية المرأة تربية تسجل لنا النصر في الحياة ما لم يزل من أعماقنا احتقارها واعتبارها خلقا ناقصا لا يقدر من نفسه أن يؤدي واجبه أو يتم حياته بغير الحجر عليه والرقابة الشديدة وعيشه بالطاعة تحت أوامر الرجل كما نعتبر ذلك في الحيوان. وهذا ما أدى إلى خسران الأمة جميعا فجعلها تعيش كالمرأة، وإنما الرجل من المرأة وفي أحضانها ينمو ويعيش.

إننا نربي المرأة على الشعور بانكسارها وذلها الآتيين من أنوثتها. فتشعر هي بضرورة التجائها للرجل تعيش تحت جناحه يطعمها ويكسوها من كيسه حتى لا تموت بردا وجوعا. ومن أجل ذلك اختصت دونه بالندب والنياحة عليه عند فقده. وهو مقابل ذلك يشترط عليها أن تحتجب عن الحياة حرصا على أنانيته فيها وخوفا من أوهامه المتعاقبة. ثم هو بعد هذا كله لا يعتقد في طهارتها إلا بقدر ما يشتد في مضايقتها. وهو مع ذلك يعلن أنه مغلوب المرأة وفريسة كيدها الظافر. كأنها عندما ترتكب ما ترتكب لا يكون ذلك مع أمثاله من الرجال أو بإغرائهم، وكيف يمكننا بعد هذه التربية السافلة أن نطلب منها أو نؤمل أن تكون زينة بيوتنا وأم رجال الغد وعونا لنا على الحياة. وإن نحن في ذلك إلا كالجاهل الأحمق الذي يطلب الرائحة الشذية والألوان الزاهية من الأزهار المغروزة في السباخ.

العاطفة هي ينبوع الحب وقوام الألفة وأساس التعاون على الحياة أو هي الحياة بعينها، والمرأة في عمل واجبها أحوج ما تكون إليها. فيجب أن نصقلها حتى لا تذبل فتموت تحت تأثير ما نسميه بالحياء الشرقي الذي أخمد في المرأة روحها عن الإشعاع وأخرس ملامحها عن النطق. كما يجب أيضا أن نهذبها حتى لا تصطدم بواجب المرأة كأن تدعوها أن تهمل شؤون منزلها لتقضي غالب الوقت خارجه فلا تهتم إلا بما يوفر لذتها ويثير إعجاب المعجبين بها. ترغب في العقم وتثقلها رعاية الطفل فتصبح ثقلا على زوجها وشؤما على حياتها الزوجية. أو تصد الرجل عن أداء واجبه العمومي خوفا عليه من تعب أو خطر. أو تمنع أبناءها من الغربة في طلب العلم شوقا لهم وخوفا عليهم. أو تطعم أطفالها ولو في المرض ما يؤذي صحتهم إذا اشتهوا ذلك رأفة بهم وتحننا إليهم... إلى غير ذلك مما تمليه العاطفة غير المثقفة.

إن الحياة تتجه اليوم بعاطفة المرأة في تيار الحرية الذي لا يرد. كأنها تستدرك ما فوتت عليها الأجيال الغابرة فإذا نحن عرفنا كيف نسوس هذه العاطفة بما نضع لها من التعاليم فقد أدركنا الرشد وعملنا صالحا، وإن نحن وقفنا في وجه التيار نصده عن السير فقد خسرنا الموقف لا محالة. وذهب التيار بنا عاديا قويا إلى الهاوية.

إن المرأة الأروبية تقدمت ما تقدمت ضمن النهوض العام في بلادها، ولكن حياتها مع الرجل وحياته معها أيضا قد بقيت بل زادت تعقيدا وغموضا بسبب ما يعتري العاطفة بينهما من وجوه التقلب المتعاقبة في اتجاهها نحو الحرية والتخلص من جميع القيود الوضعية التي تمنع هذا التقلب. بيد أن المرأة الأروبية في غير هذه المشكلة الإنسانية قد سارت اليوم أشواطا بعيدة في مضمار الرقي العقلي والأدبي والمادي عن أخواتها في أنحاء العالم. وبدون أن نطيل في تعداد ميادين المرأة الأروبية اليوم فإن أقرب شيء من ذلك إلينا وأحوجنا إليه هو معرفتها وقدرتها على إنجاب أبناء لا أقول إنهم قادرون على خوض الحياة، بل إنهم يستعدون للانتصار عليها، وتسخير العالم بما فيه ومن فيه في حاجاتهم بما تزرعه فيهم من الروح وما تحتاط به في تنشئة ورعاية قواهم الجسمية والمعنوية. وقد عاضدتها في ذلك جميع المعاهد الفنية المؤسسة هناك لتخريج الأجيال القوية القادرة على الحياة فحيا ا العلم والتربية إذا اجتمعا على العمل النافع لتحقيق سعادة الإنسان في هذه الحياة البخيلة بخيرها عن القاعدين.

أما نحن فلا نقدر أن نحدد خيبتنا في الحياة إلا بمقدار ما خابت امرأتنا فيها. وحتى إذا كان انتشار نوع من التعليم المدرسي اليوم قد غير أذهاننا بعض التغير فإنه ليس إلا تشويشا ينزل على أرواحنا المسمومة بداء الماضي الطويل الممسوخ المملوء بالمتناقضات. فإما أن ننسى به هذا الماضي ونحتقره لننطبع بالطابع الذي وضعه ناشرو هذا التعليم فنعيش منعزلين عن أهلنا وشعبنا. وإما أن نبقى في حياتنا البالية راضين بالمقدور، طالبين عيشنا من الحكومة أو الشركات الأجنبية في بلادنا وكثيرا ما يتعذر على شبابنا المتعلم وجود عمل للعيش. وتضيق به بلاده فيتشرد في أنحاء الدنيا ضجرا وسخطا

على حياته الضائعة، دون أن يشعر به المجتمع الذي أبرزه للوجود عاجزا عن تأسيس حياته ومحروما من وسائل العمل التعاوني المنتج لخير الفرد والجمع.

إن العلم مهما بلغت درجته ليس إلا سلاحا يحتاج إلى روح وإرادة يستعملانه للظفر بالحياة مهما تعسرت طرقها وعظمت تكاليفها، وهذه الروح وتلك الإرادة ليست إلا ثمرا خالصا للتربية الفاضلة التي تبتدئ غرسا وتنتهي شجرة مثمرة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

لنا نصيب من الأطباء، وبلادنا محتاجة كل الحاجة إلى إرشاد الأطباء وحمايتهم لها مما تعاني من قلة المستشفيات العامة وضيقها، ومحتاجة أيضا إلى إرشادهم لوسائل حفظ الصحة من سوء التغذية والسكن اللذين نشرا الأمراض بصورة مهولة خصوصا في الأطفال، ومحتاجة أيضا إلى عملهم الفني للتدليل على وجوب تطهير كثير من الجهات الوخيمة في المملكة بتنقية الماء والهواء، كما هي محتاجة أيضا إلى دراستهم الفنية للأمراض الوطنية والطارئة، والأشكال التي تظهر فيها، وأنجع الطرق في علاجها بصفتهم أبناء البلاد العارفين أكثر من غيرهم طبائعها وعوائدها ومعائشها. ويمكن ابتداء هذه الأعمال بتأسيس جمعية لتعارف الأطباء، وتباحثهم في كل جديد من ناحيتهم، ثم تنوير الشعب بإلقاء محاضرات ونشرات تريه مزايا الصحة ووسائل حفظها.

لنا أيضا نصيب من المحامين الذين درسوا حقوق الإنسان في باريس وغيرها. بينما قوانين البلاد لا حد لها ولا رسم سوى ما تظهره الأيام البعض تلو البعض. وبينما أحكام المحاكم، والتفويض للموظفين الإداريين في مباشرة الوظائف العدلية بحثا وحكما، وسير القضاء عموما، والعدلية التونسية، وأي الوسائل لتدعيم وجودها حية قوية محترمة من الجميع. كل هذه المسائل محتاجة إلى نقد وتمحيص أولئك الدارسين الذين هم أولى الناس بهذا الواجب وأقدرهم عليه.

إن البلاد تتجه في مد وجزر للتخلص من الضيق الواقع بها ذاهبة نحو الحرية التي تسعى لها كل أمة دبت فيها الحياة. فمن واجب رجال الحقوق أن يخدموا هذه الجهة بنشر معلوماتهم وآرائهم عن القوانين العامة بين الأمم، والنظامات الداخلة بها. وشكل

حكوماتها. ومقدار ما فيها من التمثيل الشعبي باختلاف دساتيرها، وتاريخ الحوادث التي انتصرت فيها هذه المبادئ. حتى يزداد يقين الأمة بحقها فتحسن التدليل عليه، وتعرف أولى الطرق وأقربها إليه. ويحصل بذلك تهذيب عام في مجموعها. ويمكن بدء هذا العمل الاجتماعي العظيم بتأسيس جمعية لتعارف هذه الطائفة على معنى التأهب لهذه الغايات وإبراز ما تستطيع منها. غير أن حياتنا الانفرادية يظهر أنها حتى الآن لم تتهيأ لقبول العمل التعاوني لخير المجموع. وليس ذلك إلا نتيجة انهماكها في الاحتراف الشخصي ثم طلب الراحة واللذة بما حصل من الوفر المادي. أما اللذات المعنوية التي تعبر عن نبل الروح وتطلعها نحو الكمال الإنساني فذلك ما لا يظهر اليوم في المتعلمين من رجالنا إلا بصورة ضئيلة جدا وفردية لا يكاد يسمع لها صدى في البلاد.

إنني شديد الإيمان بوفرة ثروتنا العقلية والأدبية بقدر ما لنا من الاستعداد الفطري. وليس ذلك لأني تونسي بل أن التاريخ يؤيدني في ذلك. لكنني أرى أن خيبتنا في العلم ما نشأت إلا عن تربيتنا الخاملة في الوسط العائلي الذي أخمد فينا روح المجد والطموح إلى المعالي فنشأنا عاجزين كسالى سيئي الظن بأنفسنا. نفر من الكد وهو حياتنا. ونهوى القعود وهو موتنا. وما أكثر ما تقعد بنا المرأة عن ركوب الأعمال الشاقة لتحقيق حياتنا وفوزنا بدلا من أن تنفخ فينا روح الجرأة والنشاط على اقتحامها.

إننا ما دمنا فاقدين للروح ولم نغير طريقة التربية في نشأة أبنائنا فإن ما يزداد في عدد المتعلمين منا ليس إلا أمثلة مساوية لما قبلها : مجبورة على الاحتراف الشخصي وعاجزة عن تأسيس الأعمال العمومية. ولقد يتأكد هذا في اتجاهنا دائما إلى طلب العلوم التي يسهل الاكتساب الشخصي بها دون عناء كالطب والحقوق، وفرارنا من العلوم السياسية والاقتصادية والعمرانية لما فيها من الحاجة للتأسيس والتعاون عليه والصبر لانتظار النتيجة. وقد كبر علينا أمر هذه العلوم رغما مما فيها من النتائج العظمى لحياة الشعب وضمان مستقبله. وبهذا برهنا على أننا لم نفهم حقيقة العلوم ونتائجها اليوم في الأمم السائدة علينا. وليس فينا من الاستعداد إلا ما يجعلنا نراها وسيلة الاحتراف الشخصي الانفرادي.

ها هي الوظائف ذات المسؤولية في الإدارة والمالية والعدلية فهل نستطيع أن نبرهن بخبرتنا وقدرتنا على أننا نحتل منها الرأس المدبر والمسير لها بحيث يستقيم سير المصالح العامة فيها. وإذا كان هذا حقا نطالب به حماتنا فهل تأهبنا لنحتل هذه المراكز بما نظهر من حبنا للعلم والعمل وجهادنا في سبيلهما لننال المجد الذي نستحقه.

هذه أراضينا المستنتج منها قليل وكثير منها غير المستنتج حتى كان ذلك عذرا في تسليمها إلى المعمرين الفرنسيين ليقوموا بواجب إحيائها. وهذه صناعاتنا تموت من نفسها وازدحام الواردات عليها. وهذه تجارتنا أفلست شركاتها أو انهزمت أمام تيار الأجانب وحتى أمام اليهود من أبناء بلادنا. ومع هذا الموت والإفلاس الذي تحول ثروة بيد غيرنا فنحن ما زلنا نفكر في العيش فرادى ونختار له أيسر السبل وأقلها تعبا، زاهدين أن نعرف ما في التعب من الحياة وما في الحياة من المجد.

إني أحترم كل رجالنا المتعلمين وأؤمل فيهم وفيما يزداد من عددهم أن يرفعوا رأس الوطن عاليا بأعمالهم المتحدة لفائدة الشعب التونسي. ولكنني أردت أن أقول أنه يجب نفخ الروح في وسطنا العائلي بواسطة المرأة التي نعدها لذلك. فإن العلم وحده مجردا لا يثير فينا روح المجد واقتحام الجهود له. وما دام تعليم المرأة وتربيتها لم يتهيآ بعد للظهور حسب أمنيتنا فإن تأسيس رياض الأطفال والعهدة بها لم يتخرج من نسائنا بقدر الإمكان أكبر خطوة تخطوها في هذا السبيل. حيث نسبك في هذه المعاهد جوهر أبنائنا سبكا نصطفيه للنجاح في حياتهم المقبلة. وكم نحن في حاجة إلى مثل هذه التأسيسات والإكثار منها. خصوصا بالنسبة ليتمانا ذكورا وإناثا : أولئك اللذين يمرون أمامنا في الشوارع حفاة عراة بأجساد شاحبة وملامح ذابلة وأرواح منكسرة ذليلة.

إننا نحلم لآمالنا في المستقبل، ونأمل من الغبن الفاحش الذي نلقاه في حياتنا الحاضرة. ونشعر في أعماقنا بالحاجة إلى التخلص من قيودها المرهقة. ولا سبيل لهذا التخلص أو بلوغ تلك الآمال إلا متى كان ذلك ثمرة لغرس أصول التربية الفاضلة في أبنائنا. ولا يتم هذا إلا بتربية وتعليم المرأة التي ينشأ الأبناء بين أحضانها. وتنمو أجسادهم ومواهبهم أمامها وبرعايتها فهل نحن مستعدون لذلك ؟

الخـاتـمة

لقد أوضحنا ما للمرأة في الإسلام من حق صريح وما ادخر لها في نصوصه الخالدة من روح العطف والتقدير حتى المساواة. وبينما حالة المرأة عندنا وما في سقوطها من صور الشقاء الذي يغمرنا في الحياة الزوجية وفي عائلتنا وفي تربية أبنائنا التي تخرجهم عاجزين عن أي عمل منتج في الحياة. وأعطينا صورة عامة عن رأينا في الخروج بامرأتنا من الهوة التي وقعت فيها بحكم أجيال التدلي الطويلة التي حرمتنا معها من بلوغ الحياة السعيدة التي نتخيلها ولا نراها إلا في الأمم الحية التي حاسبت ماضيها وطعنت فيه روح الذبول والموت الذي كان سائدا عليها، وما قصدنا من ذلك كله إلا أن ندرك جليا حقيقة موقفنا قبل أن نذهب طعمة لماضينا السخيف.

نهض الشرق اليوم نهضته التي نقرأ عنها في صحف الأخبار، فكان يشعر في هذه النهضة العميقة بحاجة إلى تلك المرأة الغائرة في عمق بيتها كالكنز الذي يغمره التراب فبنى لها المدارس ورياض التربية وأسس النوادي لنصرة قضيتها وأيدها بالصحافة والتأليف حتى كان من ذلك الخير العميم الذي أيد نهضته ومركز وجودها. ونحن نسمع اليوم عن زعامة النساء في الهند وقيادتهن للحركة الملية وما نفخن من روحها في القدس ومصر وسوريا وتركيا بظهورهن فيها بمظهر الشجاعة والتضحية المغذية لجهد الرجال ونشاطهم والمنعشة للروح الوطني عموما. ولكن هذا الذي نقرأ بأعيننا ونسمع بآذاننا لم يكن كافيا في التأثير علينا لأننا معشر الأفارقة نحن وحدنا الذين بقينا متمسكين بالحقيقة (الدين) ساخرين من كل هذه الأمم الضالة التي أخذت تتمسك اليوم بأسباب السماء... !

إيه أيها التونسيون ما أكبر فضيحتنا بين أمم العالم التي تسعى للحياة والعزة من طريقهما الموصل ! فنحن مازلنا حتى الساعة معجبين بما ترك لنا تاريخنا الأسود من عقائد وميول ننسبها للإسلام زورا لنتقي بذلك صدمة الحق الغلاب. ومع ذلك نؤمل أن تكون لنا نهضة صادقة لا تؤثر فيها حتى عواصف الجحيم. فإذا ما كذبنا الواقع الذي لا يؤمن بكذبنا أثرت فينا الخيبة وأثارت اندهاشنا وجعلتنا نلتمس الأوجه السطحية لنعلل بها

انخساف آمالنا دون أن نفحص في أعماقنا عن مواضع الضعف فنحرقه دون رحمة بمشاعل الحياة.

حقا إننا اليوم في دور انتقال. ولكنه إما إلى الموت وهو الظاهر من أحوالنا وإما إلى البقاء، ومن الواجب إذا كنا نريد البقاء أن نتأهب لهذا الدور لنفوز فيه بالانتصار مهما كانت العوامل التي تعمل لخيبتنا في الحياة، فإذا نحن بقينا لا نفهم إلا أن لنا آمالا نتمنى حصولها دون أن نفهم حقيقة الاستعداد الذي يجب علينا لها أو ندرك منابع القوة من أنفسنا فنبرزها فقد برهنا بذلك على جهلنا بالحياة وحمقنا فيها وأنانيتنا الأثيمة وفقدنا أهلية اكتساب الحقوق. ثم لا نطمع بعد ذلك في غير الانحلال والموت.

هذا هو صوتي أرفعه عاليا بقدر مالي فيه من قوة العقيدة وراحة الضمير. ولو أمكنني أكثر من هذا لفعلت. ويا ليتني كنت أستطلع أن اصرخ كالبركان الهائل عسى أن أزعج برعدي جميع اللذين مازالوا يغطون في نومهم غارقين في أحلامهم الضالة التي جعلتنا في هذا العالم مثالا لسخرية القدر.

إنني أدعو جميع التونسيين مهما اختلفت آراؤهم وأميالهم لا إلى تصديقي فيما أقول فهذا ما يبعد كثيرا عن مثلي. ولكنني أدعوهم إلى التأمل معي في ذات الموضوع وخطره على مستقبل حياتنا إذا بقينا مستسلمين للحوادث العابثة بنا. ناسبين ذلك إلى الأقدار التي لا تغالب، تائهين في صحراء الماضي، جاحدين فضل الجديد من العلم والفكر زاهدين في العمل الذي يشرفنا. مقبلين عن آخرتنا مسودة وجوهنا وملطخة بالعار الذي لا يمحى من تاريخنا.

وقبل أن أختم القول أراني مدفوعا بقوة غريبة إلى أن أحيي بروحي الملتهبة وبانحناء العابد المستغرق آمالي في نهضة المرأة والشعب التونسي والشرق عموما. وإذا كنت أراها اليوم بعيدة في النظر فإني أراها قريبة في اتحاد الألم والشعور والفكر وماثلة في العلم والتربية والتضحية في سبيلهما. ذلك هو صر خلاصنا من آلام الموت وانبثاق فجر الحرية الصادق.

الـفهـرس

القسم الاجتماعي

كتاب الدوحة

طبائع الاستبداد

عبدالرحمن الكواكبي



طبائع الاستبداد
ومصارع الاستعباد



رسم الفنان العراقي إسماعيل عزام – العراق

عبد الرحمن الكواكبي

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

تقديم: د. محمد لطفي اليوسفي

طبائع الاستبداد
ومصارع الاستعباد

عبد الرحمن الكواكبي

وزارة الثقافة والفنون والتراث – الدوحة

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

الطبعة الأولى 2011

الناشر
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر

العمل الفني للغلاف: محمد حجي – مصر

الرحالة كـ

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

وهي كلمة حق وصرخة في واد

إن ذهبت اليوم مع الريح

لقد تذهب غداً بالأوتاد

عبد الرحمن الكواكبي

فهرس الكتاب

تـاريخُ الـغَلَبة ومُدَوّنـاتُ الاستبداد والقهر

هنـا رجـل الدنيا هنـا مهبط التّقى　　هنـا خير مظلوم هنـا خير كـاتـب
قفوا واقرؤوا (أم الكتـاب) وسلّموا　　عــليه فـهـذا الـقبر قـبر الكواكبي

بيتـان من مرثية حـافظ إبراهيم نُقشا على قبر الكواكبي في القـاهرة

شهيداً رحل عبد الرحمن الكواكبي عن الدنيا. نذر حياته للإسهام في الحركة الإصلاحية العربية وفضح المستبدّين وفعالهم. لم يكن قد تخطّى بعدُ الثـامنة والأربعين من عمره حين تحرّكت آلة العقـاب فدسّت لـه السمّ في فنجان قهوة. غير أن منـازلة الكواكبي للمستبدّين العرب لم تنته برحيله فلقد ترك بين أيدي الأجيال العربية المتعطّشة للتحرّر من نير الاستبداد كتـاب طبـائع الاستبداد ومصـارع الاستعبـاد. وهو كتـاب يضعنـا في حضرة صورة المستبدّ الذي يجمع إلى الغدر والخسّة والفظاظة، الرّغبة العاتية في إبادة كلّ مغاير ومخـالف ومنشقّ. إنهـا صورة عـارية كالفضيحة.

الراجح أن الكواكبي كان يدرك أن الكتابة عن الاستبداد ستقوده إلى حتفه. والراجح أيضاً أنه كان على يقين من أن للاستبداد في ديار

العرب وفي الثقافة العربية حكاية وتاريخاً. ولتلك الحكاية التواءاتها وفصولها، ولتاريخها أزمنة وأحقابٌ. فالصورة القاتمة للمستبدّين وصنائعهم، تلك الصورة التي تجعل من سلطة المستبدّ والجريمة صنوين ليست وليدة القرنين الثامن والتاسع عشر. ذلك أن الناظر في المتون العربيّة القديمة يلاحظ أن الخيال نفسه يعجز عن ابتداع أنموذج يعادل في فظاعته وقسوته ووحشيته صورة المستبدّ التي ترسمها تلك المتون حين تحدّث عن الحاكم العربي منذ الغساسنة في ما قبل الإسلام. لهذا كلّه حرص الكواكبي على إجراء العديد من المقارنات بين الداخل والخارج، بين الغرب والشرق. فأرجع قوة الغربيين وتفوّقهم إلى موت المستبدّ، أما «انحطاط الشرق» فربطه بما سمّاه «أصل الداء»، وأصل الداء في تصوّره هو ما نعته «بالاستبداد السياسي».

لقد كان الكواكبي على وعي تامّ بأن الماضي يتعقّب الراهن ويتهدّده بالويلات جميعها. وهذا يعني أن مآزق الإنسان العربي ليست وليدة راهنه، بل هي قادمة من بعيد. وجميع محنه ومآسيه كلّها نتاج لتاريخ من الطغيان والاستبداد والقهر. هذا ما نهضت الكتابة لتشهد عليه، فيما هي تفضح طبائع الاستبداد.

هذا الوعي المضني بتاريخ الاستبداد في ديار العرب ولّد لدى الكواكبي إحساساً مريراً بأن الطريق المؤدية إلى خلاص الأمة من «داء الاستبداد» طريقٌ كربةٌ وعرةٌ طويلةٌ. لذلك طفح كتابه بنوع من الشجن مردّه إحساسه العاتي بأن جهوده وجهود أمثاله من الإصلاحيين العرب ليست سوى صرخة في ليل طويل. وهو يعبّر عن ذلك صراحة إذ وصف كتابه قائلاً إنه: «كلمة حقّ وصرخة في وادٍ». لكن هذا الوعي الشقي لم يكن وعياً انهزامياً بقدر ما كان مفتوحاً على الآتي، متشوّفاً تباشير ميلاد الأجيال الجديدة التي ستجعل من حلم التخلّص من المستبدّ واقعاً وحقيقة. لذلك أضاف محدّثاً عن كتابه إنه: «صرخة في وادٍ إن ذهبت اليوم مع الريح فقد تذهب غداً بالأوتاد».

مضى على هذه النبوءة الآن قرن من الزمان بالتمام والكليّة. ولكي تكتمل النبوءة أهدى الكواكبي كتابه إلى الشباب حملة جذوة النار

المقدّسة فكتب: هذا «كتاب سمّيته طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد وجعلته هدية مني للناشئة العربية المباركة الأبية المعقودة آمال الأمة على نواصيهم. ولا غرو، فلا شباب إلا بالشباب». تحقّقت النبوءة إذن. على أيدي الشباب تحققت النبوءة في تونس ومصر، وعلى أيدي الشباب أيضاً بدأت «أوتاد» عروش المستبدين يزّلزل زلزالها في أكثر من بلدٍ عربي.

وإنه لأمر مذهل حقّاً أن أحلام مصلحين من أمثال ابن أبي الضياف (1217/ 1291هـ - 1802 /1874م) ورفاعة الطهطاوي (1216/ 1290هـ - 1801 /1873م) وفارس الشدياق(1219/ 1306هـ - 1804/ 1888م) وقاسم محمد أمين (1280/ 1326هـ - 1863 /1908م) وخير الدين باشا التونسي(1237 /1307هـ- 1822/ 1890م) -هذه الأحلام- تتجسد هنا والآن وتبدأ الشعوب العربية في تلمّس الطريق المؤدية. وإنها لمفارقة مدوّخة أن يقع الإلحاح في الراهن السياسي والإعلامي العربي الآن على أن جيل الثورات العربية طالعٌ من اليُتْم: لا آباء ولا أجداد ولا عمومة أيضاً. والحال أن تلمّس الطريق إلى التخلّص من الاستبداد حلمٌ قديمٌ عاشت عليه أجيال من المصلحين والمثقفين والأدباء الأحرار طيلة أحقاب. يكفي هنا أن نتلفّت إلى ما دوّنه أحمد بن أبي الضياف عن حكام زمانه.

فالثابت أن المؤرّخ التونسي أحمد بن أبي الضياف كان واحداً من المؤرّخين المصلحين الذين أتقنوا التقيّة. لذلك حين انتدبه باي تونس المشير أحمد باشا باي (1220/ 1271هـ - 1806/ 1855م) وزيراً للقلم واتخذه أمين سرّه كتب تاريخ البايات والملوك الذين عاشرهم وجمعه في كتابه «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان».

جاء كتاب الإتحاف جامعاً إلى الإشادة الظاهرة بأمجاد البايات والحرصَ على تدوين رذائلهم وجورهم. وبذلك انفتح التاريخ على التاريخ المضادّ. وجاء التاريخ السري ليهزّئ التاريخ العلني ويحيطه بالظلمات والدياجير. ولذلك تتعالق الفصول قائمة على ما يشبه المتن والحاشية. تأتي الحاشية في شكل تعليقات وآراء لتهزّئ المتن

وتفضح ما يتكتّم عليه. فيحدّث ابن أبي الضياف عن مآثر أحمد باي وإصلاحاته، وتأسيسه للمدرسة الحربية، وتطويره للتعليم، وتعزيزه بالعلوم والمعارف الحديثة. لكن هذا الفصل يُخترق بالكلام عن جوره واستهانته بالكرامة البشرية، وإثقاله كاهل الرعية بالضرائب المجحفة، وإرساله عساكره إلى القرى والمدن لجمع الضرائب بالقهر والغلبة. يعلّق المؤرّخ على هذه الفعال قائلاً: «هذا وأجساد الخلق منساقة منقادة انقياد بهائم الأنعام ولو أدّى ذلك إلى مضرّتهم وابتزاز نعمتهم خوفاً من عساكره الذين جعلهم آلة لتغلّبه لا تقهر». لا يستخدم ابن أبي الضياف عبارة الرعية، بل يسمّي الشعب «عبيد الجباية»، ويلحّ على أن الظلم حوّلهم إلى هَوام. فعاف الفلاحون أراضيهم وصار الواحد منهم إذا «لقي محراثه في الحقل ركله قائلاً: «يا سبب بلائي ورزيّتي». ويتوسّع في ذكر حال الناس الذين أمسوا «وليس لهم من مسقط رؤوسهم وبلادهم ومنبت آبائهم وأجدادهم إلاّ إعطاء الدرهم والدينار على مذلّةٍ وصغار، والرّبط على الخسف ربط الحمار، حتى زهدوا في حبّ الوطن والدار، وانسلخوا من أخلاق الأحرار».

كثيراً ما يطفح التاريخ السري بنبرة نَوْح ونَدْب على الناس لاسيما حين يتفنّن المؤرّخ في ذكر المحن والرزايا التي ابْتُلي بها أهل تونس فتصبح الكتابة كما لو أنها نشيدٌ أسود يرفع رثاء للمظلومين. لكأن المؤرّخ الذي أرغم على تدوين مآثر حكّام ظَلَمَةٍ يتوسّع في ذكر آلام بني قومه ليتطهّر منها فيما هو يُشهِد عليها ويوثّث بها ذاكرة المستقبل. أو لكأن المؤرّخ يُشْهِد الدنيا على فظاعة ما حدث حتى لا يحدث ثانية.

يكفي هنا أيضاً أن ننظر في مؤلفات رفاعة الطهطاوي وهو من أبرز قادة النهضة الفكرية والعلمية في مصر على عهد محمد علي باشا (1182 /1265هـ – 1769 /1849م) وسنلاحظ أنه كان على وعي بأن الحرية والعدالة هما السبيل المؤدية إلى الكرامة والرقي. لذلك فصّل الحديث عن هذين المفهومين في كتابه المُرْشد الأمين للبنات والبنين وتوسّع في تبيان مفهوم الوطنية ملحّاً على أن لا وطنية دون مساواة بين من يجمعهم وطنٌ واحدٌ حتى يتعاونوا «على تحسين الوطن وتكميل نظامه،

في ما يخص شرف الوطن وغِناه وثروته، لأن الغِنَى إنما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية، لانتفاعهم جميعاً بِمَزِيّةِ النّخْوَةِ الوطنيةِ». وهو يصل إلى حدّ تمجيد القانون المعمول به في فرنسا، مشيراً إلى أنه قانون وضعيٌّ، لكنه يحقق العدل. نقرأ: «والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن، ويتخذونه أساساً لسياستهم هو القانون الذي ألّفَه لهم مَلكُهُم المُسَمّى لِويز الثامن عشر. وما زال مُتّبَعاً عندهم ومُرْضِياً لهم، وفيه أمورٌ لا يُنْكِر ذَوُو العقول أنها من باب العدل... لِتَعْرِفَ كيف حَكَمَتْ عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير المَمَالِك وراحة العباد».

لا تخرج كتابات خير الدين باشا التونسي وقاسم محمد أمين من هذه الدائرة الإصلاحية. فلقد دعا خير الدين في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» إلى الإصلاح الشامل بُغْيَةَ تحقيق العدل والمساواة في حكم الناس ودفع الظلم عنهم واحترام حقوقهم. وهذا مُتَعَلّقٌ لا يتحقق إلا بنظام حكم قائم على الشورى، وتعدد مؤسسات الحكم، وإبطال الحكم الفردي لأن الانفراد بالحكم يقود إلى الاستبداد. أما قاسم محمد أمين فقد وسّع دائرة السؤال عن أسباب التخلّف وفصّل القول في العديد من القضايا الاجتماعية وتفطّن، شأنه في ذلك شأن أحمد فارس الشدياق إلى أن حرمان المرأة من حقوقها هو أصل الداء في المجتمعات العربية.

يعني هذا إذن أن كتاب الكواكبي حلقة في سلسلة محاولات رسمت للحلم مداه فترسّب في الوجدان الجماعي العربي وواصل في السرّ العمل فيما المستبدّ العربي في غفلة من أمره لا يمتثل إلا لطبائع الاستبداد المركوزة في نفسه، ولا يصغي إلا إلى رغبته اللجوج في ممارسة الغلبة والقهر. لقد انطلق كل من الطهطاوي وابن أبي الضياف وخير الدين باشا والكواكبي نفسه –انطلقوا– من تصوّر ابن خلدون حول نشأة العمران البشري وخراب الدول والأمصار وتسليمه في الباب الثالث والأربعين من المقدمة بأن «العدل أساس العمران» و«الظلم مؤذنٌ بخراب العمران»، وجزمه بأن الاستبداد خطرٌ على الحياة نفسها، لأن «فساد العمران وخرابه مؤذن بانقطاع النوع البشري».

لكن الفارق بين كتاب الكواكبي والمحاولات الإصلاحية التي سبقته فارق جوهريّ. ففي حين اكتفى هؤلاء المصلحون بالدعوة إلى الإصلاح السياسي بإرساء دساتير وبرلمانات ومجالس شورى، اختار الكواكبي أن يمضي في الشوط بعيداً: الدعوة إلى استئصال الاستبداد وهدم عروش المستبدّين وسدنتهم وأتباعهم ومؤسساتهم وثقافتهم.

كفّ كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد عن كونه مجرّد تحليل للاستبداد. وصار عبارة عن مواجهة عنيفة للمستبدّ ولمقولة الاستبداد نفسها. ولا خيار، لا توسّط أيضاً إن «الاستبداد داءٌ» لا يرجى شفاؤه بالإصلاح والترميم، ولا يمكن التخلّص منه بالرفق والهَدْي واللّين. لذلك توسّع الكواكبي في تعقّب مظاهر الاستبداد وفعال المستَبدّ وفظائعه وجرائره وإفساده للدنيا من حوله. فصارت الكتابة عبارة عن هبوط مدوّخ إلى عالم جحيمي إبليسي لا شيء فيه غير الشرور والويلات والدم المراق. إنه عالم المستبدّ المحاط بالليل والدياجير وخسران بني البشر. تنوّعت الأسئلة في هذا الكتاب وتفرّعت: «ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما دواؤه؟ ما هي طبائع الاستبداد؟ لماذا يكون المستبدّ شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعيّة المستبدّ؟ ما تأثير الاستبداد على الدين؟ على العلم؟ على المجد؟ على المال؟ على الأخلاق؟ على الترقّي؟ على التربية؟ على العمران؟».

رسمت هذه الأسئلة للكتاب فصوله وأقسامه، وللكتابة ضفافها. فتحوّل إلى مطاردة عنيدة لكلّ مظاهر الاستبداد وأعراضه ونتائجه. لذلك يخلص الكواكبي إلى النتيجة ذاتها التي كان ابن خلدون قد توصّل إليها حين جزم بأن الظلم لا يفسد الحياة فحسب، بل يعطّلها ويبيدها.

الراجح أن اليَدَ التي امتدّت لدس السمّ في فنجان قهوة ستودي بحياة الكواكبي كانت يد أحد سدنة المستبدّ الذي نجح كتاب الكواكبي في جعله فضيحة قدّام الناس أجمعين فكشف صغَرَه وصَغَارَه، وبين أن المستبدّ يوهم في الظاهر بأنه قويّ مقدامٌ لا يخشى ركوب الخطر، في حين أنه رعديدٌ جبانٌ «شديد الخوف». إن المستبدّ يستمدّ جبروته ونفوذه «من الجبن الذي يستولي على رعيته». إن استبداد الطاغية وجوره وإمعانه في

الجريمة والقتل إنما تتأتّى في جانب كبير منها، لا من خوف الرعيّة من السّلطان فحسب، بل من احترامها له وإعلائها لشأنه. لاسيّما أن الخوف والاحترام انفعالان كثيراً ما يتداخلان ويفضي أحدهما إلى الآخر. ومن تداخلهما وامتزاج أحدهما بالآخر في نفوس الناس، يستمدّ المستبدّ–كلّ مستبدّ– سطوته وسلطانه.

لا يكتفي الكواكبي بتعرية شخصية المستبدّ وأمراضه النفسية وعقده، بل يدفع بالتحليل إلى مناطق حالما يبلغها تصبح الكتابة عبارة عن إدانة للشرائح الاجتماعية التي تتبارى في خدمة المستبدّ ملحّاً، في الآن نفسه، على أن «الحكومة المستبدّة تكون مستبدّة في كل فروعها من المستبدّ الأعظم، إلى الشرطي، إلى الفرّاش، إلى كناس الشوارع.. وهذه الفئة المستخدمة يكثر عددها ويقلّ حسب شدّة الاستبداد وخفّته، فكلّما كان المستبدّ حريصاً على العسف احتاج إلى زيادة جيش المتمجّدين العاملين له المحافظين عليه، واحتاج إلى مزيد الدقّة في اتخاذهم من أسفل المجرمين الذين لا أثر عندهم لدينٍ أو ملّة».

لكن المثقفين يظلون أخطر شريحة اجتماعية توظّف نفسها في خدمة المستبدّ. فما من مستبدّ في ديار العرب إلا وله بطانة من المثقفين تسبّح بحمده. والمستبدّ إنما يوظّف المثقفين لاعتقاده أن العديد من المثقفين هم سدنة الاستبداد وخدمه في كلّ الأزمنة والأمصار. ذلك أن المستبدّ، في نظر الكواكبي، شخص يجمع إلى الغفلة الجهلَ والخسّةَ، وإلى الحيلة المكرَ والخديعةَ. ولذلك «يجرّب أحياناً في المناصب والمراتب بعض العقلاء الأذكياء اغتراراً منه بأنه يقوى على تليين طينتهم وتشكيلهم بالشكل الذي يريد، فيكونون له أعواناً خبثاء ينفعونه بدهائهم». فإذا قضى منهم حاجته أو«يئس من إفسادهم يبادر إلى إبعادهم وينكّل بهم».

غير أن الكواكبي لا يدين هذا الصنف من المثقفين السدنة فحسب، بل يخرجهم من دائرة المثقفين الفضلاء ويرمي بهم في دائرة الجهّال والخبثاء المرائين. نقرأ: «لا يستقرّ عند المستبدّ إلا الجاهل العاجز الذي يعبده من دون **الله**، أو الخبيث الخائن». ثمة بوْنٌ شاسعٌ بين المثقف الحقيقيّ والمثقف الزّائف الذي يتحوّل إلى مخبر وخادم أمين يسير في

ركاب السّلطة الجائرة مدجّجاً بالضّغينة، بين المثقف المنشقّ الذي يحافظ على شرف الاسم والمثقف الذي يرضى بدور العبد ويلطّخ الاسم بعار لا يطفأ الدهرَ كلّه. هكذا يعمد الكواكبي إلى طرد هذا المثقف المُخبِر خارج دائرة الثقافة والفكر ليلحقه بزمرة المخبرين والشرطة وسدنة السلطات المستبدّة.

وإنه لأمرٌ مذهلٌ حقاً أن توصيف الكواكبي لهذه الفئة ما زال ثاقباً صحيحاً رغم مرور قرن من الزمان على نشر كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. يكفي هنا أن نتمعّن في ما يجري في تونس وفي مصر وسنرى العجب العُجاب يتجسّد مرّة أخرى في هذا الصنف من المثقفين سدنة المستبدّ. عديدون هم المثقفون الذين تفانوا في خدمة الاستبداد في كلّ من تونس ومصر. وعندما تحقّقت نبوءة الكواكبي حول «مصارع الاستعباد»، حين فرّ طاغية تونس المخلوع وتهاوى عرش مستبدّ مصر المدحور، لبسوا لكلّ حال لَبُوس وخرجوا على الناس معلنين أنهم في مقدّمة حركة التاريخ، ومن روّاد التغيير وقادته. وهذا فصلٌ مخزٍ لم يكتبه الكواكبي.

لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أن هذا الكتاب مخترق من الداخل بأكثر من صوت. أوّلها صوت الكاتب المنشقّ الذي أعلن الانشقاق طريقاً مؤدية إلى الخلاص من الاستبداد. لذلك ترد الكتابة في شكل محاسبة عنيفة متوتّرة لمظاهر الاستبداد، ومطاردة عنيدة لنتائج الاستبداد وفعال المستبدّ وخسّته وإفساده للدنيا من حوله. فلا أحد يسلم من فعال المستبدّ: لا العلم يسلم، ولا التربية والأخلاق والقيم في منجاة من مكائده ومكره. فحيثما وُجد مستبدٌ كان الخرابُ. أما الصوت الثاني فإنه صوت طافحٌ بالشجن مليء بالحرقة والتأسّي على حال الوطن العربي. فتصبح الكتابة كما لو أنها نوع من النوح والندب أو لكأنها نشيدٌ أسود يرفع في وجه الخراب ينشدُ التخلّص من أسبابه. وتصبح القراءة كأنها قدّاس جنائزي يعتصر شغاف القلب.

هـهنا يوظّف الكواكبي أسلوب الكتابة بالمشهد. ويتوسّل مقاصده تلك بوسيلة موغلة في الاقتصاد والبساطة حين يحاكي كيفات تشكلّ الصوت

والصدى مستخدماً أسلوب النداء. يتشكّل النداء في شكل مخاطبة للوطن: «أنت أيها الوطن المحبوب/ أيها الوطن العزيز/ أيها الوطن الحنون...) ويكون المشهد بمثابة رجع صدى للنداء ذاته. إن الصدى يكون عادة أكثر امتداداً من الصوت. لأن الصدى فيه ترجيعٌ ورجعٌ وتموّجٌ. لذلك يأخذ مساحة أوسع من تلك التي يحتلها الصوت في الهواء. وعلى هذا النسق جريان الكتابة. إن النداء مقتضب موجز. أما الصدى فيتوسّع في رسم المحن. نقرأ مثلاً: « أيها الوطن الباكي ضعافه: عليك تبكي العيون وفيك يحلو المنون. إلى متى يعبث خلالك اللئام الطغام؟ يظلمون بنيك ويذلون ذويك.. أيها الوطن الملتهب فؤاده: أما رويت من سقيا الدموع والدماء، ولكنها دموع بناتك الثاكلات ودماء أبنائك الأبرياء».

ثمّة شجنٌ لا يطفأ ترشح به الكتابة حين يجري الكواكبي مقارنات بين حال الناس في الغرب وهوان البشر وضعتهم في بلاد العرب. ثمة يأسٌ من حال الأمة في عصره، وضجرٌ من استسلام الناس للاستبداد. وهو يحدّث عنهم قائلاً: «إنما هم – غفر **الله** لهم– من علمت، قلّ فيهم الحرُّ الغيور، قلّ فيهم من يقول أنا لا أخاف الظالمين».

لكن نبرة الشجن الطافحة باليأس سرعان ما تتراجع حين يوجه الخطاب إلى الشباب قائلاً: «أناشدكم يا ناشئة الأوطان.. حماكم **الله** من السوء.. نرجو لكم أن تبنوا قصورَ فَخَاركم على معالي الهمم ومكارم الشيم.. وأن تعلموا أنكم خلقتم أحراراً لتموتوا كراماً».

●●●

فاصلة صغيرة:

أيْ عبد الرحمن الكواكبي:

الشباب في تونس زلزلوا بيت المستبدّ، والشباب في مصر التي شهدت مقتلك غيلة عصفت بعرش المستبدّ. وللسيول التي ستهد العروش بقية.

●●●

تذييل:

سيرة الكواكبي

ولد عبد الرحمن الكواكبي سنة 1270هـ الموافق لسنة 1854م بحلب في بيت علم يشهد له بالفضل. توفيت أمه فرعته خالته المقيمة في أنطاكيا وعلمته التركية فعلّمه عمّ أمه نجيب النقيب الذي أصبح في ما بعد أستاذاً خاصاً للخديوي عباس حلمي الثاني في مصر. درس الكواكبي الشريعة والمنطق وعلم الطبيعة والسياسة. واشتغل بالتدريس وهو في العشرين من العمر. أنشأ بمعية هاشم العطار جريدة الشهباء سنة 1877م التي سرعان ما منعتها السلطات العثمانية. فأصدر جريدة الاعتدال سنة 1879م، وواصل نشر أفكاره الداعية إلى النهوض والإصلاح. وعندما أغلقت السلطات الجريدة اشتغل بالمحاماة زمناً وكان يدافع عن المظلومين مجاناً حتى لقّب بـ«أبي الضعفاء». ضيّقت عليه السلطات العثمانية الخناق فغادر حلب وساح في آسيا والهند والصين وسواحل شرق آسيا وسواحل إفريقيا، وتوطّن مصر حتى قُتل فيها غيلة سنة 1902م.

أهمّ مؤلفاته:

- كتاب أم القرى الذي عالج فيه أسباب التخلف في العالم الإسلامي وأرجعها إلى ما سماه الأسباب الدينية وتتمثّل في ما نعته بعقيدة الجبر وإهمال العلوم العقلية، والأسباب السياسية وتتمثّل في حرمان الناس من حرية القول والعمل، والأسباب الخلقية ومردها الركون إلى الجهل وفساد التعليم وتفضيل الوظائف على الصنائع.
- كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد الذي تقدمه مجلة الدوحة هدية للقارئ مع هذا العدد.

د. محمد لطفي اليوسفي
جامعة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

فاتحة الكتاب

الحمد للّه، خالق الكون على نظام محكمٍ متين، والصّلاة والسّلام على أنبيائه العظام، هداة الأمم إلى الحقّ المبين، لاسيما منهم على النبيّ العربيّ الذي أرسله رحمةً للعالمين ليرقى بهم معاشاً ومعاداً على سلّم الحكمة إلى علّيين.

أقولُ وأنا مسلم عربي مضطر للاكتتام شأن الضّعيف الصّادع بالأمر، المعلن رأيه تحت سماء الشرق، الرّاجي اكتفاء المطالعين بالقول عمَّن قال: وتعرف الحقّ في ذاته لا بالرجال، إنني في سنة ثماني عشر وثلاثمائة وألف هجرية هجرتُ دياري سرحاً في الشّرق، فزرتُ مصر، واتخذتها لي مركزاً أرجع إليه مغتنماً عهد الحرّيّة فيها على عهد عزيزها حضرة سميَّ عم النّبي (العباس الثاني) النّاشر لواء الأمن على أكناف ملكه، فوجدتُ أفكار سراة

القوم في مصر كما هي في سائر الشّرق خائضةٌ عباب البحث في المسألة الكبرى، أعني المسألة الاجتماعية في الشّرق عموماً وفي المسلمين خصوصاً، إنما هم كسائر الباحثين، كلٌّ يذهب مذهباً في سبب الانحطاط وفي ما هو الدواء. وحيثُ إني قد تمحّص عندي أنّ أصل الدّاء هو الاستبداد السّياسي ودواؤه دفعه بالشّورى الدّستورية. وقد استقرَّ فكري على ذلك – كما أنّ لكُلّ نبأ مستقراً- بعد بحث ثلاثين عاماً... بحثاً أظنّهُ يكاد يشمل كلّ ما يخطرُ على البال من سبب يتوهّمُ فيه الباحث عند النظرةِ الأولى، أنهُ ظفر بأصل الدّاء أو بأهمّ أصوله، ولكنْ، لا يلبث أنْ يكشف له التّدقيق أنّه لم يظفر بشيء، أو أنّ ذلك فرعٌ لا أصل، أو هو نتيجة لا وسيلة .

فالقائلُ مثلاً: إنّ أصل الدّاء التّهاون في الدّين، لا يلبث أنْ يقف حائراً عندما يسأل نفسه لماذا تهاون النّاس في الدّين؟ والقائل: إنّ الدّاء اختلاف الآراء، يقف مبهوتاً عند تعليل سبب الاختلاف. فإن قال: سببه الجهل، يَشْكُلُ عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة أقوى وأشدّ... وهكذا، يجد نفسه في حلقة مُفرغة لا مبدأ لها، فيرجع إلى القول: هذا ما يريده **الله** بخلقه، غير مكترث بمنازعة عقله ودينه له بأنّ **الله** حكيمٌ عادلٌ رحيمٌ.

وإنّي، إراحةً لفكر المطالعين، أعدّد لهم المباحث التي طالما أتعبتُ نفسي في تحليلها، وخاطرتُ حتّى بحياتي في درسها وتدقيقها، وبذلك يعلمون أنّي ما وافقتُ على الرّأي القائل بأنّ أصل الدّاء هو الاستبداد السّياسي إلا بعد عناءٍ طويل يرجحُ قد أصبتُ الغرض. وأرجو **الله** أنْ يجعل حُسنَ نيَّتي شفيع سيئاتي، وهاهي المباحث:

في زيارتي هذه لمصر، نشرتُ في أشهر جرائدها بعض مقالات سياسية تحت عنوانات الاستبداد: ما هو الاستبداد وما تأثيره على الدّين، على العلم، على التّربية على الأخلاق، على المجد، على المال... إلى غير ذلك.

ثم في زيارتي إلى مصر ثانيةً أجبتُ تكليف بعض الشبيبة، فوسّعتُ تلك المباحث خصوصاً في الاجتماعيات كالتربية والأخلاق، وأضفت إليها طرائق التخلُّص من الاستبداد، ونشرتُ ذلك في كتاب سمَّيته (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) وجعلته هديةً مني للنّاشئة العربية المباركة الأبية المعقودة آمال الأمة بيُمْنِ نواصيهم. ولا غروَ، فلا شباب إلا بالشباب.

ثمّ في زيارتي هذه، وهي الثالثة، وجدتُ الكتاب قد نفد في برهةٍ قليلة، فأحببتُ أن أعيد النّظر فيه، وأزيده زيداً مما درستُهُ فضبطتُه، أو ما اقتبستُه وطبَّقتُه، وقد صرفتُ في هذا السبيل عمراً عزيزاً وعناءً غير قليل... وأنا لا أقصد في مباحثي ظالماً بعينه ولا حكومةً وأمَّة مخصصة، وإنما أردتُ بيان طبائع الاستبداد وما يفعل، وتشخيص مصارع الاستعباد وما يقضيه ويمضيه على ذويه... ولي هناك قصدٌ آخر، وهو التنبيه لمورد الداء الدّفين، عسى أن يعرف الذين قضوا نحبهم، أنهم هم المتسببون لما حلَّ بهم، فلا يعتبون على الأغيار ولا على الأقدار، إنما يعتبون على الجهل وفَقْدِ الهمم والتّواكل.. وعسى الذين فيهم بقية رمقٍ من الحياة يستدركون شأنهم قبل الممات...

وقد تخيّرتُ في الإنشاء أسلوب الاقتضاب، وهو الأسلوب السّهل المفيد الذي يختاره كُتَّاب سائر اللغات، ابتعاداً عن قيود التعقيد وسلاسل التّأصيل والتّفريغ. هذا وإنّي أخالف أولئك المؤلِّفين، فلا أتمنى العفو عن الزلل، إنما أقول:

هذا جهدي، وللناقد الفاضل أن يأتي قومه بخير منه. فما أنا إلا فاتح باب صغير من أسوار الاستبداد. عسى الزمان يوسِّعه، والله وليُّ المهتدين.

1320هـ- 1902م

مقدمة

لا خفاء أنّ السّياسة علمٌ واسعٌ جدّاً، يتفرّعُ إلى فنون كثيرة ومباحثَ دقيقة شتّى. وقلّما يوجد إنسان يحيط بهذا العلم، كما أنّه قلّما يوجد إنسان لا يحتكُّ فيه.

وقد وُجد في كلِّ الأمم المترقية علماءُ سياسيون، تكلّموا في فنون السّياسة ومباحثها استطراداً في مدوّنات الأديان أو الحقوق أو التاريخ أو الأخلاق أو الأدب. ولا تُعرف للأقدمين كتبٌ مخصوصة في السّياسة لغير مؤسِّسي الجمهوريات في الرّومان واليونان، وإنّما لبعضهم مُؤلّفات سياسية أخلاقية ككليلة ودمنة ورسائل غوريغوريوس، ومحرّرات سياسية دينية كنهج البلاغة وكتاب الخراج.

وأما في القرون المتوسطة فلا تؤثر أبحاث مُفصّلة في هذا الفن لغير علماء الإسلام، فهم ألّفوا فيه ممزوجاً بالأخلاق كالرّازي، والطّوسي، والغزالي، والعلائي، وهي طريقة الفُرْسِ، وممزوجاً بالأدب كالمعرّي، والمتنبّي، وهي طريقة العرب، وممزوجاً بالتاريخ كابن خلدون، وابن بطوطة، وهي طريقة المغاربة.

أمّا المتأخّرون من أهل أوروبا، ثمَّ أميركا، فقد توسَّعوا في هذا العلم وألّفوا

فيه كثيراً وأشبعوه تفصيلاً، حتَّى إنّهم أفردوا بعض مباحثه في التّأليف بمجلّدات ضخمة، وقد ميّزوا مباحثه إلى سياسة عمومية، وسياسة خارجية، وسياسة إدارية، وسياسة اقتصادية، وسياسة حقوقية، إلخ. وقسّموا كلاً منها إلى أبواب شتَّى وأصول وفروع.

وأمّا المتأخِّرون من الشرقيين، فقد وُجد من التّرك كثيرون ألّفوا في أكثر مباحثه تآليف مستقلّة وممزوجة مثل: أحمد جودة باشا، وكمال بك، وسليمان باشا، وحسن فهمي باشا، والمؤلّفون من العرب قليلون ومقلّون، والذين يستحقّون الذكر منهم فيما نعلم: رفاعة بك، وخير الدّين باشا التّونسي، وأحمد فارس، وسليم البستاني،والمبعوث المدني.

ولكنْ، يظهر لنا أنّ المحرِّرين السّياسيين من العرب قد كثروا، بدليل ما يظهر من منشوراتهم في الجرائد والمجلات في مواضع كثيرة. ولهذا، لاح لهذا العاجز أنْ أُذكّر حضراتهم على لسان بعض الجرائد العربية بموضوع هو أهمّ المباحث السّياسية، وقلَّ من طرق بابه منهم إلى الآن، فأدعوهم إلى ميدان المسابقة في خير خدمة ينيرون بها أفكار إخوانهم الشرقيين وينبِّهونهم ـ لاسيما العرب منهم ـ لما هم عنه غافلون، فيفيدونهم بالبحث والتّعليل وضرب الأمثال والتّحليل (ما هو داء الشّرق وما هو دواؤه؟).

ولمّا كان تعريف علم السّياسة بأنّه هو (إدارة الشّؤون المشتركة بمقتضى الحكمة) يكون بالطّبع أوّل مباحث السّياسة وأهمّها بحث (الاستبداد)، أي التّصرُّف في الشّؤون المشتركة بمقتضى الهوى.

وإنّي أرى أنّ المتكلِّم في الاستبداد عليه أن يلاحظ تعريف وتشخيص «ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما دواؤه؟» وكلٌّ موضوع من ذلك يتحمّل تفصيلات كثيرة، وينطوي على مباحث شتّى من أمهاتها: ما هي طبائع الاستبداد؟ لماذا يكون المستبدُّ شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعية المستبدّ؟ ما تأثير الاستبداد على الدّين؟ على العلم؟ على المجد؟ على المال؟ على الأخلاق؟ على التّرقّي؟ على التّربية؟ على العمران؟

مَنْ هم أعوان المستبدّ؟ هل يُتحمّل الاستبداد؟ كيف يكون التّخلص من الاستبداد؟ بماذا ينبغي استبدال الاستبداد؟

قبل الخوض في هذه المسائل يمكننا أن نشير إلى النّتائج التي تستقرُّ عندها أفكار الباحثين في هذا الموضوع، وهي نتائج متَّحدة المدلول مختلفة التعبير على حسب اختلاف المشارب والأنظار في الباحثين، وهي:

يقول المادي: الدّاء: القوة، والدّواء: المقاومة.

ويقول السّياسي: الدّاء: استعباد البرية، والدّواء: استرداد الحرّيّة.

ويقول الحكيم: الدّاء: القدرة على الاعتساف، والدّواء: الاقتدار على الاستنصاف.

ويقول الحقوقي: الدّاء: تغلّب السّلطة على الشّريعة، والدّواء: تغليب الشّريعة على السّلطة.

ويقول الرّبّاني: الدّاء: مشاركة **الله** في الجبروت، والدّواء: توحيد **الله** حقّاً.

وهذه أقوال أهل النظر، وأمّا أهل العزائم:

فيقول الأبيُّ: الدّاء: مدُّ الرّقاب للسلاسل، والدّواء: الشّموخ عن الذّل.

ويقول المتين: الدّاء: وجود الرّؤساء بلا زمام، والدّواء: ربطهم بالقيود الثّقال.

ويقول الحرّ: الدّاء: التّعالي على النّاس باطلاً، والدّواء: تذليل المتكبّرين.

ويقول المفادي: الدّاء: حبُّ الحياة، والدّواء: حبُّ الموت.

ما هو الاستبداد

الاستبدادُ لغةً هو: غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النّصيحة، أو الاستقلال في الرّأي وفي الحقوق المشتركة.

ويُراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصّةً، لأنّها أعظم مظاهر أضراره التي جعلتْ الإنسان أشقى ذوي الحياة. وأما تحكّم النّفس على العقل، وتحكُّم الأب والأستاذ والزّوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطّبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة.

الاستبداد في اصطلاح السّياسيين هو: تَصَرُّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تَطرُق مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلُّط، وتحكُّم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحسّ مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة (مستبدّ) كلمات: جبّار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق. وفي مقابلة (حكومة مستبدّة) كلمات: عادلة، ومسؤولة، ومقيّدة، ودستورية. ويستعملون في مقام وصف الرّعية (المستَبَدّ عليهم) كلمات: أسرى، ومستصغرين، وبؤساء، ومستنبتين، وفي مقابلتها: أحرار، وأباة، وأحياء، وأعزّاء.

هذا تعريف الاستبداد بأسلوب ذكر المرادفات والمقابلات، وأمّا تعريفه بالوصف فهو: أنّ الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً، التي تتصرّف في شؤون الرّعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محقّقَين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة إمّا هي غير مُكلّفة بتطبيق تصرُّفها على شّريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمّة، وهذه حالة الحكومات المُطلقة. أو هي مقيّدة بنوع من ذلك، ولكنّها تملك بنفوذها إبطال قوّة القيد بما تهوى، وهذه حالة أكثر الحكومات التي تُسمّي نفسها بالمقيّدة أو بالجمهورية.

وأشكال الحكومة المستبدّة كثيرة ليس هذا البحث محلُّ تفصيلها. ويكفي هنا الإشارة إلى أنّ صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيَّد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخباً، لأَنَّ الاشتراك في الرّأي لا يدفع الاستبداد، وإنَّما قد يعدّله الاختلاف نوعاً، وقد يكون عند الاتّفاق أضرّ من استبداد الفرد. ويشمل أيضاً الحكومة الدّستورية المُفرَّقة فيها بالكُلِّيَّة قوَّة التشريع عن قوَّة التَّنفيذ وعن قوَّة المراقبة، لأَنَّ الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية، فيكون المُنَفِّذُون مسؤولين لدى المُشَرِّعين، وهؤلاء مسؤولين لدى الأمَّة، تلك الأمَّة التي تعرف أنَّها صاحبة الشّأن كلّه، وتعرف أنْ تراقب وأنْ تتقاضى الحساب.

وأشدّ مراتب الاستبداد التي يُتعوَّذ بها من الشّيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أنْ نقول كلّما قلَّ وَصْفٌ منْ هذه الأوصاف، خفَّ الاستبداد إلى أنْ ينتهي بالحاكم المنتخب الموقت المسؤول فعلاً. وكذلك يخفُّ الاستبداد ـ طبعاً ـ كلّما قلَّ عدد نفوس الرَّعية، وقلَّ الارتباط بالأملاك الثّابتة، وقلَّ التّفاوت في الثّروة وكلّما ترقَّى الشّعب في المعارف.

إنَّ الحكومة من أيّ نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد، ما لم تكن تحت المراقبة الشَّديدة والاحتساب الّذي لا تسامح فيه، كما جرى في صدر الإسلام في ما نُقِم على عثمان، ثمَّ على عليّ رضي **الله** عنهما، وكما جرى في عهد هذه الجمهورية الحاضرة في فرنسا في مسائل النّياشين وبناما ودريفوس.

ومن الأمور المقرَّرة طبيعةً وتاريخاً أنَّه، ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمّة أو التَّمكُّن من إغفالها إلاّ وتسارع إلى التَّلبُّس بصفة الاستبداد، وبعد أنْ تتمكَّن فيه لا تتركه وفي خدمتها إحدى الوسيلتين العظيمتين: جهالة الأمَّة، والجنود المنظَّمة. وهما أكبر مصائب الأمم وأهمّ معائب الإنسانية، وقد تخلَّصت الأمم المتمدُّنة ـ نوعاً ما ـ من الجهالة، ولكنْ، بُليت بشدة الجندية الجبرية العمومية، تلك الشّدة التي جعلتها أشقى حياةً من الأمم الجاهلة، وألصق عاراً بالإنسانية من أقبح أشكال الاستبداد، حتَّى ربَّما يصحّ أن يقال: إنَّ مخترع هذه الجندية إذا كان هو الشّيطان، فقد انتقم من آدم في أولاده أعظم ما يمكنه أنْ ينتقم! نعم، إذا ما دامت هذه الجندية التي مضى عليها نحو قرنَيْن إلى قرن آخر أيضاً تنهك تجلُّد الأمم، وتجعلها تسقط دفعة واحدة. ومن يدري كم يتعجب رجال الاستقبال من تَرَقِّي العلوم في هذا العصر ترقِّياً مقروناً باشتداد هذه المصيبة التي لا تترك محلاً لاستغراب إطاعة المصريين للفراعنة في بناء الأهرامات سخرة، لأنَّ تلك لا تتجاوز التّعب وضياع الأوقات، وأمّا الجندية فتُفسد أخلاق الأمّة، حيثُ تُعلِّمها الشّراسة والطّاعة العمياء والاتِّكال، وتُميت النّشاط وفكرة الاستقلال، وتُكلِّف الأمّة الإنفاق الذي لا يطاق، وكُلُّ ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم: استبداد الحكومات القائدة لتلك القوَّة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى.

ولنرجع لأصل البحث فأقول: لا يُعهد في تاريخ الحكومات المدنية استمرار حكومة مسؤولة مدَّة أكثر من نصف قرن إلى غاية قرن ونصف، وما شذَّ من ذلك سوى الحكومة الحاضرة في إنكلترا، والسّبب يقظة الإنكليز الذين لا يُسكرهم انتصار، ولا يُخملهم انكسار، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم، حتَّى أنَّ الوزارة هي تنتخب للملك خَدَمَهُ وحَشَمَهُ فضلاً عن الزّوجة والصّهر، وملوك الإنكليز الذين فقدوا منذ قرون كلَّ شيء ما عدا التّاج، لو تسنّى الآن لأحدهم الاستبداد لَغَنِمَهُ حالاً، ولكنْ، هيهات أنْ يظفر بغرة من قومه يستلم فيها زمام الجيش.

أمّا الحكومات البدويّة التي تتألَّف رعيتها كلّها أو أكثرها من عشائر يقطنون البادية، يسهل عليهم الرّحيل والتَّفرّق متى مسَّتْ حكومتُهم حرّيّتهم

الشّخصية، وسامتْهم ضيماً، ولم يقووا على الاستنصاف، فهذه الحكومات قلّما اندفعت إلى الاستبداد. وأقرب مثال لذلك أهل جزيرة العرب، فإنَّهم لا يكادون يعرفون الاستبداد من قبل عهد ملوك تبّع وحُميْر وغسان إلى الآن إلاّ فترات قليلة. وأصل الحكمة في أنَّ الحالة البدوية بعيدة بالجملة عن الوقوع تحت نير الاستبداد، وهو أنَّ نشأة البدويّ نشأة استقلالية، بحيث كلُّ فرد يمكنه أنْ يعتمد في معيشته على نفسه فقط، خلافاً لقاعدة الإنسان المدنيّ الطبع، تلك القاعدة التي أصبحت سخرية عند علماء الاجتماع المتأخِّرين، القائلين بأنَّ الإنسان من الحيوانات التي تعيش أسراباً في كهوف ومسارح مخصوصة، وأمّا الآن فقد صار من الحيوان الذي متى انتهت حضانته، عليه أنْ يعيش مستقلاً بذاته، غير متعلّق بأقاربه وقومه كلّ الارتباط، ولا مرتبط ببيته وبلده كلّ التّعلُّق، كما هي معيشة أكثر الإنكليز والأميركان الذين يفتكر الفرد منهم أنَّ تعلُّقه بقومه وحكومته ليس بأكثر من رابطة شريك في شركة اختيارية، خلافاً للأمم التي تتبع حكوماتها حتى فيما تدين.

النّاظر في أحوال الأمم يرى أنَّ الأُسراء يعيشون متلاصقين متراكمين، يتحفَّظُ بعضهم ببعض من سطوة الاستبداد، كالغنم تلتفُّ حول بعضها إذا ذعرها الذّئب، أمّا العشائر والأمم الحرّة المالك أفرادها الاستقلالَ النّاجز فيعيشون مُتَفرِّقين.

وقد تكلَّم بعض الحكماء ـ لا سيَّما المتأخِّرون منهم ـ في وصف الاستبداد ودوائه بجمل بليغة بديعة تُصوِّر في الأذهان شقاء الإنسان، كأنَّها تقول له هذا عدوَّك فانظر ماذا تصنع، ومن هذه الجمل قولهم:

(المستبدّ: يتحكَّم في شؤون النّاس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنَّه الغاصب المتعدِّي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من النَّاس يسدُّها عن النّطق بالحقّ والتّداعي لمطالبته).

(المستبدّ: عدوّ الحقّ، عدوّ الحّيّة وقاتلهما، والحق أبو البشر، والحرّيّة أمّهم، والعوام صبية أيتام لا يعلمون شيئاً، والعلماء هم إخوتهم الرّاشدون، إنْ أيقظوهم هبّوا، وإنْ دعوهم لبّوا، وإلا فيتَّصل نومهم بالموت).

(المستبدّ: يتجاوز الحدّ ما لم يرَ حاجزاً من حديد، فلو رأى الظّالم على جنب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظّلم، كما يقال: الاستعداد للحرب يمنع الحرب).

(المستبدّ: إنسانٌ مستعدٌّ بالطّبع للشّر وبالإلجاء للخير، فعلى الرّعية أنْ تعرف ما هو الخير وما هو الشّر فتلجئ حاكمها للخير رغم طبعه، وقد يكفي للإلجاء مجرَّد الطَّلب إذا علم الحاكم أنَّ وراء القول فعلاً. ومن المعلوم أنَّ مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفي شرَّ الاستبداد).

(المستبدّ: يودُّ أنْ تكون رعيته كالغنم درّاً وطاعةً، وكالكلاب تذلُّلاً وتملُّقاً، وعلى الرَّعية أنْ تكون كالخيل إنْ خُدِمَت خَدمتْ، وإنْ ضُرِبت شَرست، وعليها أن تكون كالصقور لا تُلاعب ولا يُستأثر عليها بالصّيد كلِّه، خلافاً للكلاب التي لا فرق عندها أَطُعِمت أو حُرِمت حتَّى من العظام. نعم، على الرّعية أن تعرف مقامها: هل خُلِقت خادمة لحاكمها، تطيعه إنْ عدل أو جار، وخُلق هو ليحكمها كيف شاء بعدل أو اعتساف؟ أم هي جاءت به ليخدمها لا يستخدمها؟.. والرَّعية العاقلة تقيِّد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها، لتأمن من بطشه، فإن شمخ هزَّت به الزّمام وإنْ صال ربطتْه).

من أقبح أنواع الاستبداد استبداد الجهل على العلم، واستبداد النّفس على العقل، ويُسمّى استبداد المرء على نفسه، وذلك أنَّ **الله** جلّتْ نعمه خَلَقَ الإنسان حرّاً، قائده العقل، فكفَرَ وأبى إلا أنْ يكون عبداً قائده الجهل. خَلَقَه وسخَّر له أمَّاً وأباً يقومان بأوده إلى أن يبلغ أشدّه، ثمَّ جعل له الأرض أمّاً والعمل أباً، فَكَفَر وما رضي إلا أن تكون أمَّتُه أمّه وحاكمه أباه. خَلَقَ له إدراكاً ليهتدي إلى معاشه ويتّقي مهلكه، وعيْنَيْن ليبصر، ورجليْن ليسعى، ويديْن ليعمل، ولساناً ليكون ترجماناً عن ضميره، فكَفَرَ وما أحبَّ إلا أنْ يكون كالأبله الأعمى، المقعد، الأشلّ، الكذوب، ينتظر كُلَّ شيْ من غيره، وقلَّما يطبق لسانه جنانه. خَلَقَهُ منفرداً غير متَّصل بغيره ليملك اختياره في حركته وسكونه، فكَفَرَ وما استطاب إلا الارتباط في أرض محدودة سمَّاها الوطن، وتشابك بالنّاس ما استطاع اشتباك تظالُم لا اشتباك تعاون... خَلَقَه ليشكره على جعله عنصراً حيّاً بعد أن كان تراباً، وليلجأ إليه عند الفزع تثبيتاً للجنان، وليستند عليه عند العزم دفعاً للتردُّد، وليثق بمكافأته أو مجازاته على الأعمال، فكَفَرَ وأبى شُكْرَه وخَلَطَ في دين الفطرة الصّحيح بالباطل ليغالط نفسه وغيره. خَلقه يطلب منفعته جاعلاً رائده الوجدان، فكَفَرَ، واستحلَّ المنفعة بأي وجه كان، فلا يتعفّف عن محظور صغير إلا توصُّلاً لمُحرَّم كبير. خلقه وبذل له مواد

الحياة، من نور ونسيم ونبات وحيوان ومعادن وعناصر مكنوزة في خزائن الطّبيعة، بمقادير ناطقة بلسان الحال، بأنَّ واهب الحياة حكيم خبير جعل مواد الحياة أكثر لزوماً في ذاته، أكثر وجوداً وابتذالاً، فكَفَرَ الإنسانُ نعمةَ **الله** وأبى أن يعتمد كفالة رزقه، فوكَّلهُ ربُّه إلى نفسه، وابتلاه بظلم نفسه وظُلْم جنسه، وهكذا كان الإنسان ظلوماً كفوراً.

الاستبداد: يَدُ **الله** القويّة الخفيّة يصفعُ بها رقاب الآبقين من جنّة عبوديَّته إلى جهنَّم عبودية المستبدِّين الذين يشاركون **الله** في عظمته ويعاندونه جهاراً، وقد ورد في الخبر: (الظّالم سيف **الله** ينتقم به، ثمَّ ينتقم منه)، كما جاء في أثرٍ آخر: (مَنْ أعان ظالماً على ظلمه سَلَّطَه **الله** عليه)، ولا شكَّ في أنَّ إعانة الظّالم تبتدئ من مجرَّد الإقامة على أرضه.

الاستبداد: هو نار غضب **الله** في الدّنيا، والجحيم هو نار غضبه في الآخرة، وقد خلق **الله** النّار أقوى المطهِّرات، فَيُطَهِّر بها في الدّنيا دَنَسَ منْ خلقهم أحراراً، وبَسَطَ لهم الأرض واسعة، وبذلَ فيها رزقهم، فكَفَروا بنعمته، ورضخوا للاستعباد والتَّظالم.

الاستبداد: أعظم بلاء، يتعجَّل **الله** به الانتقام من عباده الخاملين، ولا يرفعه عنهم حتَّى يتوبوا توبة الأنفة. نعم، الاستبداد أعظم بلاء، لأنَّه وباء دائم بالفتن وجَدْبٌ مستمرٌّ بتعطيل الأعمال، وحريقٌ متواصلٌ بالسَّلب والغصْب، وسيْلٌ جارفٌ للعمران، وخوفٌ يقطع القلوب، وظلامٌ يعمي الأبصار، وألمٌ لا يفتر، وصائلٌ لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهي. وإذا سأل سائلٌ: لماذا يبتلي **الله** عبادَه بالمستبدِّين؟ فأبلغُ جواب مُسْكِت هو: إنَّ **الله** عادلٌ مطلقٌ لا يظلم أحداً، فلا يُولَّى المستبدّ إلا على المستبدِّين. ولو نظر السّائل نظرة الحكيم المدقِّق لوجد كُلَّ فرد من أُسراء الاستبداد مُستبدّاً في نفسه، لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كُلَّهم، حتَّى وربَّه الذي خلقَهُ تابعين لرأيه وأمره.

فالمستبدُّون يتولاهم مستبدّ، والأحرار يتولاهم الأحرار، وهذا صريح معنى: (كما تكونوا يُولَّى عليكم).

ما أليقَ بالأسير في أرضٍ أن يتحوَّل عنها إلى حيثُ يملك حرّيّته، فإنَّ الكلب الطّليق خيرُ حياةً من الأسد المربوط.

الاستبداد والدّين

تضافرت آراء أكثر العلماء النّاظرين في التّاريخ الطّبيعي للأديان، على أنَّ الاستبداد السّياسي مُتَوَلِّد من الاستبداد الدِّيني، والبعض يقول: إنْ لم يكنْ هناك توليد فهما أخوان، أبوهما التَّغلب وأمّهما الرّياسة، أو هما صنوان قويّان، بينهما رابطة الحاجة على التّعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنَّهما حاكمان، أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب. والفريقان مصيبان بحكمهما بالنّظر إلى مغزى أساطير الأوّلين، والقسم التّاريخي من التّوراة، والرّسائل المضافة إلى الإنجيل. ومخطئون في حقّ الأقسام التّعليمية الأخلاقية فيهما، كما هم مخطئون إذا نظروا إلى أنَّ القرآن جاء مؤيّداً للاستبداد السّياسي. وليس من العذر شيء أنْ يقولوا: نحن لا ندرك دقائق القرآن نظراً لخفائها علينا في طيِّ بلاغته، ووراء العلم بأسباب نزول آياته، وإنَّما نبني نتيجتنا على مقدِّمات ما نشاهد عليه المسلمين منذ قرون إلى الآن من استعانة مُستبدِّيهم بالدِّين.

يقول هؤلاء المحرِّرون: إنَّ التَّعاليم الدّينية، ومنها الكتب السَّماويّة تدعو البشر إلى خشية قوّة عظيمة لا تُدرك العقول كُنْهَها، قوّة تتهدَّد الإنسان بكلّ مصيبة في الحياة فقط، كما عند البوذية واليهودية، أو في الحياة وبعد الممات،

كما عند النّصارى والإسلام، تهديداً ترتعد منه الفرائص فتخور القوى، وتنذهل منه العقول فتستسلم للخبل والخمول، ثمَّ تفتح هذه التَّعاليم أبواباً للنّجاة من تلك المخاوف نجاة وراءها نعيم مقيم، ولكنْ، على تلك الأبواب حجّاب من البراهمة والكهنة والقسوس وأمثالهم الذين لا يأذنون للنّاس بالدّخول ما لم يعظِّموهم مع التّذلّلِ والصّغار، ويرزقوهم باسم نذر أو ثمن غفران، حتَّى إنَّ أولئك الحجَّاب في بعض الأديان يحجزون فيما يزعمون لقاء الأرواح بربِّها ما لم يأخذوا عنها مكوس المرور إلى القبور وفدية الخلاص من مطهر الأعراف. وهؤلاء المهيمنون على الأديان كم يرهِّبون النّاس من غضب **الله** وينذرونهم بحلول مصائبه وعذابه عليهم، ثمَّ يرشدونهم إلى أنْ لا خلاص ولا مناص لهم إلا بالالتجاء إلى سكان القبور الذين لهم دالة، بل سطوة على **الله** فيحمونهم من غضبه.

ويقولون: إنَّ السّياسيين يبنون كذلك استبدادهم على أساسٍ من هذا القبيل، فهم يسترهبون النّاس بالتّعالي الشّخصي والتّشامخ الحسّي، ويُذلِّلونهم بالقهر والقوّة وسلبِ الأموال حتَّى يجعلوهم خاضعين لهم، عاملين لأجلهم، يتمتَّعون بهم كأنَّهم نوع من الأنعام التي يشربون ألبانها، ويأكلون لحومها، ويركبون ظهورها، وبها يتفاخرون.

ويرون أنَّ هذا التَّشاكل في بناء ونتائج الاستبدادَيْن، الدِّيني والسّياسي، جعلهما في مثل فرنسا خارج باريس مشتركَيْن في العمل، كأنَّهما يدان متعاونتان، وجعلهما في مثل روسيا مشتبكَيْنِ في الوظيفة، كأنَّهما اللوح والقلم يُسجِّلان الشقاء على الأمم.

ويُقرِّرون أنَّ هذا التَّشاكل بين القوّتَيْن ينجرُّ بعوام البشر- وهم السواد الأعظم - إلى نقطة أنْ يلتبس عليهم الفرق بين الإله المعبود بحقّ وبين المستبدّ المُطاع بالقهر، فيختلطان في مضايق أذهانهم من حيث التَّشابه في استحقاق مزيد التَّعظيم، والرِّفعة عن السّؤال وعدم المؤاخذة على الأفعال، بناءً عليه، لا يرون لأنفسهم حقّاً في مراقبة المستبدّ لانتفاء النّسبة بين عظمته ودناءتهم، وبعبارة أخرى: يجد العوام معبودهم وجبَّارهم مشتركَيْنِ في كثيرٍ من الحالات والأسماء والصِّفات، وهم ليس من شأنهم أنْ يُفرِّقوا مثلاً بين (الفعَّال المطلق)، والحاكم بأمره، وبين (لا يُسأل عمّا يفعل) وغير مسؤول،

وبين (المنعم) ووليّ النعم، وبين (جلَّ شأنه) وجليل الشَّأن. بناءً عليه، يُعظِّمون الجبابرة تعظيمهم **لله**، ويزيدون تعظيمهم على التَّعظيم **لله**، لأنَّه حليمٌ كريم، ولأنَّ عذابه آجلٌ غائبٌ، وأمَّا انتقام الجبَّار فعاجلٌ حاضر. والعوام - كما يقال - عقولهم في عيونهم، يكاد لا يتجاوز فعلهم المحسوس المُشاهَد، حتَّى يصحّ أنْ يُقال فيهم: لولا رجاؤهم **بالله**، وخوفهم منه فيما يتعلَّق بحياتهم الدّنيا، لما صلّوا ولا صاموا، ولولا أملهم العاجل، لما رجَّحوا قراءة الدّلائل والأوراد على قراءة القرآن، ولا رجَّحوا اليمين بالأولياء - المقرَّبين كما يعتقدون - على اليمين **بالله**.

وهذه الحال، هي التي سهَّلت في الأمم الغابرة المنحطَّة دعوى بعض المستبدِّين الألوهية على مراتب مختلفة، حسب استعداد أذهان الرَّعية، حتَّى يُقال: إنَّه ما من مستبدٍّ سياسيّ إلى الآن إلا ويتَّخذ له صفة قدسيّة يشارك بها **الله**، أو تعطيه مقامَ ذي علاقة مع **الله**. ولا أقلَّ من أنْ يتَّخذ بطانة من خَدَمَةِ الدِّين يعينونه على ظلم النَّاس باسم **الله**، وأقلُّ ما يعينون به الاستبداد، تفريق الأمم إلى مذاهب وشيع متعادية تقاوم بعضها بعضاً، فتتهاتر قوَّة الأمّة ويذهب ريحها، فيخلو الجوّ للاستبداد ليبيض ويُفرِّخ، وهذه سياسة الإنكليز في المستعمرات، لا يُؤيِّدها شيء مثل انقسام الأهالي على أنفسهم، وإفنائهم بأسهم بينهم بسبب اختلافهم في الأديان والمذاهب.

ويُعَلِّلُون أنَّ قيام المستبدِّين من أمثال (أبناء داود) و(قسطنطين) في نشر الدِّين بين رعاياهم، وانتصار مثل (فيليب الثّاني) الأسباني و(هنري الثّامن) الإنكليزي للدِّين، حتَّى بتشكيل مجالس (انكيزيسيون) وقيام الحاكم الفاطميّ والسَّلاطين الأعاجم في الإسلام بالانتصار لغلاة الصُّوفيّة، وبنائهم لهم التّكايا، لم يكنْ إلا بقصد الاستعانة بممسوخ الدِّين وببعض أهله المغفَّلين على ظلم المساكين، وأعظم ما يلائم مصلحة المستبدّ ويُؤيّدها أنَّ النّاس يتلقّون قواعده وأحكامه بإذعان بدون بحث وجدال، فيودّون تأليف الأمّة على تلقّي أوامرهم بمثل ذلك، ولهذا القصد عيْنه، كثيراً ما يحاولون بناء أوامرهم أو تفريعها على شيءٍ من قواعد الدِّين.

ويحكمون بأنَّ بين الاستبدادَيْن: السّياسيّ والدّينيّ مقارنة لا تنفكُّ متى وُجِد أحدهما في أمّة جرَّ الآخر إليه، أو متى زال، زال رفيقه، وإنْ صلح، أي

ضعف الأوّل، صلح، أي ضعف الثّاني. ويقولون: إنَّ شواهد ذلك كثيرةٌ جدّاً لا يخلو منها زمانٌ ولا مكان. ويُبرهنون على أنَّ الدّين أقوى تأثيراً من السّياسة إصلاحاً وإفساداً، ويُمثّلون بالسّكسون، أي الإنكليز والهولنديين والأميركان والألمان الذين قبلوا البروتستنتيّة، فأثر التّحرّر الدّيني في الإصلاح السّياسي والأخلاق أكثر من تأثير الحرّيّة المطلقة السّياسيّة في جمهور اللاتين، أي الفرنسيين والطّليان والاسبانيول والبرتغال. وقد أجمع الكتّاب السّياسيون المُدقِّقون، بالاستناد على التّاريخ والاستقراء، من أنَّ ما من أمّة أو عائلة أو شخص تَنَطَّعَ في الدّين أي تشدَّد فيه إلا واختلَّ نظام دنياه وخسر أولاده وعقباه.

والحاصل أنَّ كل المدقِّقين السّياسيين يرون أنَّ السّياسة والدّين يمشيان متكاتفَيْن، ويعتبرون أنَّ إصلاح الدّين هو أسهل وأقوى وأقرب طريق للإصلاح السّياسي.

وربما كان أوّل من سلك هذا المسلك، أي استخدم الدِّين في الإصلاح السّياسي، هم حكماء اليونان، حيث تحيَّلوا على ملوكهم المستبدِّين في حملهم على قبول الاشتراك في السّياسة بإحيائهم عقيدة الاشتراك في الألوهية، أخذوها عن الآشوريين، ومزجوها بأساطير المصريين بصورة تخصيص العدالة بإله، والحرب بإله، والأمطار بإله، إلى غير ذلك من التّوزيع، وجعلوا لإله الآلهة حقّ النّظارة عليهم، وحقّ التّرجيح عند وقوع الاختلاف بينهم. ثمَّ بعد تمكُّن هذه العقيدة في الأذهان بما أُلبست من جلالة المظاهر وسحر البيان سَهُلَ على أولئك الحكماء دفعهم النّاس إلى مطالبة جبابرتهم بالنّزول من مقام الانفراد، وبأنْ تكون إدارة الأرض كإدارة السّماء، فانصاع ملوكهم إلى ذلك مُكْرهين. وهذه هي الوسيلة العظمى التي مكَّنت اليونان أخيراً من إقامة جمهوريات أثينا وإسبارطة، وكذلك فعل الرّومان. وهذا الأصل لم يزل المثال القديم لأصول توزيع الإدارة في الحكومات الملكية والجمهوريات على أنواعها إلى هذا العهد.

إنَّما هذه الوسيلة، أي التَّشريك، فضلاً عن كونها باطلة في ذاتها، نَتَجَ عنها ردُّ فعلٍ أضرَّ كثيراً، وذلك أنَّها فتحتْ للمشعوذين من سائر طبقات النّاس باباً واسعاً لدعوى شيء من خصائص الألوهية، كالصّفات القُدْسيّة والتّصرُّفات

الرُّوحيّة، وكان قبل ذلك لا يتهجّم على مثلها غير أفراد من الجبابرة، كنمرود وإبراهيم وفرعون وموسى، ثمَّ صار يدَّعيها البرهميّ والبادريّ والصُّوفيّ. ولملاءمة هذه المفسدة لطباع البشر من وجوه كثيرة ـ ليس بحثنا هذا محلّها ـ انتشرت وعمّت وجنَّدت جيشاً عرمرماً يخدم المستبدِّين.

وقد جاءت التّوراة بالنَّشاط، فخلَّصتهم من خمول الاتِّكال بعد أن بلغ فيهم أنْ يُكلِّفوا الله ونبيّه يقاتلان عنهم، وجاءتهم بالنّظام بعد فوضى الأحلام، ورفعت عقيدة التّشريك، مُستبدلةً ـ مثلاً ـ أسماء الآلهة المتعدِّدة بالملائكة، ولكنْ، لم يرضَ ملوك آل كوهين بالتَّوحيد فأفسدوه. ثمَّ جاء الإنجيل بسلسبيل الدّعة والحِلْم، فصادف أفئدةً محروقةً بنار القساوة والاستبداد، وكان أيضاً مؤيّداً لناموس التّوحيد، ولكنْ، لم يقْوَ دُعاته الأوَّلون على تفهيم تلك الأقوام المنحطَّة، الذين بادروا لقبول النَّصرانيّة قبل الأمم المترقِّية، أنَّ الأبوّة والبنوّة صفتان مجازيَّتان يُعبَّر بهما عن معنى لا يقبله العقل إلا تسليماً، كمسألة القدر التي ورثت الإسلامية التّفلسف فيها عن أديان اليهود وأوهام اليونان. ولهذا، تلقَّت تلك الأمم الأبوّة والبنوّة بمعنى توالد حقيقيّ، لأنّه أقرب إلى مداركهم البسيطة التي يصعب عليها تناول ما فوق المحسوسات، ولأنّهم كانوا قد ألفوا الاعتقاد في بعض جبابرتهم الأوّلين أنَّهم أبناء الله، فكَبُرَ عليهم أنْ يعتقدوا في موسى عليه السّلام صفة هي دون مقام أولئك الملوك. ثمَّ لمّا انتشرت النّصرانية ودخلها أقوام مختلفون، تلبَّست ثوباً غير ثوبها، كما سائر الأديان التي سلفتها، فتوسَّعت برسائل بولس ونحوها، فامتزجت بأزياء وشعائر وثنية للرُّومان والمصريين مُضافة على شعائر الإسرائيليين وأشياء من الأساطير وغيرها، وأشياء من مظاهر الملوك ونحوها. وهكذا صارت النّصرانية تُعظِّم رجال الكهنوت إلى درجة اعتقاد النّيابة عن الله والعصمة عن الخطأ وقوَّة التَّشريع، ونحو ذلك ممّا رفضه أخيراً البروتستان، أي الرّاجعين في الأحكام لأصل الإنجيل.

ثمَّ جاء الإسلام مهذِّباً لليهوديّة والنّصرانيّة، مُؤَسَّساً على الحكمة والعزم، هادماً للتّشريك بالكُلِّية، ومُحكِماً لقواعد الحرّيّة السّياسية المتوسّطة بين الدِّيموقراطية والأرستقراطية، فأَسَّس التّوحيد، ونزعَ كلَّ سلطة دينية أو تغلّبيّة تتحكَّم في النّفوس أو في الأجسام، ووضع شريعة حكمة إجمالية

صالحة لكلِّ زمان وقوم ومكان، وأوجد مدنيّة فطريّة سامية، وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الرّاشدين التي لم يسمح الزّمان بمثال لها بين البشر حتَّى ولم يخلفهم فيها بين المسلمين أنفسهم خلف، إلا بعض شواذ، كعمر بن عبد العزيز والمهتدي العبّاسيّ ونور الدّين الشّهيد. فإنَّ هؤلاء الخلفاء الرّاشدين فهموا معنى ومغزى القرآن النّازل بلغتهم، وعملوا به واتَّخذوه إماماً، فأنشؤوا حكومة قضَتْ بالتّساوي حتَّى بينهم أنفسهم وبين فقراء الأمّة في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أبٍ واحد وفي حضانة أمٍّ واحدة، لكُلٍّ منهم وظيفة شخصية، ووظيفة عائلية، ووظيفة قومية. على أنَّ هذا الطّراز السّامي من الرّياسة هو الطِّراز النّبوي المُحمَّدي الذي لم يخلفه فيه حقّاً غير أبي بكر وعمر، ثمَّ أخذ بالتّناقص، وصارت الأمّة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان إلى الآن، وسيدوم بكاؤها إلى يوم الدِّين إذا لم تنتبه لاستعواضه بطراز سياسيّ شوريّ، ذلك الطّراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التي، لربّما يصحُّ أنْ نقول، قد استفادت من الإسلام أكثر ممّا استفاده المسلمون.

وهذا القرآن الكريم مشحونٌ بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتّساوي حتّى في القصص منه، ومن جملتها قول بلقيس ملكة سبأ من عرب تُبَّع تخاطبُ أشراف قومها: (يا أيُّها الملأُ أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً أمراً حتى تَشهَدون × قالوا نحن أولوا قوةٍ وأُولوا بأسٍ شديدٍ والأمر إليكِ فانظري ماذا تأمرين × قالت إنَّ الملوك إذا دخلوا قريةً أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذِلةً وكذلك يفعلون).

فهذه القصة تُعلِّم كيف ينبغي أن يستشير الملوك الملأ، أي أشراف الرَّعية، وأن لا يقطعوا أمراً إلا برأيهم، وتشير إلى لزوم أن تُحفظ القوّة والبأس في يد الرّعية، وأن يخصص الملوك بالتّنفيذ فقط، وأن يكرموا بنسبة الأمر إليهم توقيراً، وتقبّح شأن الملوك المستبدين.

ومن هذا الباب أيضاً ما ورد في قصة موسى عليه السلام مع فرعون في قوله تعالى: (قال الملأ من قوم فرعون إنَّ هذا لساحرٌ عليم × يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون)، أي قال الأشراف بعضهم لبعض: ماذا

رأيكم؟ (قالوا) خطاباً لفرعون وهو قرارهم: (أَرجِه وأخاه وأرسِل في المدائن حاشرين × يأتوك بكلِّ ساحرٍ عليم)، ثمّ وصف مذاكراتهم بقوله تعالى: (فتنازعوا أمرهم)، أي رأيهم (بينهم وأسرُّوا النجوى)، أي أفضت مذاكراتهم العلنية إلى النّزاع فأجروا مذاكرة سرية طبق ما يجري إلى الآن في مجالس الشورى العمومية.

بناءً على ما تقدّم، لا مجال لرمي الإسلامية بتأييد الاستبداد مع تأسيسها على مئات الآيات البيِّنات التي منها قوله تعالى: (وشاورهم في الأمر)، أي في الشأن، ومن قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا **الله** وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)، أي أصحاب الرأي والشأن منكم، وهم العلماء والرؤساء على ما اتَّفق عليه أكثر المفسِّرين، وهم الأشراف في اصطلاح السياسيين. ومما يؤيِّد هذا المعنى أيضاً قوله تعالى: (وما أمرُ فرعون)، أي ما شأنه، وحديث (أميري من الملائكة جبريل)، أي مشاوري.

وليس بالأمر الغريب ضياع معنى (وأُولي الأمر) على كثير من الأفهام بتضليل علماء الاستبداد الذي يحرِّفون الكَلِمَ عن مواضعه، وقد أغفلوا معنى قيد (منكم)، أي المؤمنين منعاً لتطرُّق أفكار المسلمين إلى التفكير بأنّ الظالمين لا يحكمونهم بما أنزل **الله**، ثمَّ التدرُّج إلى معنى آية (إن **الله** يأمر بالعدل)، أي بالتساوي، (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)، أي التساوي، ثمّ ينتقل إلى معنى آية: (ومن لم يحكم بما أنزل **الله** فأولئك هم الكافرون). ثمَّ يستنتج عدم وجوب طاعة الظالمين وإن قال بوجوبها بعض الفقهاء الممالئين دفعاً للفتنة التي تحصد أمثالهم حصداً. والأغرب من هذا جسارتهم على تضليل الأفهام في معنى (أمر) في آية: (وإذا أردنا أن نهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقَّ عليها القول فدمَّرناها تدميراً)، فإنهم لم يبالوا أن ينسبوا إلى **الله** الأمر بالفسق... تعالى **الله** عن ذلك علوّاً كبيراً، والحقيقة في معنى (أمرنا) هنا أنَّه بمعنى أمرِنا – بكسر الميم أو تشديدها – أي جعلنا أمراءها مترفيها ففسقوا فيها (أي ظلموا أهلها) فحقّ عليهم العذاب، أي (نزل بهم العذاب).

والأغرب من هذا وذاك، أنَّهم جعلوا للفظة العدل معنىً عُرفياً، وهو الحكم بمقتضى ما قاله الفقهاء، حتى أصبحت لفظة العدل لا تدلُّ على غير هذا

المعنى، مع أنّ العدل لغةً للتسوية، فالعدل بين النّاس هو التسوية بينهم، وهذا هو المراد في آية: (إن الله يأمر بالعدل)، وكذلك القصاص في آية: (ولكم في القصاص حياةٌ) المتواردة مطلقاً، لا المعاقبة بالمثل فقط على ما يتبادر إلى أذهان الأُسراء، الذين لا يعرفون للتّساوي موقعاً في الدِّين غير الوقوف بين يدي القضاة.

وقد عدّد الفقهاء من لا تُقبَل شهادتهم لسقوط عدالتهم، فذكروا حتّى من يأكل ماشياً في الأسواق، ولكنّ شيطان الاستبداد أنساهم أن يُفسِّقوا الأمراء الظالمين فيردّوا شهادتهم. ولعلّ الفقهاء يُعذَرون بسكوتهم هنا مع تشنيعهم على الظالمين في مواقع أخرى، ولكن، ما عذرهم في تحويل معنى الآية: (ولتكن منكم أمّةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) إلى أنّ هذا الفرض هو فرض كفاية لا فرض عين؟ والمراد منه سيطرة أفراد المسلمين بعضهم على بعض، لا إقامة فئة تسيطر على حكامهم كما اهتدت إلى ذلك الأمم الموفقة للخير، فخصّصت منها جماعات باسم مجالس نّواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسية والمالية والتشريعية، فتخلّصوا بذلك من شآمة الاستبداد. أليست هذه السيطرة وهذا الاحتساب بأهم من السيطرة على الأفراد؟ ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكّام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصّبر عليهم إذا ظلموا، وعدّوا كلّ معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين؟!

اللهم، إنّ المستبدِّين وشركاءهم قد جعلوا دينك غير الدِّين الذي أنزلت، فلا حول ولا قوّة إلا بك!

كذلك ما عُذر الصوفية الذين جعلتهم الإنعامات على زاوياتهم أن يقولوا: لا يكون الأمير الأعظم إلا وليّاً من أولياء الله، ولا يأتي أمراً إلا بإلهام من الله، وإنه يتصرَّف في الأمور ظاهراً، ويتصرَّف قطب الغوث باطناً! ألا سبحان الله ما أحلمه!

نعم، لولا حُلم الله لخسف الأرض بالعرب، حيثُ أرسل لهم رسولاً من أنفسهم أسّس لهم أفضل حكومة أُسِّسَت في النّاس، جعل قاعدتها قوله: (كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيّته)، أي كلٌّ منكم سلطانٌ عام ومسؤول عن الأمة. وهذه

الجملة التي هي أسمى وأبلغ ما قاله مشرِّع سياسي من الأولين والآخرين، فجاء من المنافقين من حرَّف المعنى عن ظاهره وعموميته، إلى أنَّ المسلم راعٍ على عائلته ومسؤول عنها فقط. كما حرَّفوا معنى الآية: (والمؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياءُ بعض) على ولاية الشهادة دون الولاية العامة. وهكذا غيّروا مفهوم اللغة، وبدَّلوا الدِّين، وطمسوا على العقول حتى جعلوا النّاس ينسون لغة الاستقلال، وعزّة الحريّة، بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمّةٌ نفسها بنفسها دون سلطانٍ قاهر.

وكأنّ المسلمين لم يسمعوا بقول النّبي عليه السلام: (النّاس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربيٍّ على أعجمي إلا بالتّقوى). وهذا الحديث أصحُّ الأحاديث لمطابقته للحكمة ومجيئه مفسِّراً الآية (إنَّ أكرمكم عند **الله** أتقاكم) فإنَّ **الله** جلَّ شأنه ساوى بين عباده مؤمنين وكافرين في المكرمة بقوله: (ولقد كرَّمنا بنيَ آدم) ثمَّ جعل الأفضلية في الكرامة للمتَّقين فقط. ومعنى التَّقوى لغةً ليس كثرة العبادة، كما صار إلى ذلك حقيقة عُرفية غرسها علماء الاستبداد القائلين في تفسير (عند **الله**)، أي في الآخرة دون الدنيا، بل التَّقوى لغةً هي الاتِّقاء، أي الابتعاد عن رذائل الأعمال احترازاً من عقوبة **الله**. فقوله: (إنَّ أكرمكم عند **الله** أتقاكم) كقوله: إنَّ أفضل النّاس أكثرهم ابتعاداً عن الآثام وسوء عواقبها.

وقد ظهر مما تقدَّم أنَّ الإسلامية مؤسسة على أصول الحرّية برفعها كلّ سيطرة وتحكُّم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، وبحضِّها على الإحسان والتحابب. وقد جعلت أصول حكومتها: الشّورى الأريستوقراطية، أي شورى أهل الحلِّ والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم. وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديموقراطي، أي الاشتراكي حسبما يأتي فيما بعد. وقد مضى عهد النبي (عليه السلام) وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتمّ وأكمل صورها. ومن المعلوم أنّه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحُكم، كلُّها من أجَلّ وأحسن ما اهتدى إليه المشرِّعون من قبل ومن بعد. ولكن، واأسفاه على هذا الدين الحرّ، الحكيم، السهل، السمح، الظاهر فيه آثار الرقي على غيره من سوابقه، الدين الذي رفع الإصر والأغلال،

وأباد الميزة والاستبداد. الدين الذي ظلمه الجاهلون، فهجروا حكمة القرآن ودفنوها في قبور الهوان. الدّين الذي فقد الأنصار الأبرار والحكماء الأخيار، فسطا عليه المستبدون والمترشحون للاستبداد، واتَّخذوا وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيَعاً، وجعلوه آلهة لأهوائهم السياسية، فضيّعوا مزاياه، وحيّروا أهله بالتفريع والتوسيع، والتشديد والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل قبلهم أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً حرجاً يتوهّم الناس فيه أنَّ كلَّ ما دوّنه المتفننون بين دفَّتي كتاب يُنسَب لاسم إسلامي هو من الدين، وبمقتضاها أنه لا يقوى على القيام بواجباته وآدابه ومزيداته، إلا من لا علاقة له بالحياة الدنيا، بل أصبحت بمقتضاها حياة الإنسان الطويل العمر، العاطل عن كلِّ عمل، لا تفي بتعلُّم ما هي الإسلامية عجزاً عن تمييز الصحيح من الباطل من تلك الآراء المتشعبة التي أطال أهلها فيها الجدال والمناظرة، وما افترقوا إلا وكلٌّ منهم في موقفه الأول يظهر أنه ألزم خصمه الحجّة وأسكته بالبرهان، والحقيقة أنَّ كلاً منهم قد سكت تعباً وكلالاً من المشاغبة.

وبهذا التّشديد الذي أدخله على الدّين منافسو المجوس، انفتح على الأمّة باب التلوّم على النفس فضلاً عن محاسبة الحكام المنوط بهم قيام العدل والنِّظام. وهذا الإهمال للمراقبة، هو إهمال الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وقد أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك ظهر حُكم حديث: (لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر أو ليستعملنّ **الله** عليكم شراركم فليسومونكم سوء العذاب)، وإذا تتبعنا سيرة أبي بكر وعمر رضي **الله** عنهما مع الأمّة، نجد أنّهما مع كونهما مفطورَين خير فطرة، ونائلين التربية النبوية، لم تترك الأمة معهما المراقبة والمحاسبة، ولم تطعهما طاعةً عمياء.

وقد جمع بعضهم جملة مما اقتبسه وأخذه المسلمون عن غيرهم، وليس هو من دينهم بالنّظر إلى القرآن والمتواترات من الحديث وإجماع السلف الأول فقال:

(اقتبسوا) من النصرانية مقام البابوية باسم الغوثية، و(ضاهوا) في الأوصاف والأعداد أوصاف وأعداد البطارقة، والكردينالية والشهداء والأساقفة، و(حاكوا) مظاهر القديسين وعجائبهم، والدعاة المبشّرين

وصبرهم، والرّهبنات ورؤسائها، وحالة الأديرة وبادريتها. والرهبنات ورسومها والحميَّة وتوقيتها، و(قلّدوا) الوثنيين الرومانيين في الرّقص على أنغام الناي والتغالي في تطييب الموتى والاحتفال الزائد في الجنائز وتسريح الذبائح معها، وتكليلها وتكليل القبور بالزهور. و(شاكلوا) مراسم الكنائس وزينتها، والبِيَع واحتفالاتها، والترنّحات ووزنها، والترنُّمات وأصولها، وإقامة الكنائس على القبور، وشدّ الرِّحال لزيارتها، والإسراج عليها، والخضوع لديها، وتعليق الآمال بسكانها. و(أخذوا) التبرّك بالآثار: كالقدح والحربة والدستار، من احترام الذخيرة وقدسية العكاز، وكذلك إمرار اليد على الصّدر عند ذكر الصالحين، من إمرارها على الصدر لإشارة الصليب. و(انتزعوا) الحقيقة من السرّ، ووحدة الوجود من الحلول، والخلافة من الرّسم، والسّقيا من تناول القربان، والمولد من الميلاد، وحفلته من الأعياد، ورفع الأعلام من حمل الصلبان، وتعليق ألواح الأسماء المصدَّرة بالنّداء على الجدران من تعليق الصّور والتماثيل، والاستفاضة والمراقبة من التوجّه بالقلوب انحناءً أمام الأصنام. و(منعوا) الاستهداء من نصوص الكتاب والسُنَّة كحظر الكاثوليك التفهّم من الإنجيل، وامتناع أحبار اليهود عن إقامة الدّليل من التوراة في الأحكام. و(جاءوا) من المجوسية باستطلاع الغيب من الفلك، وبخشية أوضاع الكواكب وباتِّخاذ أشكالها شعاراً للملك، وباحترام النار ومواقدها. و(قلّدوا) البوذيين حرفاً بحرف في الطريق والرياضة وتعذيب الجسم بالنار والسلاح، واللعب بالحيّات والعقارب وشرب السموم، ودقّ الطبول والصنوج وجعل رواتب من الأدعية والأناشيد والأحزاب، واعتقاد تأثير العزائم ونداء الأسماء وحمل التمائم، إلى غير ذلك مما هو مُشاهد في بوذيي الهند ومجوس فارس والسّند إلى يومنا هذا. وقد قيل إنّه نقله إلى الإسلامية: جون وست، وسلطان علي منلا، والبغدادي، وحاشية فلان الشيخ وفلان الفارسي، على أنّ إسناد ذلك إلى أشخاص معينين يحتاج إلى تثبيت. و(لفَّقوا) من الأساطير والإسرائيليات أنواعاً من القربات، وعلوماً سمّوها لدنيات.

كذلك يُقال عن مبتدعي النصارى، من أنّ أكثر ما اعتبره المتأخرون منهم من الشعائر الدينية- حتى مشكلة التثليث- لا أصل له فيما ورد عن نفس المسيح عليه السلام، إنما هو مزيدات وترتيبات قليلها مُبتدَع وكثيرها

متَّبع. وقد اكتشف العلماء الآثاريون من الصفائح الحفرية الهندية والآشورية ومن الصّحف التي وُجدت في نواويس المصريين الأقدمين، على مآخذ أكثرها. وكذلك وجدوا لمزيدات التلمود وبدع الأحبار أصولاً في الأساطير والآثار والألواح الآشورية، وترقّوا في التطبيق والتدقيق إلى أن وجدوا معظم الخرافات المضافة إلى أصول عامة الأديان في الشرق الأدنى مقتبسة من الوضعيات المنسوبة لنحل الشرق الأقصى، وقد كشفت الآثار أنّ الاستبداد أخفى تاريخ الأديان وجعل أخبار منشئها في ظلام مطبق، حتّى إنَّ أعداء الأديان المتأخرين أمكنهم أن ينكروا أساساً وجود موسى وعيسى عليهما السلام، كما شوّش الاستبداد في المسلمين تاريخ آل البيت عليهم الرضوان، الأمر الذي تولّد عنه ظهور الفِرَق التي تشيَّعت لهم كالإمامية والإسماعيلية والزيدية والحاكمية وغيرهم.

والخلاصة أنّ البِدَع التي شوَّشت الإيمان وشوَّهت الأديان تكاد كُلُّها تتسلسل بعضها من بعض، وتتولّد جميعها من غرض واحد هو المراد، ألا وهو الاستعباد.

والنّاظر المدقّق في تاريخ الإسلام يجد للمستبدّين من الخلفاء والملوك الأولين، وبعض العلماء الأعاجم، وبعض مقلّديهم من العرب المتأخرين أقوالاً افتروها على **الله** ورسوله تضليلاً للأمة عن سبيل الحكمة، يريدون بها إطفاء نور العلم وإطفاء نور **الله**، ولكن، أبى **الله** إلا أن يتمّ نوره، فحفظ للمسلمين كتابه الكريم الذي هو شمس العلوم وكنز الحكم من أن تمسّه يد التحريف، وهي إحدى معجزاته لأنَّه قال فيها: (إنّا نحن نزَّلنا الذِّكر وإنَّا له لحافظون) فما مسّه المنافقون إلا بالتأويل، وهذا أيضاً من معجزاته، لأنه أخبر عن ذلك في قوله: (فأما الَّذين في قُلُوبهم زَيغٌ فيتَّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله).

وإني أُمثِّل للمطالعين ما فعله الاستبداد في الإسلام، بما حجر على العلماء الحكماء من أن يفسِّروا قسمَي الآلاء والأخلاق تفسيراً مدقِّقاً، لأنهم كانوا يخافون مخالفة رأي بعض الغُفَّل السالفين أو بعض المنافقين المقرَّبين المعاصرين، فيُكفَّرون فيُقتَلون. وهذه مسألة إعجاز القرآن، وهي أهم مسألة في الدِّين لم يقدروا أن يوفوها حقّها من البحث، واقتصروا على ما قاله

فيها بعض السّلف قولاً مجملاً من أنَّها قصور الطاقة عن الإتيان بمثله في فصاحته وبلاغته، وأنّه أخبر عن أنّ الرّوم بعد غلبهم سيغلبون. مع أنه لو فُتح للعلماء ميدان التدقيق وحرية الرأي والتأليف، كما أُطلق عنان التخريف لأهل التأويل والحُكم، لأظهروا في ألوف من آيات القرآن ألوف آيات الإعجاز، ولرأوا فيه كلّ يوم آية تتجدد مع الزمان والحدثان تبرهن إعجازه بصدق قوله: (ولا رَطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتابٍ مبين) ولجعلوا الأمة تؤمن بإعجازه عن برهان وعيانٍ لا مجرد تسليم وإذعان.

ومثال ذلك: أنَّ العلم كشف في هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تُعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماء أوروبا وأميركا، والمدقق في القرآن يجد أكثرها ورد به التّصريح أو التلميح في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن شاهدة بأنّه كلام ربٍّ لا يعلم الغيب سواه، ومن ذلك أنّهم قد كشفوا أنّ مادة الكون هي الأثير، وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال: (ثمَّ استوى إلى السماء وهي دخان) وكشفوا أنّ الكائنات في حركة دائمة دائبة والقرآن يقول: (وآيةٌ لهم الأرض الميتةُ أحييناها) إلى أن يقول: (وكلٌّ في فلكٍ يسبحون).

وحققوا أنَّ الأرض منفتقة في النظام الشمسي، والقرآن يقول: (أنَّ السّموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما).

وحققوا أنَّ القمر منشقٌّ من الأرض، والقرآن يقول: (أفلا يرون أنّا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها). ويقول: (اقتربتِ السّاعة وانشقَّ القمر).

وحققوا أنَّ طبقات الأرض سبع، والقرآن يقول: (**الله** الذي خلق سبع سمواتٍ ومن الأرض مثلهن)

وحققوا أنّه لولا الجبال لاقتضى الثّقل النوعي أن تميد الأرض، أي ترتجّ في دورتها، والقرآن يقول: (وألقى في الأرض رواسيَ أن تميد بكم).

وكشفوا أنَّ سر التركيب الكيماوي- بل والمعنوي- هو تخالف نسبة المقادير وضبطها، والقرآن يقول: (وكلٌّ شيءٍ عنده بمقدار).

وكشفوا أنَّ للجمادات حياة قائمة بماء التبلور والقرآن يقول: (وجعلنا من الماء كلَّ شيءٍ حي).

وحققوا أنّ العالم العضوي، ومنه الإنسان، ترقّى من الجماد، والقرآن

يقول: (ولقد خلقنا الإنسان من سلالةٍ من طين).

وكشفوا ناموس اللقاح العام في النبات، والقرآن يقول: (خلق الأزواج كلّها مما تنبت الأرض) ويقول: (فأخرجنا به أزواجاً من نباتٍ شتّى)، ويقول: (اهتزّت وربَت من كلِّ زوجٍ بهيج). ويقول: (ومن كلِّ الثمرات جعل فيها زوجين اثنين).

وكشفوا طريقة إمساك الظِّل، أي التصوير الشمسي، والقرآن يقول: (ألم تَرَ إلى ربِّك كيف مدَّ الظِّلَّ ولو شاء لجعله ساكناً ثمَّ جعلنا الشّمسَ عليه دليلاً).

وكشفوا تسيير السّفن والمركبات بالبخار والكهرباء والقرآن يقول، بعد ذكره الدواب والجواري بالريح: (وخلقنا لهم من مثله ما يركبون).

وكشفوا وجود الميكروب، وتأثيره وغيره من الأمراض، والقرآن يقول: (وأرسل عليهم طيراً أبابيل)، أي متتابعة متجمعة (ترميهم بحجارةٍ من سجّيل)، أي من طين المستنقعات اليابس. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المحققة لبعض مكتشفات علم الهيئة والنواميس الطبيعية. وبالقياس على ما تقدَّم ذكره، يقتضي أنَّ كثيراً من آياته سينكشف سرُّها في المستقبل في وقتها المرهون، تجديداً لإعجازه عمّا في الغيب مادام الزمان وما كرَّ الجديدان، فلا بُدَّ أن يأتي يوم يكشف العلم فيه أنَّ الجمادات أيضاً تنمو باللقاح كما تشير إلى ذلك آية (ومن كلِّ شيءٍ خلقنا زوجين).

الاستبداد والعلم

ما أشبه المستبدَّ في نسبته إلى رعيته بالوصيّ الخائن القوي، يتصرّف في أموال الأيتام وأنفسهم كما يهوى ما داموا ضعافاً قاصرين، فكما أنّه ليس من صالح الوصيّ أن يبلغ الأيتام رشدهم، كذلك ليس من غرض المستبدّ أن تتنوّر الرعية بالعلم.

لا يخفى على المستبدّ، مهما كان غبياً، أنْ لا استعباد ولا اعتساف إلا مادامت الرّعية حمقاء تخبط في ظلامة جهل وتيه عماء، فلو كان المستبدُّ طيراً لكان خفّاشاً يصطاد هوام العوام في ظلام الجهل، ولو كان وحشاً لكان ابن آوى يتلقّف دواجن الحواضر في غشاء الليل، ولكنّه هو الإنسان يصيد عالِمَه جاهلُهُ.

العلم قبسةٌ من نور الله، وقد خلق الله النّور كشّافاً مبصراً، يولّد في النفوس حرارةً وفي الرؤوس شهامةً، العلم نور والظلم ظلام، ومن طبيعة النّور تبديد الظّلام، والمتأمل في حالة كلِّ رئيس ومرؤوس يرى كلَّ سلطة الرئاسة تقوى وتضعف بنسبة نقصان علم المرؤوس وزيادته.

المستبدُّ لا يخشى علوم اللغة، تلك العلوم التي بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزلٌ وهذيان يضيع به الزمان، نعم، لا يخاف علم اللغة إذا لم يكن وراء اللسان

حكمة حماس تعقد الألوية، أو سحر بيان يحلُّ عقد الجيوش، لأنه يعرف أنّ الزمان ضنينٌ بأن تلد الأمهات كثيراً من أمثال: الكميت وحسان أو مونتيسكيو وشيللر.

وكذلك لا يخاف المستبدُّ من العلوم الدينية المتعلِّقة بالمعاد، المختصة ما بين الإنسان وربه، لاعتقاده أنّها لا ترفع غباوةً ولا تزيل غشاوة، إنما يتلهّى بها المتهوِّسون للعلم، حتى إذا ضاع فيها عمرهم، وامتلأتها أدمغتهم، وأخذ منهم الغرور، فصاروا لا يرون علماً غير علمهم، فحينئذٍ يأمن المستبدُّ منهم كما يُؤمن شرُّ السّكران إذا خمر. على أنّه إذا نبغ منهم البعض ونالوا حرمة بين العوام لا يعدم المستبدّ وسيلة لاستخدامها في تأييد أمره ومجاراة هواه في مقابلة أنّه يضحك عليهم بشيء من التعظيم، ويسدُّ أفواههم بلقيماتٍ من مائدة الاستبداد، وكذلك لا يخاف من العلوم الصناعية محضاً، لأنّ أهلها يكونون مسالمين صغار النّفوس، صغار الهمم، يشتريها المستبدُّ بقليل من المال والإعزاز، ولا يخاف من الماديين، لأنّ أكثرهم مبتلون بإيثار النّفس، ولا من الرياضيين، لأنّ غالبهم قصار النظر.

ترتعد فرائص المستبدُّ من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصّل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تُكبر النفوس، وتوسّع العقول، وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النّوال، وكيف الحفظ. وأخوف ما يخاف المستبدّ من أصحاب هذه العلوم، المندفعين منهم لتعليم النّاس الخطابة أو الكتابة وهم المعبَّر عنهم في القرآن بالصالحين والمصلحين في نحو قوله تعالى: (أنّ الأرض يرثها عباديَ الصالحون) وفي قوله: (وما كان ربُّك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون)، وإنْ كان علماء الاستبداد يفسِّرون مادة الصلاح والإصلاح بكثرة التعبُّد كما حوّلوا معنى مادة الفساد والإفساد: من تخريب نظام الله إلى التشويش على المستبدين.

والخلاصة: أنَّ المستبدّ يخاف من هؤلاء العاملين الراشدين المرشدين، لا من العلماء المنافقين أو الذين حفر رؤوسهم محفوظاتٌ كثيرة كأنّها مكتبات مقفلة!

كما يبغض المستبدُّ العلمَ ونتائجه، يبغضه أيضاً لذاته، لأن للعلم سلطاناً

أقوى من كلِّ سلطان، فلا بدَّ للمستبدِّ من أن يستحقر نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علماً. ولذلك لا يحبُّ المستبدُّ أن يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكراً، فإذا اضطر لمثل الطبيب والمهندس يختار الغبي المتصاغر المتملِّق. وعلى هذه القاعدة بنى ابن خلدون قوله: (فاز المتملقون)، وهذه طبيعة كلِّ المتكبرين، بل في غالب الناس، وعليها مبنى ثنائهم على كلِّ من يكون مسكيناً خاملاً لا يُرجى لخير ولا لشرٍّ.

وينتج مما تقدَّم أنَّ بين الاستبداد والعلم حرباً دائمةً وطراداً مستمراً: يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبدُّ في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام. ومن هم العوام؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا، كما أنَّهم هم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا.

العوام هم قوة المستبدُّ وقُوْتُهُ. بهم عليهم يصول ويطول، يأسرهم فيتهللون لشوكته، ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقائه حياتهم، ويهينهم فيثنون على رفعته، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته، وإذا أسرف في أموالهم يقولون كريماً، وإذا قتل منهم لم يمثِّل يعتبرونه رحيماً، ويسوقهم إلى خطر الموت، فيطيعونه حذر التوبيخ، وإن نقم عليه منهم بعض الأباة قاتلهم كأنهم بُغاة.

والحاصل أنَّ العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل والغباوة، فإذا ارتفع الجهل وتنوَّر العقل زال الخوف، وأصبح الناس لا ينقادون طبعاً لغير منافعهم، كما قيل: العاقل لا يخدم غير نفسه، وعند ذلك لا بدَّ للمستبدِّ من الاعتزال أو الاعتدال. وكم أجبرت الأمم بترقّيها المستبدَّ اللئيم على الترقّي معها والانقلاب -رغم طبعه- إلى وكيلٍ أمين يهاب الحساب، ورئيسٍ عادل يخشى الانتقام، وأبٍ حليم يتلذذ بالتحابب. وحينئذٍ تنال الأمة حياةً رضيّة هنية، حياة رخاء ونماء، حياة عزّ وسعادة، ويكون حظّ الرئيس من ذلك رأس الحظوظ، بعد أن كان في دور الاستبداد أشقى العباد، لأنه على الدوام ملحوظاً بالبغضاء، محاطاً بالأخطار، غير أمين على رياسته، بل وعلى حياته طرفة عين، ولأنه لا يرى قطّ أمامه من يسترشده فيما يجهل، لأنَّ الواقف بين يديه مهما كان عاقلاً متيناً، لا بدَّ أن يهابه، فيضطرب باله، فيتشوش فكره، ويختلّ رأيه، فلا يهتدي على الصواب، وإن اهتدى فلا يجسر على التصريح به

قبل استطلاع رأي المستبدّ، فإن رآه متصلِّباً فيما يراه فلا يسعه إلا تأييده راشداً كان أو غيّاً، وكلُّ مستشار غيره يدَّعي أنَّه غير هيّاب فهو كذَّاب، والقول الحقُّ: إنَّ الصدق لا يدخل قصور الملوك، بناءً عليه، لا يستفيد المستبدُّ قطُّ من رأي غيره، بل يعيش في ضلال وتردُدٍ وعذابٍ وخوف، وكفى بذلك انتقاماً منه على استعباده النّاس وقد خلقهم ربهم أحراراً.

إنَّ خوف المستبدّ من نقمة رعيته أكثر من خوفهم من بأسه، لأنَّ خوفه ينشأ عن علمه بما يستحقُّه منهم، وخوفهم ناشئ عن جهل، وخوفه عن عجزٍ حقيقي فيه، وخوفهم عن توهّم التخاذل فقط، وخوفه على فقد حياته وسلطانه، وخوفهم على لقيمات من النّبات وعلى وطنٍ يألفون غيره في أيام، وخوفه على كلِّ شيء تحت سماء ملكه، وخوفهم على حياةٍ تعيسة فقط.

كلما زاد المستبدُّ ظلماً واعتسافاً زاد خوفه من رعيّته وحتّى من حاشيته، وحتى ومن هواجسه وخيالاته. وأكثر ما تُختم حياة المستبدِّ بالجنون التّام. قلت: (التام) لأنّ المستبدَّ لا يخلو من الحمق قطّ، لنفوره من البحث عن الحقائق، وإذا صادف وجود مستبدٍّ غير أحمق فيسارعه الموت قهراً إذا لم يسارعه الجنون أو العته، وقلتُ: إنه يخاف من حاشيته، لأنَّ أكثر ما يبطش بالمستبدين حواشيهم، لأنَّ هؤلاء أشقى خلق **الله** حياةً، يرتكبون كلَّ جريمةٍ وفظيعة لحساب المستبدِّ الذي يجعلهم يمسون ويصبحون مخبولين مصروعين، يُجهدون الفكر في استطلاع ما يريد منهم فعله بدون أن يطلب أو يصرِّح. فكم ينقم عليهم ويهينهم لمجرَّد أنهم لا يعلمون الغيب، ومن ذا الذي يعلم الغيب، الأنبياء والأولياء؟ وما هؤلاء إلا أشقياء، أستغفرك اللهم! لا يعلم غيبك نبيٌّ ولا وليٌّ، ولا يدّعي ذلك إلاّ دجّال، ولا يظنُّ صدقه إلاّ مغفَّل، فإنَّك اللهم قلت وقولك الحقّ: (فلا يظهر على غيبه أحداً) وأفضل أنبيائك يقول: (لو علمتُ الخير لاستكثرت منه).

من قواعد المؤرِّخين المدققين: إنَّ أحدهم إذا أراد الموازنة بين مستبدَّين كنيرون وتيمور مثلاً، يكتفي أن يوازن درجة ما كانا عليه من التحذُّر والتحفُّظ. وإذا أراد المفاضلة بين عادلين كأنو شروان وعمر الفاروق، يوازن بين مرتبتي أمنهما في قوميهما.

لما كانت أكثر الديانات مؤسسة على مبدأي الخير والشر كالنور والظلام، والشمس وزحل، والعقل والشيطان، رأت بعض الأمم الغابرة أنَّ أضرَّ شيء

على الإنسان هو الجهل، وأضرّ آثار الجهل هو الخوف، فعملت هيكلاً مخصصاً للخوف يُعبد اتقاءً لشرِّه.

قال أحد المحررين السياسيين: إني أرى قصر المستبدِّ في كلِّ زمان هو هيكل الخوف عينه: فالملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة، ومكتبته هي المذبح المقدَّس، والأقلام هي السكاكين، وعبارات التعظيم هي الصلوات، والناس هم الأسرى الذين يُقدَّمون قرابين الخوف، وهو أهم النواميس الطبيعية في الإنسان، والإنسان يقرب من الكمال في نسبة ابتعاده عن الخوف، ولا وسيلة لتخفيف الخوف أو نفيه غير العلم بحقيقة المخيف منه، وهكذا إذا زاد علم أفراد الرعية بأنّ المستبدَّ امرؤٌ عاجز مثلهم، زال خوفهم منه وتقاضوه حقوقهم.

ويقول أهل النظر: إنَّ خير ما يستبدل به على درجة استبداد الحكومات، هو تغاليها في شنآن الملوك، وفخامة القصور، وعظمة الحفلات، ومراسيم التشريفات، وعلائم الأبَّهة، ونحو ذلك من التمويهات التي يسترهب بها الملوك رعاياهم عوضاً عن العقل والمفاداة، وهذه التمويهات يلجأ إليها المستبدُّ كما يلجأ قليل العزِّ للتكبُّر، وقليل العلم للتصوُّف، وقليل الصِّدق لليمين، وقليل المال لزينة اللباس.

ويقولون: إنَّه كذلك يُستدلُّ على عراقة الأمة في الاستعباد أو الحرية باستنطاق لغتها، هل هي قليلة ألفاظ التعظيم كالعربية مثلاً؟ أم هي غنية في عبارات الخضوع كالفارسية، وكتلك اللغة التي ليس فيها بين المتخاطبين أنا وأنت، بل سيدي وعبدكم؟!

والخلاصة أنَّ الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكلُّ إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل. والعلماء الحكماء الذين ينبتون أحياناً في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير أفكار النّاس، والغالب أنَّ رجال الاستبداد يُطاردون رجال العلم وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكّن من مهاجرة دياره، وهذا سبب أنَّ كلَّ الأنبياء العظام – عليهم الصلاة والسلام وأكثر العلماء الأعلام والأدباء والنبلاء– تقلَّبوا في البلاد وماتوا غرباء.

إنَّ الإسلامية أولَّ دين حضَّ على العلم، وكفى شاهداً أنَّ أول كلمة أُنزلت من القرآن هي الأمر بالقراءة أمراً مكرراً، وأوَّل مِنَّةٍ أجلَّها **الله** وامتنَّ بها على

الإنسان هي أنَّه علَّمه بالقلم. علَّمه به ما لم يعلم. وقد فهم السَّلف الأول من مغزى هذا الأمر وهذا الامتنان وجوب تعلُّم القراءة والكتابة على كلِّ مسلم، وبذلك عمَّت القراءة والكتابة في المسلمين أو كادت تعمُّ، وبذلك صار العلم في الأمة حراً مباحاً للكلِّ لا يختصُّ به رجال الدّين أو الأشراف كما كان في الأمم السابقة، وبذلك انتشر العلم في سائر الأمم أخذاً على المسلمين! ولكنْ، قاتل **الله** الاستبداد الذي استهان بالعلم حتى جعله كالسلعة يُعطى ويُمنح للأميين، ولا يجرؤ أحد على الاعتراض، أجل، قاتل **الله** الاستبداد الذي رجع بالأمة إلى الأمية، فالتقى آخرها بأولِّها، ولا حول ولا قوة إلا **بالله**.

قال المدققون: إنَّ أخوف ما يخافه المستبدون الغربيون من العلم أن يعرف الناس حقيقة أنَّ الحرية أفضل من الحياة، وأن يعرفوا النفس وعزَّها، والشّرف وعظمته، والحقوق وكيف تُحفظ، والظلم وكيف يُرفع، والإنسانية وما هي وظائفها، والرّحمة وما هي لذّاتها.

أما المستبدون الشرقيون فأفئدتهم هواء ترتجف من صولة العلم، كأنّ العلم نار وأجسامهم من بارود. المستبدون يخافون من العلم حتى من علم الناس معنى كلمة (لا إله إلا **الله**)، ولماذا كانت أفضل الذكر، ولماذا بُني عليها الإسلام. بُني الإسلام، بل وكافة الأديان على (لا إله إلا **الله**)، ومعنى ذلك أنّه لا يُعبد حقاً سوى الصانع الأعظم، ومعنى العبادة الخضوع ومنها لفظة العبد، فيكون معنى لا إله إلا **الله**: (لا يستحق الخضوع شيءٌ غير **الله**). وما أفضل تكرار هذا المعنى على الذاكرة آناء الليل وأطراف النهار تحذُّراً من الوقوع في ورطة شيء من الخضوع لغير **الله** وحده. فهل -والحالة هذه- يناسب غرض المستبدين أن يعلم عبيدهم أنْ لا سيادة ولا عبودية في الإسلام ولا ولاية فيه ولا خضوع، إنما المؤمنون بعضهم أولياء بعض؟ كلا، لا يلائم ذلك غرضهم، وربما عدّوا كلمة (لا إله إلا **الله**) شتماً لهم! ولهذا، كان المستبدون -ولا زالوا- من أنصار الشِّرك وأعداء العلم.

إنَّ العلم لا يناسب صغار المستبدين أيضاً كخَدَمَة الأديان المتكبِّرين وكالآباء الجُهَلاء، والأزواج الحمقى، وكرؤساء كلِّ الجمعيات الضعيفة. والحاصل: أنَّه ما انتشر نور العلم في أمةٍ قطّ إلا وتكسَّرت فيها قيود الأَسر، وساء مصير المستبدّين من رؤساء سياسةٍ أو رؤساء دين.

الاستبداد والمجد

من الحِكَم البالغة للمتأخرين قولهم: (الاستبداد أصلٌ لكلِّ داء)، ومبنى ذلك أنَّ الباحث المدقق في أحوال البشر وطبائع الاجتماع كشف أنَّ للاستبداد أثراً سيئاً في كلِّ واد، وقد سبق أنَّ الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، وإني الآن أبحث في أنَّه كيف يُغالب الاستبداد المجد فيفسده، ويقيم مقامه التمجُّد.

المجد: هو إحراز المرء مقام حبٍّ واحترام في القلوب، وهو مطلب طبيعي شريف لكلِّ إنسان، لا يترفَّع عنه نبيٌّ أو زاهد، ولا ينحطُّ عنه دنيٌّ أو خامل. للمجد لذَّةٌ روحية تقارب لذَّة العبادة عند الفانين في **الله** تعالى، وتعادل لذَّة العلم عند الحكماء، وتربو على لذَّة امتلاك الأرض مع قمرها عند الأمراء، وتزيد على لذَّة مفاجأة الإثراء عند الفقراء. ولذا، يزاحم المجد في النفوس منزلة الحياة.

وقد أشكَلَ على بعض الباحثين أيّ الحرصين أقوى؟ حرص الحياة أم حرص المجد؟ والحقيقة التي عوَّل عليها المتأخِّرون وميَّزوا بها تخليط ابن خلدون هي التفضيل، وذلك أنَّ المجد مفضَّل على الحياة عند الملوك والقُوَّاد وظيفةً، وعند النُّجباء والأحرار حميّة، وحبُّ الحياة ممتاز على المجد عند الأُسراء والأذِّلاء طبيعة، وعند الجبناء والنساء ضرورة. وعلى هذه القاعدة

يكون أئمة آل البيت –عليهم السلام– معذورين في إلقاء أنفسهم في تلك المهالك، لأنَّهم لمّا كانوا نجباء أحراراً، فحميّتهم جعلتهم يفضِّلون الموت كراماً على حياة ذلٍّ مثل حياة ابن خلدون الذي خطّأ أمجاد البشر في إقدامهم على الخطر إذا هدَّد مجدهم، ذاهلاً على أنَّ بعض أنواع الحيوان، ومنها البلبل، وُجِدت فيها طبيعة اختيار الانتحار أحياناً تخلُّصاً من قيود الذُّلِّ، وأنَّ أكثر سباع الطير والوحوش إذا أُسِرَت كبيرة تأبى الغذاء حتى تموت، وأنَّ الحُرَّة تموت ولا تأكل بعِرضِها، والماجدة تموت ولا تأكل بثدييها!

المجد لا يُنال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة، وبتعبير الشرقيين في سبيل **الله** أو سبيل الدِّين، وبتعبير الغربيين في سبيل المدنية أو سبيل الإنسانية. والمولى تعالى –المستحقُّ التّعظيم لذاته– ما طالب عبيده بتمجيده إلا وقرن الطلب بذكر نعمائه عليهم.

وهذا البذل إما بذل مال للنفع العام ويسمى مجد الكرم، وهو أضعف المجد، أو بذل العلم النّافع المفيد للجماعة، ويسمّى مجد الفضيلة، أو بذل النّفس بالتعرُّض للمشاقّ والأخطار في سبيل نصرة الحقِّ وحفظ النِّظام، ويُسمى مجد النّبالة، وهذا أعلى المجد، وهو المراد عند الإطلاق، وهو المجد الذي تتوق إليه النفوس الكبيرة، وتحنُّ إليه أعناق النبلاء. وكم له من عشاق تلذُّ لهم في حبه المصاعب والمخاطرات، وأكثرهم يكون من مواليد بيوت نادرة حمتها الصُّدف من عيون الظالمين المذلّين، أو يكون من نجباء بيوت ما انقطعت فيها سلسلة المجاهدين وما انقطعت عجائزها عن بكائهم. ومن أمثلة المجد قولهم: خلق **الله** للمجد رجالاً يستعذبون الموت في سبيله، ولا سبيل إليه إلا بعظيم الهمّة والإقدام والثّبات، تلك الخصال الثّلاث التي بها تقدَّر قيم الرجال.

وهذا نيرون الظالم سأل أغربين الشاعر وهو تحت النَّطع: من أشقى الناس؟ فأجابه معرِّضاً به: من إذا ذكر الناس الاستبداد كان مثالاً له في الخيال. وكان ترايان العادل إذا قلَّد سيفاً لقائد يقول له: (هذا سيف الأمة أرجو أن لا أتعدّى القانون فيكون له نصيبٌ في عنقي). وخرج قيس من مجلس الوليد مغضباً يقول: (أتريد أن تكون جباراً؟ و**الله**، إنَّ نعال الصعاليك لأطول من سيفك)!. وقيل لأحد الأباة: «ما فائدة سعيك غير جلب الشقاء على نفسك؟».

فقال: «ما أحلى الشقاء في سبيل تنغيص الظالمين!». وقال آخر: «عليَّ أن أفي بوظيفتي وما عليَّ ضمان القضاء». وقيل لأحد النبلاء: «لماذا لا تبني لك داراً؟» فقال: «ما أصنع فيها وأنا المقيم على ظهر الجواد أو في السجن أو في القبر»، وهذه ذات النطاقين (أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها) وهي امرأة عجوز تودِّع ابنها بقولها: «إن كنت على الحقّ فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت». وهذا مكماهون رئيس جمهورية فرنسا استبدَّ في أمر فدخل عليه صديقه غامبتا وهو يقول: «الأمر للأمة لا إليك، فاعتدل، أو اعتزل، وإلا فأنت المخذول المهان الميت»!!

والحاصل أنَّ المجد هو المجدُ محبَّبٌ للنفوس، لا تفتأ تسعى وراءه وترقى مراقيه، وهو ميسَّرٌ في عهد العدل لكلِّ إنسان على حسب استعداده وهمَّته، وينحصر تحصيله في زمن الاستبداد بمقاومة الظّلم على حسب الإمكان.

يقابل المجد، من حيث مبتناه، التمجُّد. وما هو التمجّد؟ وماذا يكون التمجّد؟ التمجُّد لفظٌ هائل المعنى، ولهذا أراني أتعثَّر بالكلام وأتلعثم في الخطاب، ولا سيما من حيث أخشى مساس إحساس بعض المطالعين. إن لم يكن من جهة أنفسهم فمن جهة أجدادهم الأولين، فأناشدهم الوجدان والحقّ المهان، أن يتجرَّدوا دقيقتين من النّفس وهواها، ثمَّ هم مثلي ومثل سائر الجانين على الإنسانية لا يعدمون تأويلاً. وإنني أعلِّل النّفس بقبولهم تهويني هذا، فأنطلق وأقول:

التمجّد خاص بالإدارات المستبدَّة، وهو القربى من المستبدِّ بالفعل كالأعوان والعمال، أو بالقوة كالملقَّبين بنحو دوق وبارون، والمخاطبين بنحو ربِّ العزة وربّ الصولة، أو الموسومين بالنياشين، أو المطوَّقين بالحمائل، وبتعريفٍ آخر، التمجُّد هو أن ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبدِّ ليحرق بها شرف المساواة في الإنسانية.

وبوصفٍ أجلى: هو أن يتقلّد الرّجل سيفاً من قِبَل الجبارين يبرهن به على أنَّه جلاد في دولة الاستبداد، أو يعلِّق على صدره وساماً مشعراً بما وراءه من الوجدان المستبيح للعدوان، أو يتزين بسيور مزركشة تنبئ بأنّه صار مخنَّثاً أقرب إلى النساء منه إلى الرجال، وبعبارة أوضح وأخصر، هو أن يصير الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبدِّ الأعظم.

قلتُ: إنَّ التمجُّد خاصٌّ بالإدارات الاستبدادية، وذلك لأنَّ الحكومة الحرة التي تمثِّل عواطف الأمة تأبى كلَّ الإباء إخلال التساوي بين الأفراد إلا لفضلٍ حقيقي، فلا ترفع قدر أحد منها إلا رفعاً صورياً أثناء قيامه في خدمتها، أي الخدمة العمومية، وذلك تشويقاً له على التفاني في الخدمة، كما أنَّها لا تميّز أحداً منها بوسام أو تشرِّفه بلقبٍ إلا ما كان علمياً أو ذكرى لخدمة مهمة وفَّقه الله إليها. وبمثل هذا يرفع اللهُ الناس بعضهم فوق بعضٍ درجات في القلوب لا في الحقوق.

وهذا لقب اللوردية مثلاً عند الإنكليز هو من بقايا عهد الاستبداد، ومع ذلك لا يناله عندهم غالباً إلا من يخدم أمَّته خدمة عظيمة، ويكون من حيث أخلاقه وثروته أهلاً لأن يخدمها خدمات مهمة غيرها، ومن المقرر أن لا اعتبار للورد في نظر الأمة إلا إذا كان مؤسساً أو وارثاً، أو كانت الأمة تقرأ في جبهته سطراً محرراً بقلم الوطنية وبمداد الشهامة ممضيٍّ بدمه يقسم فيه بشرفه أنه ضمين بثروته وحياته ناموس الأمة، أي قانونها الأساسي، حفيظ على روحها، أي حريتها.

التمجُّد لا يكاد يوجد له أثر في الأمم القديمة إلا في دعوى الألوهية وما معناها من نفع الناس بالأنفاس، أو في دعوى النّجابة بالنسب التي يهول بها الأصلاء نسل الملوك والأمراء، وإنما نشأ التمجّد بالألقاب والشّارات في القرون الوسطى، وراج سوقه في القرون الأخيرة، ثمَّ قامت فتاة الحرية تتغنّى بالمساواة وتغسل أدرانه على حسب قوتها وطاقتها، ولم تبلغ غايتها إلى الآن في غير أميركا.

المتمجِّدون يريدون أن يخدعوا العامة، وما يخدعون غير نسائهم اللاتي يتفحفحن بين عجائز الحي بأنهم كبار العقول، كبار النفوس، أحرار في شؤونهم لا يُزاح لهم نقاب، ولا تُصفع منهم رقاب، فيحوجهم هذا المظهر الكاذب لتحمُّل الإساءات والإهانات التي تقع عليهم من قِبَل المستبدّ، بل تحوجهم للحرص على كتمها، بل على إظهار عكسها، بل على مقاومة من يدّعي خلافها، بل على تغليط أفكار النّاس في حقِّ المستبدِّ وإبعادهم عن اعتقاد أنَّ من شأنه الظلم.

وهكذا يكون المتمجدون أعداء للعدل أنصاراً للجور، لا دين ولا وجدان ولا

شرف ولا رحمة، وهذا ما يقصده المستبدُّ من إيجادهم والإكثار منهم ليتمكَّن بواسطتهم من أن يغرِّر الأمة على إضرار نفسها تحت اسم منفعتها، فيسوقها مثلاً لحرب اقتضاها محض التجبُّر والعدوان على الجيران، فيوهمها أنَّه يريد نصرة الدين، أو يُسرف بالملايين من أموال الأمة في ملذاته وتأييد استبداده باسم حفظ شرف الأمة وأبهة المملكة، أو يستخدم الأمة في التنكيل بأعداء ظلمه باسم أنهم أعداء لها، أو يتصرَّف في حقوق المملكة والأمة كما يشاؤه هواه باسم أنَّ ذلك من مقتضى الحكمة والسياسة.

والخلاصة: أنَّ المستبد يتّخذ المتمجّدين سماسرة لتغرير الأمة باسم خدمة الدين، أو حبّ الوطن، أو توسيع المملكة، أو تحصيل منافع عامة، أو مسؤولية الدولة، أو الدفاع عن الاستقلال، والحقيقة أنَّ كلّ هذه الدواعي الفخيمة العنوان في الأسماع والأذهان ما هي إلا تخييل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهييج الأمة وتضليلها، حتى إنَّه لا يُستثنى منها الدّفاع عن الاستقلال، لأنّه ما الفرق على أمةٍ مأسورة لزيد أن يأسرها عمرو؟ وما مثلها إلا الدّابة التي لا يرحمها راكب مطمئن، مالكاً كان أو غاصباً.

المستبدُّ لا يستغني عن أن يستمجد بعض أفراد من ضعاف القلوب الذين هم كبقر الجنة لا ينطحون ولا يرمحون، يتّخذهم كأنموذج البائع الغشاش، على أنّه لا يستعملهم في شيء من مهامه، فيكونون لديه كمصحف في خمّارة أو سبحة في يد زنديق، وربما لا يستخدم أحياناً بعضهم في بعض الشؤون تغليطاً لأذهان العامة في أنَّه لا يعتمد استخدام الأرازل والأسافل فقط، ولهذا يُقال: دولة الاستبداد دولة بُلهٍ وأوغاد.

المستبدُّ يجرِّب أحياناً في المناصب والمراتب بعض العقلاء الأذكياء أيضاً اغتراراً منه بأنّه يقوى على تليين طينتهم وتشكيلهم بالشّكل الذي يريد، فيكونون له أعواناً خبثاء ينفعونه بدهائهم، ثمَّ هو بعد التجربة إذا خاب وييئس من إفسادهم يتبادر إبعادهم أو ينكّل بهم. ولهذا لا يستقرّ عنه المستبدّ إلا الجاهل العاجز الذي يعبده من دون **الله**، أو الخبيث الخائن الذي يرضيه ويغضب **الله**.

وهنا أنبِّه فكر المطالعين إلى أنَّ هذه الفئة من العقلاء الأمناء بالجملة، الذين يذوقون عسيلة مجد الحكومة وينشطون لخدمة ونيل مجد النّبالة، ثمَّ

يضرب على يدهم لمجرَّد أنَّ بين أضلعهم قبسة من الإيمان وفي أعينهم بارقة من الإنسانية، هي الفئة التي تتكهرب بعداوة الاستبداد وينادي أفرادها بالإصلاح. وهذا الانقلاب قد أعيا المستبدين، لأنهم لا يستغنون عن التجربة ولا يأمنون هذه المغبّة. ومن هنا نشأ اعتمادهم غالباً على العريقين في خدمة الاستبداد، الوارثين من آبائهم وأجدادهم الأخلاق المرضية للمستبدّين، ومن هنا ابتدأت في الأمم نغمة التمجّد بالأصالة والأنساب، والمستبدّون المحنّكون يطيلون أمد التجربة بالمناصب الصغيرة فيستعملون قاعدة الترقّي مع التراخي، ويسمّون ذلك برعاية قاعدة القدم، ثمّ يختمون التجريب بإعطاء المتمرّن خدمة يكون فيها رئيساً مطلقاً ولو في قرية، فإن أظهر مهارة في الاستبداد، وذلك ما يسمونه حكمة الحكومة فبها نعمت، وإلا قالوا عنه: هذا حيوان، يا ضيعة الأمل فيه.

إنَّ للأصالة مشاكلة قوية للمجد والتمجّد فلا بدَّ أن نبحث فيها قليلاً، ثمَّ نعود لموضوع المستبدّ وأعوانه المتمجّدين فأقول:

الأصالة صفة قد يكون لها بعض المزايا من حيث الأميال التي يرثها الأبناء من الآباء، ومن حيث التربية التي تكون مستحكمة في البيت ولو رياءً، ومن حيث إنَّ الأصالة تكون مقرونة غالباً بشيء من الثروة المعينة على مظاهر الشّهامة والرحمة، ومن حيث تقويتها العلاقة بالأمة والوطن خوف مذلّة الاغتراب، ومن حيث إنَّ أهلها يكونون منظورين دائماً فيتحاشون المعائب والنقائص بعض التحاشي.

وبيوت الأصالة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: بيوت علم وفضيلة، وبيوت مال وكرم، وبيوت ظلم وإمارة. وهذا الأخير هو القسم الأكثر عدداً والأهمّ موقعاً، وهم -كما سبقت الإشارة إليه- مطمح نظر المستبدّ في الاستعانة وموضع ثقته، وهم الجند الذي تجتمع تحت لوائه بسهولة، وربما يكفيه أنْ يضحك في وجههم ضحكة. فلننظر ما هو نصيب أهل هذا القسم من تلك المزايا الموروثة:

هل يرث الابن عن جده المؤسس لمجده أميالَه في العدالة ولم توجد؟ أم يدبُّ ويشبُّ على غير التّرف المصغِّر للعقول، المميت للهمم؟ أم يتربّى على غير الوقار المضحك للباطل، السّائد فيما بين العائلة في بيتهم؟ أم يستخدم الثروة

في غير الملاذ الجسمية الدنيئة البهيمية وتلك الأبّهة الطاووسية الباطلة؟ أم يتمثَّل بغير أقران السوء المتملقين المنافقين؟ أم لا يستحقر قومه لجهلهم قدر النُّطفة الملعونة التي خُلق منها جنابه؟ أم لا يبغض العلماء الذين لا يقدِّرونه قدره حسبما هو قائم في مخيلة خيلائه؟ أم يرى لجنابه مقرّاً يليق به غير مقعد التحكُّم ومستراح التآمر؟ أم يستحي من النّاس؟ ومن هم النّاس؟ وما النّاس عند حضرته غير أشباح عندها أرواح خُلقت لخدمته!

وهذه حالة الأكثرين من الأصلاء، على أننا لا نبخس حقَّ من نال منهم حظاً من العلم وأوتي الحكمة وأراد الله به خيراً فأصابه بنصيب من القهر انخفض به شاموخ أنفه، فإنَّ هؤلاء – وقليل ما هم– ينجبون نجابة عظيمة، فيصدق عليهم أنَّهم قد ورثوه قوّة القلب يستعملونها في الخير لا في الشّر، واستفادوا من أنفة الكبرياء كالجسارة على العظماء، وهكذا تتحول فيهم ميزة الشرِّ على فائض خير وحَسَبٍ شامخ من نحو الحنين إلى الوطن وأهله، والأنين لمصابه، والإقدام على العظائم في سبيل القوم، وأمثال هؤلاء النوابغ النُجَباء إذا كثروا في أمة يوشك أن يترقّى منهم آحاد إلى درجة الخوارق فيقودوا أممهم إلى درجة النجاح والفلاح، ولا غرو فإنَّ اجتماع نفوذ النسب وقوة الحسب يفعلان ولا عجب شَبَهَ فعل المستبدِّ العادل الذي ينشده الشرقيون، وخصوصاً المسلمين، وإن كان العقل لا يجوز أن يتَّصف بالاستبداد مع العدل غير الله وحده، ألا قاتل الله الهمّة السّاقطة التي قد تتسفّل بالإنسان إلى عدم إتعاب الفكر فيما يطلب هل هو ممكن أم هو محال؟!

الأصلاء، باعتبار أكثريتهم، هم جرثومة البلاء في كلِّ قبيلة ومن كلِّ قبيل. لأنَّ بني آدم داموا إخواناً متساوين إلى أنْ ميَّزت الصُّدفة بعض أفرادهم بكثرة النّسل، فنشأت منها القوات العصبية، ونشأ من تنازعها تميُّز أفراد على أفراد، وحِفْظُ هذه الميزة أوجد الأصلاء. فالأصلاء في عشيرة أو أمة إذا كانوا متقاربي القوات استبدوا على باقي الناس وأسسوا حكومة أشراف، ومتى وُجد بيت من الأصلاء يتميز كثيراً في القوة على باقي البيوت يستبدُّ وحده ويؤسس الحكومة الفردية المقيدة إذا لباقي البيوت بقية بأس، أو المطلقة إذا لم يبقَ أمامه من يتَّقيه.

بناءً عليه، إذا لم يوجد في أمّة أصلاء بالكلية، أو وجد، ولكن، كان لسواد

الناس صوتٌ غالب، أقامت تلك لنفسها حكومة انتخابية لا وراثة فيها ابتداءً، ولكن، لا يتوالى بعض متولين إلا ويصير أنسالهم أصلاء يتناظرون، كلٌّ فريق منهم يسعى لاجتذاب طرف من الأمة استعداداً للمغالبة وإعادة التاريخ الأول.

ومن أكبر مضارّ الأصلاء أنهم ينهمكون أثناء المغالبة على إظهار الأبَّهة والعظمة، يسترهبون أعين الناس ويسحرون عقولهم ويتكبّرون عليهم. ثمَّ إذا غلب غالبهم واستبدَّ بالأمر لا يتركها الباقون لألفتهم لذتها ولمضاهاة المستبدِّ في نظر الناس. والمستبدُّ نفسه لا يحملهم على تركها، بل يدرُّ عليهم المال ويعينهم عليها، ويعطيهم الألقاب والرُّتب وشيئاً من النّفوذ والتسلُّط على الناس ليتلهّوا بذلك عن مقاومة استبداده، ولأجل أن يألفوها مديداً، فتفسد أخلاقهم، فينفر منهم الناس، ولا يبقى لهم ملجأ غير بابه، فيصيرون أعواناً له بعد أن كانوا أضداداً.

ويستعمل المستبدُّ أيضاً مع الأصلاء سياسة الشدّ والرّخاء، والمنع والإعطاء، والالتفات والإغضاء كي لا يبطروا، وسياسة إلقاء الفساد وإثارة الشحناء فيما بينهم كي لا يتفقوا عليه، وتارة يعاقب عقاباً شديداً باسم العدالة إرضاءً للعوام، وأخرى يقرنهم بأفراد كانوا يقبِّلون أذيالهم استكباراً فيجعلهم سادة عليهم يفركون آذانهم استحقاراً، يقصد بذلك كسر شوكتهم أمام إمام الناس وعصر أنوفهم أمام عظمتهم. والحاصل أنَّ المستبدّ يذلل الأصلاء بكلِّ وسيلة حتى يجعلهم مترامين بين رجليه كي يتَّخذهم لجاماً لتذليل الرعية، ويستعمل عين هذه السياسة مع العلماء ورؤساء الأديان الذين متى شمَّ من أحدهم رائحة الغرور بعقله أو علمه ينكل به أو يستبدله بالأحمق الجاهل إيقاظاً له ولأمثاله من كلِّ ظانٍّ من أن إدارة الظلم محتاجة إلى شيء من العقل أو الاقتدار فوق مشيئة المستبدِّ. وبهذه السياسة ونحوها يخلو الجوّ فيعصف وينسف ويتصرَّف في الرعية كريشٍ يقلبه الصرصر في جوٍّ محرق.

المستبدُّ في لحظة جلوسه على عرشه ووضع تاجه الموروث على رأسه يرى نفسه كان إنساناً فصار إلهاً. ثم يُرجع النظر فيرى نفسه في نفس الأمر أعجز من كلِّ عاجز وأنَّه ما نال ما نال إلا بواسطة من حوله من العوان، فيرفع نظره إليهم فيسمع لسان حالهم يقول له: ما العرش؟ وما التاج؟ وما

الصولجان؟ ما هذه إلا أوهام في أوهام. هل يجعلك هذا الريش في رأسك طاووساً وأنت غراب؟ أم تظن الأحجار البراقة في تاجك نجوماً ورأسك سماء؟ أم تتوهم أنَّ زينة صدرك ومنكبيك أخرجتك عن كونك قطعة طينٍ من هذه الأرض؟ والله ما مكَّنك في هذا المقام وسلَّطك على رقاب الأنام إلا شعوذتنا وسحرنا وامتهاننا لديننا ووجداننا وخيانتنا لوطننا وإخواننا، فانظر أيها الصغير المكبَّر الحقير الموقّر كيف تعيش معنا!

ثمَّ يلتفت إلى جماهير الرّعية المتفرجين، منهم الطائشون المهللون المسبِّحون بحمده، ومنهم المسحورون المبهوتون كأنهم أموات من حين، ولكن، يتجلّى في فكره أنَّ خلال الساكتين بعض أفراد عقلاء أمجاد يخاطبونه بالعيون، بأنَّ لنا معاشر الأمَّة شؤوناً عمومية وكَّلناك في قضائها على ما نريد ونبغي، لا على ما تريد فتبغي. فإنْ وفَّيت حقَّ الوكالة حُقَّ لك الاحترام، وإن مرت مكَرْنا وحاقت بك العاقبة، ألا إنَّ مكر الله عظيم.

وعندئذٍ يرجع المستبدُّ إلى نفسه قائلاً: الأعوان الأعوان، الحَمَلَة السَّدنة أسلمهم القياد وأردفهم بجيشٍ من الأوغاد أحارب بهم هؤلاء العبيد العقلاء، وبغير هذا الحزم لا يدوم لي مُلْكٌ كيفما أكون، بل أبقى أسيراً للعدل معرِّضاً للمناقشة منغِّصاً في نعيم الملك، ومن العار أن يرضى بذلك من يمكنه أن يكون سلطاناً جباراً متفرِّداً قهّاراً.

الحكومة المستبدّة تكون طبعاً مستبدّة في كل فروعها من المستبدّ الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرّاش، إلى كنائس الشوارع، ولا يكون كلُّ صنفٍ إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً، لأن الأسافل لا يهمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة، إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته، وأنصار لدولته، وشرهون لأكل السقطات من أيٍّ كان ولو بشراً أم خنازير، آباءهم أم أعداءهم، وبهذا يأمنهم المستبدُّ ويأمنونه فيشاركهم ويشاركونه. وهذه الفئة المستخدمة يكثر عددها ويقلُّ حسب شدة الاستبداد وخفّته، فكلما كان المستبدُّ حريصاً على العسف احتاج إلى زيادة جيش المتمجّدين العاملين له المحافظين عليه، واحتاج إلى مزيد الدقّة في اتِّخاذهم من أسفل المجرمين الذين لا أثر عندهم لدينٍ أو ذمّة، واحتاج لحفظ النسبة بينهم في المراتب بالطريقة المعكوسة، وهي أن يكون أسفلهم طباعاً وخصالاً أعلاهم وظيفةً

وقرباً، ولهذا، لا بدَّ أن يكون الوزير الأعظم للمستبدّ هو اللئيم الأعظم في الأمة، ثم من دونه لؤماً، وهكذا تكون مراتب الوزراء والأعوان في لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات والقربى منه. وربما يغترُّ المطالع كما اغترَّ كثير من المؤرِّخين البسطاء بأن بعض وزراء المستبدّ يتأوهون من المستبدّ ويتشكّون من أعماله ويجهرون بملامه، ويظهرون لو أنّه ساعدهم الإمكان لعملوا وفعلوا وافتدوا الأمة بأموالهم، بل وحياتهم، فكيف – والحالة هذه– يكون هؤلاء لؤماء؟ بل كيف ذلك وقد وُجِد منهم الذين خاطروا بأنفسهم والذين أقدموا فعلاً على مقاومة الاستبداد فنالوا المراد أو بعضه أو هلكوا دونه؟

فجواب ذلك أنّ المستبدَّ لا يخرج قطّ عن أنّه خائنٌ خائفٌ محتاجٌ لعصابة تعينه وتحميه، فهو ووزراؤه كزمرة لصوص: رئيس وأعوان. فهل يجوِّز العقل أن يُنتخب رفاق من غير أهل الوفاق، وهو هو الذي لا يستوزر إلا بعد تجربة واختبار عمراً طويلاً؟!

هل يمكن أن يكون الوزير متخلِّقاً بالخير حقيقة، وبالشَّرِّ ظاهراً فيخدع المستبدّ بأعماله، ولا يخاف من أنَّه كما نصبه وأعزَّه بكلمة يعزله ويذلّه؟!

بناءً عليه، فالمستبدّ وهو من لا يجهل أنَّ الناس أعداؤه لظلمه، لا يأمن على بابه إلا من يثق به أنَّه أظلم منه للناس، وأبعد منه على أعدائه، وأما تلوُّم بعض الوزراء على لوم المستبدّ فهو إن لم يكن خداعاً للأمة فهو حنقٌ على المستبدّ، لأنه بخس ذلك المتلوّم حقه، فقدَّم عليه من هو دونه في خدمته بتضحية دينه ووجدانه. وكذلك لا يكون الوزير أميناً من صولة المستبدّ في صحبته ما لم يسبق بينهما وفاق واتِّفاق على خيرة الشيطان، لأن الوزير محسودٌ بالطبع، يتوقّع له المزاحمون كلَّ شرّ، ويبغضه الناس ولو تبعاً لظالمهم، وهو هدفٌ في كلِّ ساعةٍ للشكايات والوشايات. كيف يكون عند الوزير شيءٌ من التقّوى أو الحياء أو العدل أو الحكمة أو المروءة أو الشّفقة على الأمة، وهو العالم بأنَّ الأمة تبغضه وتمقته وتتوقّع له كلَّ سوء، وتشمت بمصائبه، فلا ترضى عنه ما لم يتّفق معها على المستبدّ، وما هو بفاعلٍ ذلك أبداً إلا إذا يئس من إقباله عنده، وإن يئس وفعل فلا يقصد نفع الأمة قطّ، إنما يريد فتح بابٍ لمستجدٍّ جديد عساه يستوزره فيؤازره على وزره.

والنتيجة أنَّ وزير المستبدّ هو وزير المستبدّ، لا وزير الأمّة كما في الحكومات الدستورية. كذلك القائد يحمل سيف المستبدّ ليغمده في الرقاب بأمر المستبدّ لا بأمر الأمة، بل هو يستعيذ أن تكون الأمة صاحبة أمر، لما يعلم من نفسه أنَّ الأمّة لا تقلِّد القيادة لمثله.

بناءً عليه، لا يغترُّ العقلاء بما يتشدَّق به الوزراء والقوّاد من الإنكار على الاستبداد والتفلسف بالإصلاح وإن تلهَّفوا وإن تأففوا، ولا ينخدعون لمظاهر غيرتهم وإن ناحوا وإن بكوا، ولا يثقون بهم ولا بوجدانهم مهما صلّوا وسبّحوا، لأنَّ ذلك كلّه ينافي سيرهم وسيرتهم، ولا دليل على أنّهم أصبحوا يخالفون ما شبّوا وشابوا عليه، هم أقرب أن لا يقصدوا بتلك المظاهر غير إقلاق المستبدِّ وتهديد سلطته ليشاركهم في استدرار دماء الرّعية، أي أموالها. نعم، كيف يجوز تصديق الوزير والعامل الكبير الذي قد ألف عمراً كبيراً لذّة البذخ وعزّة الجبروت في أنَّه يرضى بالدخول تحت حكم الأمّة، ويخاطر بعرض سيفه عليها فتحلّه أو تكسره تحت أرجلها. أليس هو عضواً ظاهر الفساد في جسم تلك الأمة التي قتل الاستبداد فيها كلَّ الأميال الشريفة العالية فأبعدها عن الأنس والإنسانية، حتّى صار الفلاح التعيس منها يؤخذ للجندية وهو يبكي، فلا يكاد يلبس كمَّ السترة العسكرية إلا ويتلبَّس بشرِّ الأخلاق، فيتنمّر على أمه وأبيه، ويتمرّد على أهل قريته وذويه، ويكظُّ أسنانه عطشاً للدماء لا يميّز بين أخ وعدو؟! إنَّ أكابر رجال عهد الاستبداد لا أخلاق لهم ولا ذمّة، فكلُّ ما يتظاهرون به أحياناً من التذمّر والتألّم يقصدون به غشَّ الأمة المسكينة التي يطمعهم في انخداعها وانقيادها لهم علمهم بأنَّ الاستبداد القائم بهم والمستعمر بهمَّتهم قد أعمى أبصارها وبصائرها، وخدَّر أعصابها، فجعلها كالمصاب ببحران العمى، فهي لا ترى غير هول وظلام وشدة وآلام، فتئنُّ من البلاء ولا تدري ما هو تداويه، ولا من أين جاءها لتصدَّه، فتواسيها فئة من أولئك المتعاظمين باسم الدين يقولون: يا بؤساء، هذا قضاءٌ من السماء لا مردَّ له، فالواجب تلقّيه بالصبر والرضاء والالتجاء إلى الدعاء، فاربطوا ألسنتكم عن اللغو والفضول، واربطوا قلوبكم بأهل السكينة والخمول، وإياكم والتدبير فإن **الله** غيور، وليكن وِرْدُكم: اللهم انصر سلطاننا، وآمنّا في أوطاننا، واكشف عنا البلاء، أنت حسبنا ونعم الوكيل. ويغرر الأمة آخرون من المتكبرين بأنهم

الأطباء الرحماء المهتمون بمداواة المرض، إنَّما هم يترقَّبون سنوح الفرص، وكلا الفريقين –والله– إما أدنياء جبناء، أو هم خائنون مخادعون، يريدون التثبيط والتلبيد والامتنان على الظالمين.

من دلائل أن أولئك الأكابر مغرِّرون مخادعون يظهرون ما لا يُبطنون، أنَّهم لا يستصنعون إلا الأسافل الأراذل من الناس، ولا يميلون لغير المتملقين المنافقين من أهل الدين، كما هو شأن صاحبهم المستبدّ الأكبر، ومنها أنَّه قد يوجد فيهم من لا يتنزَّل لقليل الرشوة أو السرقة، ولكنْ، ليس فيهم العفيف عن الكثير، وكفى بما يتمتعون من الثروات الطائلة التي لا منبت لها غير المستبيح الفاخر بمشاركة المستبدَّ في امتصاصه دم الأمة، وذلك بأخذهم العطايا الكبيرة، والرواتب الباهظة، التي تعادل أضعاف ما تسمح به الإدارة العادلة لأمثالهم، لأنها إدارة راشدة لا تدفع أجوراً زائدة. ومنها أنهم لا يصرفون شيئاً ولو سراً من هذا السحت الكثير في سبيل مقاومة الاستبداد الذي يزعمون أنهم أعداؤه، إنما يصرف بعضهم منه شيئاً في الصدقات الطفيفة وبناء المعابد سمعةً ورياءً، وكأنهم يريدون أن يسرقوا أيضاً قلوب الناس بعد سلب أموالهم أو أنهم يرشون الله، ألا ساء ما يتوهمون. ومنها أنَّ أكثرهم مسرفون مبذِّرون، فلا تكفي أحدهم الرواتب المعتدلة التي يمكن أن ينالها أجرة خدمة لا ثمن ذمة. ومنها أنه قد يكون أحدهم شحيحاً مقتِّراً في نفقاته، بحيث يخلُّ في شرف مقامه، فلا يصرف نصف أو ربع راتبه مع أنَّه يقبضه زائداً على أجر مثله لأجل حفظ شرف المقام، العائد لشرف الأمة، وبهذا الشُّحّ يكون خائناً ومهيناً. والحاصل أنَّ الأكابر حريصون على أن يبقى الاستبداد مطلقاً لتبقى أيديهم مطلقة في الأموال.

هذا ولا ينكر التاريخ أن الزمان أوجد نادراً بعض وزراء وازروا الاستبداد عمراً طويلاً، ثمَّ ندموا على ما فرَّطوا فتابوا وأنابوا، ورجعوا نصف الأمة واستعدوا بأموالهم وأنفسهم لإنقاذها من داء الاستبداد. ولهذا، لا يجوز اليأس من وجود بعض أفراد من الوزراء والقواد عريقين في الشهامة، فيظهر فيهم سرّ الوراثة ولو بعد بطون أو بعد الأربعين وربما السبعين من أعمارهم ظهوراً بيّناً تلألأ في محيا صاحبه ثريا صدق النجابة. ولا ينبغي لأمةٍ أن تتكل على أن يظهر فيها أمثال هؤلاء، لأنَّ وجودهم من الصُّدف التي لا تُبنى

عليها آمال ولا أحلام.

والنتيجة أنَّ المستبد فردٌ عاجز لا حول له ولا وقوة إلا بالمتمجدين، والأمة، أي أمة كانت، ليس لها من يحكُّ جلدها غير ظفرها، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء والثبات، حتى إذا ما اكفهرَّت سماء عقول بينها قيَّض **الله** لها من جمعهم الكبير أفراداً كبار النفوس قادة أبراراً يشترون لها السعادة بشقائهم والحياة بموتهم، حيث يكون **الله** جعل في ذلك لذتهم، ولمثل تلك الشهادة الشريفة خلقهم، كما خلق رجال عهد الاستبداد فسّاقاً فُجّاراً مهالكهم الشهوات والمثالب. فسبحان الذي يختار من يشاء لما يشاء، وهو الخلاّق العظيم.

الاستبداد والمال

الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: (أنا الشرُّ، وأبي الظلم، وأمّي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسْكَنة، وعمي الضُّرّ، وخالي الذُّلّ، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي فالمال المال المال).

المال يصحُّ في وصفه أن يُقال: القوة مال، والوقت مال، والعقل مال، والعلم مال، والدِّين مال، والثّبات مال، والجاه مال، والجمال مال، والترتيب مال، والاقتصاد مال، والشُّهرة مال، والحاصل كلُّ ما يُنتَفَع به في الحياة هو مال.

وكلُّ ذلك يُباع ويُشترى، أي يستبدل بعضه ببعض، وموازين المعادلة هي: الحاجة والعزّة والوقت والتعب، ومحافظة اليد والفضة والذهب والذمة، وسوقه المجتمعات، وشيخ السوق السلطان.. فانظر في سوق يتحكّم فيه مستبدٌّ، يأمر زيداً بالبيع، وينهى عمرواً عن الشراء، ويغصب بكراً ماله، ويحابي خالداً من مال الناس.

المال تعتوره الأحكام، فمنه الحلال ومنه الحرام وهما بيِّنان، ولَنِعْمَ الحاكم فيها الوجدان، فالحلال الطيب ما كان عوض أعيان، أو أجرة أعمال،

أو بدل وقت، أو مقابل ضمان. والمال الخبيث الحرام هو ثمن الشّرف، ثمَّ المغصوب، ثمَّ المسروق، ثمَّ المأخوذ إلجاءً ثمَّ المحتال فيه.

إنَّ النظام الطبيعي في كلِّ الحيوانات حتى في السّمك والهوام، إلا أنثى العنكبوت، إنَّ النوع الواحد منها لا يأكل بعضه بعضاً، والإنسان يأكل الإنسان. ومن غريزة سائر الحيوان أن يلتمس الرّزق من **الله**، أي من مورده الطبيعي، وهذا الإنسان الظّالم نفسه حريصٌ على اختطافه من يد أخيه، بل من فيه، بل كم أكل الإنسان الإنسان!

الاستبداد والإنسان

عاش الإنسان دهراً طويلاً يتلذذ بلحم الإنسان ويتلمَّظ بدمائه، إلى أن تمكَّن الحكماء في الصّين، ثمَّ الهند من إبطال أكل اللحم كليّاً، سدَّاً للباب، كما هو دأبهم إلى الآن. ثمَّ جاءت الشرائع الدينية الأولى في غربي آسيا بتخصيص ما يؤكل من الإنسان بأسير الحرب، ثمَّ بالقربان يُنذَر للمعبود، ويُذبَح على يد الكهان. ثمَّ أُبطِل أكلُ لحم القربان، وجُعِل طعمة للنيران، وهكذا تدرَّج الإنسان إلى نسيان لذَّة لحم إخوانه، وما كان لينسى عبادة إهراق الدِّماء لولا إبراهيم شيخ الأنبياء استبدل قربان البشر بالحيوان، واتَّبعه موسى عليهما السلام، وبه جاء الإسلام. وهكذا بطل هذا العدوان بهذا الشكل إلا في أواسط أفريقيا عند (النامنام).

الاستبداد المشؤوم لم يرضَ أن يقتل الإنسان الإنسان ذبحاً ليأكل لحمه أكلاً كما كان يفعل الهمج الأولون، بل تفنَّن في الظلم، فالمستبدّون يأسرون جماعتهم، ويذبحونهم فصداً بمبضع الظلم، ويمتصون دماء حياتهم بغصب أموالهم، ويقصرون أعمارهم باستخدامهم سخرة في أعمالهم، أو بغصب ثمرات أتعابهم. وهكذا لا فرق بين الأولين والآخرين في نهب الأعمار وإزهاق الأرواح إلا في الشكل.

إنَّ بحث الاستبداد والمال بحثٌ قويُّ العلاقة بالظُّلم القائم في فطرة الإنسان، ولهذا، رأيت أن لا بأس في الاستطراد لمقدِّمات تتعلَّق نتائجها بالاستبداد السياسي، فمن ذلك:

إنَّ البشر المقدَّر مجموعهم بألف وخمسمئة مليون نصفهم كَلٌّ على النّصف الآخر، ويشكِّل أكثرية هذا النصف الكَلّ نساء المدن. ومن النّساء؟ النّساء هنَّ النّوع الذي عرف مقامه في الطبيعة بأنَّه هو الحافظ لبقاء الجنس، وأنَّه يكفي للألف منه ملقح واحد، وإنَّ باقي الذكور حظهم أن يُساقوا للمخاطر والمشاقّ، أو هم يستحقّون ما يستحقُّه ذكر النحل، وبهذا النظر اقتسمت النساء مع الذكور أعمال الحياة قسمةً ضيزى، وتحكَّمْن بسنِّ قانونٍ عام، به جعلن نصيبهنَّ هيِّن الأشغال بدعوى الضّعف، وجعلن نوعهنَّ مطلوباً عزيزاً بإيهام العفّة، وجعلن الشجاعة والكرم سيئتين فيهنَّ محمدتين في الرجال، وجعلن نوعهنَّ يُهين ولا يُهان، ويظلم أو يُظلَم فيُعان، وعلى هذا القانون يربِّين البنات والبنين، ويتلاعبن بعقول الرِّجال كما يشأن حتى أنهن جعلن الذكور يتوهمون أنَّهن أجمل منهم صورةً. والحاصل أنَّه قد أصاب من سمَّاهنَّ بالنصف المضرِّ! ومن المشاهد أنَّ ضرر النساء بالرجال يترقّى مع الحضارة والمدنية على نسبة التَّرقي المضاعف. فالبدوية تشارك الرجل مناصفةً في الأعمال والثمرات، فتعيش كما يعيش، والحضرية تسلب الرّجل لأجل معيشتها وزينتها اثنين من ثلاثة. وتُعينه في أعمال البيت. والمدنية تسلب ثلاثة من أربعة، وتودُّ ألا تخرج من الفراش، وهكذا تترقَّى بنات العواصم في أسر الرِّجال. وما أصدق بالمدنية الحاضرة في أوروبا، أن تسمّى المدنية النسائية، لأنَّ الرِّجال فيها صاروا أنعاماً للنِّساء.

ثمَّ إنَّ الرِّجال تقاسموا مشاقَّ الحياة قسمةً ظالمةً أيضاً، فإنَّ أهل السياسة والأديان ومن يلتحق بهم – وعددهم لا يبلغ الخمسة في المئة – يتمتعون بنصف ما يتجمَّد في دم البشر أو زيادة، يُنفقون ذلك في الرَّفه والإسراف، مثال ذلك: أنَّهم يزيِّنون الشوارع بملايين من المصابيح لمرورهم فيها أحياناً متراوحين بين الملاهي والمواخير ولا يفكِّرون في ملايين من الفقراء يعيشون في بيوتهم في ظلام.

ثمَّ أهل الصنائع النفيسة والكمالية، والتجار الشَّرهون المحتكرون وأمثال

هذه الطبقة –ويقدَّرون كذلك بخمسة في المئة– يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصُّنّاع والزُّرّاع. وجرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظّالمة هي الاستبداد لا غيره. وهناك أصناف من النّاس لا يعملون إلا قليلاً، إنما يعيشون بالحيلة كالسماسرة والمشعوذين باسم الأدب أو الدين، وهؤلاء يُقدَّرون بخمسة عشر في المئة، أو يزيدون على أولئك.

نعم، لا يقتضي أن يتساوى العالم الذي صرف زهوة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذاك الجاهل النائم في ظلِّ الحائط، ولا ذاك التاجر المجتهد المخاطر بالكسول الخامل، ولكن العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت، بل تقتضي الإنسانية أن يأخذ الراقي بيد السّافل، فيقرِّبه من منزلته، ويقاربه من منزلته، ويُقاربه في معيشته، ويعينه على الاستقلال في حياته.

لا! لا! لا يطلب الفقير معاونة الغني، إنما يرجوه أن لا يظلمه، ولا يلتمس منه الرّحمة، إنما يلتمس العدالة، لا يؤمِّل منه الإنصاف، إنما يسأله أن لا يُميته في ميدان مزاحمة الحياة.

بَسَطَ المولى –جلّت حكمته– سلطان الإنسان على الأكوان، فطغى، وبغى، ونسي ربَّه وعبد المال والجمال، وجعلهما منيته ومبتغاه، كأنَّه خُلق خادماً لبطنه وعضوه فقط، لا شأن له غير الغذاء والتّحاك. وبالنظر إلى أنَّ المال هو الوسيلة الموصلة للجمال كاد ينحصر أكبر همٍّ للإنسان في جمع المال، ولهذا يُكنَّى عنه بمعبود الأمم وبسرِّ الوجود، وروى كريسكوا المؤرِّخ الروسي: إنَّ كاترينا شكت كسل رعيّتها، فأرشدها شيطانُها إلى حمل النِّساء على الخلاعة، ففعلت وأحدثت كسوة المراقص، فهبَّ الشبّان للعمل وكسب المال لصرفه على ربّات الجمال، وفي ظرف خمس سنين، تضاعف دخل خزينتها، فاتَّسع لها مجال الإسراف. وهكذا المستبدّون لا تهمهم الأخلاق، إنَّما يهمهم المال.

المال عند الاقتصاديين: ما ينتفع به الإنسان، وعند الحقوقيين: ما يجري فيه المنع والبذل، وعند السياسيين: ما تُستعاض به القوة، وعند الأخلاقيين: ما تُحفظ به الحياة الشريفة. المال يستمدُّ من الفيض الذي أودعه **الله** تعالى

في الطبيعة ونواميسها، ولا يملك، أي لا يتخصص بإنسان، إلا بعمل فيه أو في مقابله.

والمقصود من المال هو أحد اثنين لا ثالث لهما وهما: تحصيل لذّة أو دفع ألم، وفيهما تنحصر كلُّ مقاصد الإنسان، وعليهما مبنى أحكام الشرائع كلها، والحاكم المعتدل في طيّب المال وخبيثه، هو الوجدان الذي خلقه الله صبغةً للنّفس، وعبَّر عنه القرآن بإلهامها فجورها وتقواها، فالوجدان خيَّر بين المال الحلال والمال الحرام.

ثمَّ إنَّ أعمال البشر في تحصيل المال ترجع إلى ثلاثة أصول: 1- استحضاره المواد الأصلية. 2- تهيئته المواد للانتفاع. 3- توزيعها على الناس. وهي الأصول التي تسمّى بالزراعة والصناعة والتجارة، وكلُّ وسيلة خارجة عن هذه الأصول وفروعها الأولية، فهي وسائل ظالمة لا خير فيها.

التموُّل، أي ادِّخار المال، طبيعة في بعض أنواع الحيوانات الدنيئة كالنمل والنحل، ولا أثر له في الحيوانات المرتقية غير الإنسان. الإنسان تطبَّع على التموُّل لدواعي الحاجة المحقَّقة أو الموهومة، ولا تحقُّق للحاجة إلا عند سكان الأراضي ضيّقة الثمرات على أهلها، أو الأراضي المعرَّضة للقحط في بعض السنين، ويلتحق بالحاجة المحقَّقة حاجة العاجزين جسماً عن الارتزاق في البلاد المبتلاة بجور الطبيعة أو جور الاستبداد، وربما يلتحق بها أيضاً الصرف على المضطرين وعلى المصارف العمومية في البلاد التي ينقصها الانتظام العام.

والمراد بالانتظام العام، معيشة الاشتراك العمومي التي أسسها الإنجيل بتخصيصه عشر الأموال للمساكين، ولكن، لم يكد يخرج ذلك من القوة إلى الفعل، ثمَّ أحدث الإسلام سُنَّة الاشتراك على أتمِّ نظام، ولكن، لم تدم أيضاً أكثر من قرنٍ واحد كان فيه المسلمون لا يجدون من يدفعون لهم الصدقات والكفّارات، وذلك أنَّ الإسلامية – كما سبق بيانه– أسست حكومة أرستقراطية المبنى، ديموقراطية الإدارة، فوضعت للبشر قانوناً مؤسساً على قاعدة: إنَّ المال هو قيمة الأعمال، ولا يجتمع في يد الأغنياء إلا بأنواع من الغَلَبة والخداع.

فالعدالة المطلقة تقتضي أن يؤخذ قسمٌ من مال ويُردّ على الفقراء، بحيث

يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل. وهذه القاعدة يتمنّى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدن الإفرنجي، وتسعى وراءها الآن جمعيات منهم منتظمة مكوَّنة من ملايين كثيرة. وهذه الجمعيات تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق المعاشية بين البشر، وتسعى ضدَّ الاستبداد المالي، فتطلب أنْ تكون الأراضي والأملاك الثابتة وآلات المعامل الصناعية الكبيرة مشتركة الشيوع بين عامة الأمة، وأنَّ الأعمال والثمرات تكون موزعة بوجوهٍ متقاربة بين الجميع، وأنَّ الحكومة تضع قوانين لكافة الشؤون حتى الجزئيات، وتقوم بتنفيذها.

وهذه الأصول مع بعض التعديل قررتها الإسلامية ديناً، وذلك أنها قررت:

أولاً– أنواع العشور والزكاة وتقسيمها على أنواع المصارف العامة وأنواع المحتاجين حتى المدينين. ولا يخفى على المدققين أنَّ جزءاً من أربعين من رؤوس الأموال يقارب نصف الأرباح المعتدلة باعتبار أنها خمسة بالمئة سنوياً، وبهذا النظر يكون الأغنياء مضاربين للجماعة مناصفةً. وهكذا يلحق فقراء الأمة بأغنيائها، ويمنع تراكم الثروات المفرطة المولِّدة للاستبداد، والمضرَّة بأخلاق الأفراد.

ثانياً– قررت أحكامٌ محكمة تمنع محذور التواكل في الارتزاق، وتُلزِم كلَّ فرد من الأمة متى اشتدَّ ساعده، أو ملك قوت يومه، أو النِّصّاب على الأكثر، أن يسعى لرزقه بنفسه، أو يموت الفرد جوعاً، إذا لم تكن حكومته مستبدّة تضرب على يده وسعيه ونشاطه بمدافع استبدادها، وقد قيل: يبدأ الانقياد للعمل عند نهاية الخوف من الحكومة ونهاية الاتِّكال على الغير.

ثالثاً– قررت الإسلامية ترك الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة، يستنبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها بأنفسهم فقط، وليس عليهم غير العشر أو الخراج الذي لا يجوز أن يتجاوز الخمس لبيت المال.

رابعاً– جاءت الإسلامية بقواعد شرعية كليّة تصلح للإحاطة بأحكام كافة الشؤون حتى الجزئية الشخصية، وأناطت تنفيذها بالحكومة، كما تطلبه أغلب جمعيات الاشتراكيين. على أنَّ هذا النظام الذي جاء به الإسلام، صعب الإجراء جداً، لأنَّه منوط بسيطرة الكلّ ورضاء النفوس، ولأنَّ القانون

الكثير الفروع يتعذَّر حفظه بسيطاً، ويكون معرَّضاً للتأويل حسب الأغراض، وللاختلاف في تطبيقه حسب الأهواء، كما وقع فعلاً في المسلمين، فلم يمكنهم إجراء شريعتهم ببساطة وأمان إلا عهداً قليلاً، ثمَّ تشعَّبت معهم الأمور بطبيعة اتِّساع الملك واختلاف طبائع الأمم، وفَقَدَ الرجال الذين يمكنهم أن يسوقوا مئات ملايين من أجناس الناس: الأبيض والأصفر، والحضري والبدوي، بعصا واحدة قروناً عديدة.

ولا غَرْوَ إذا كانت المعيشة الاشتراكية من أبدع ما يتصوَّره العقل، ولكن، مع الأسف لم يبلغ البشر بعد الترقّي ما يكفي لتوسيعهم نظام التعاون والتضامن في المعيشة العائلية إلى إدارة الأمم الكبيرة. وكم جرَّبت الأمم ذلك فلم تنجح فيها إلا الأمم الصغيرة مدة قليلة. والسبب كما تقدَّم هو مجرّد صعوبة التحليل والتركيب بين الصوالح والمصالح الكثيرة المختلفة. والمتأمِّل في عدم انتظام حالة العائلات الكبيرة، يقنع حالاً بأنَّ التكافل والتضامن غير ميسورين في الأمم الكبيرة، ولهذا يكون خير حلٍّ مقدور للمسألة الاجتماعية هو ما يأتي:

– يكون الإنسان حرّاً مستقلاًّ في شؤونه، كأنه خُلِق وحده.

– تكون العائلة مستقلة، كأنها أمة وحدها.

– تكون القرية أو المدينة مستقلة كأنها قارّة واحدة لا علاقة لها بغيرها.

– تكون القبائل في الشعب أو الأقاليم في المملكة كأنها أفلاك، كلٌّ منها مستقلٌّ في ذاته، لا يربطها بمركز نظامها الاجتماعي، وهو الجنس أو الدين أو الملك غير محض التجاذب المانع من الوقوع في نظام آخر لا يلائم طبائع حياتها.

ثمَّ إنَّ التموُّل لأجل الحاجات السالفة الذِّكر وبقدرها فقط محمودة بثلاثة شروط، وإلاّ كان التموّل من أقبح الخصال:

الشرط الأول: أن يكون المال بوجه مشروع حلالاً، أي بإحرازه من بذل الطبيعة، أو بالمعاوضة، أي في مقابل عمل، أو في مقابل ضمان على ما تقوم بتفصيله الشرائع المدنية.

والشرط الثاني: أن لا يكون في التموّل تضييق على حاجيات الغير كاحتكار

الضروريات، أو مزاحمة الصنّاع والعمال الضعفاء، أو التغلُّب على المباحات، مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته، وهي أمهم ترضعهم لبن جهازاتها، وتغذّيهم بثمراتها، وتؤويهم في حضن أجزائها، فجاء المستبدّون الظالمون الأولون ووضعوا أصولاً لحمايتها من أبنائها وحالوا بينهما. فهذه إيرلندا –مثلاً– قد حماها ألف مستبدّ مالي من الإنكليز، ليتمتعوا بثلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر الذين خُلِقوا من تربة إيرلندا. وهذه مصر وغيرها تقرب من ذلك حالاً وستفوقها مالاً، وكم من البشر في أوروبا المتمدنة، وخصوصاً في لندن وباريس، لا يجد أحدهم أرضاً ينام عليها متمدداً، بل ينامون في الطبقة السفلى من البيوت، حيث لا ينام البقر، وهم قاعدون صفوفاً يعتمدون بصدورهم على حبالٍ من مسد منصوبة أفقية يتلوون عليها يمنةً ويسرة.

وحكومة الصين مختلّة النظام في نظر المتمدنين، لا تجيز قوانينها أن يمتلك الشّخص الواحد أكثر من مقدار معين من الأرض لا يتجاوز العشرين كيلومتراً مربعاً، أي نحو خمسة أفدن مصرية أو ثلاثة عشر دونماً عثمانياً. وروسيا المستبدّة القاسية في عُرف أكثر الأوروبيين وضعت –أخيراً– لولايتها البولونية الغربية قانوناً أشبه بقانون الصين، وزادت عليه أنَّها منعت سماع دعوى دينٍ مسجّل على فلاح، ولا تأذن لفلاح أن يستدين أكثر من نحو خمسمئة فرنك. وحكومات الشّرق إذا لم تستدرك الأَمر فتضع قانوناً من قبيل قانون روسيا، تصبح الأراضي الزراعية بعد خمسين عاماً أو قرن على الأكثر كإيرلندا الإنكليزية المسكينة، التي وجدت لها في مدى ثلاثة قرون شخصاً واحداً حاول أن يرحمها فلم يُفلح، وأعني به غلادستون، على أنَّ الشرق ربما لا يجد في ثلاثين قرناً من يلتمس له الرَّحمة.

والشرط الثالث لجواز التمّول، هو: ألا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير، لأن إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان، وهذا معنى الآية: (كلا إنَّ الإنسان ليطغى× أن رآه استغنى)، والشرائع السماوية كلُّها، وكذلك الحكمة الأخلاقية والعمرانية حرَّمت الربا، صيانةً لأخلاق المرابين من الفساد، لأَنَّ الربا: هو كسب بدون مقابل مادي، ففيه معنى الغصب، ودون عمل، لأَنَّ المرابي يكسب وهو نائم، ففيه الأُلفة على البطالة، ومن دون تعرُّض لخسائر

طبيعية كالتجارة والزراعة والأملاك، ففيه النماء المطلق المؤدي لانحصار الثروات. ومن القواعد الاقتصادية المتَّفق عليها أنْ ليس من كسب لا عار ولا احتكار فيه أربح من الربا مهما كان معتدلاً، وأنَّ بالربا تربو الثروات فيختلُّ التساوي أو التقارب بين النّاس.

وقد نظر الماليّون وبعض الاقتصاديين من أنصار الاستبداد في أمر الرِّبا، فقالوا: إنَّ المعتدل منه نافع، بل لا بدَّ منه. أولاً: لأجل قيام المعاملات الكبيرة، وثانياً: لأجل أنَّ النقود الموجودة لا تكفي للتداول، فكيف إذا أمسك المكتنزون قسماً منها أيضاً؟! وثالثاً: لأجل أنَّ كثيرين من المتمولين لا يعرفون طرائق الاسترباح أو لا يقدرون عليها، كما أنَّ كثيراً من العارفين بها لا يجدون رؤوس أموال ولا شركاء عنان. فهذا النظر صحيح من وجه إنماء ثروات بعض الأفراد. أما السياسيون الاشتراكيو المبادئ والأخلاقيون، فينظرون إلى أنَّ ضرر الثروات الأفرادية في جمهور الأمم أكبر من نفعها. لأنها تمكِّن الاستبداد الداخلي، فتجعل الناس صنفين: عبيداً وأسياداً، وتقوّي الاستبداد الخارجي، فتسهِّل للأمم التي تغنى بغناء أفرادها التعدّي على حرية استقلال الأمم الضعيفة. وهذه مقاصد فاسدة في نظر الحكمة والعدالة، ولذلك يقتضي تحريم الرِّبا تحريماً مغلَّظاً.

حِرْص التموُّل، وهو الطمع القبيح، يخفُّ كثيراً عند أهالي الحكومات العادلة المنتظمة ما لم يكن فساد الأخلاق منغلباً على الأهالي، كأكثر الأمم المتمدِّنة في عهدنا، لأنَّ فساد الأخلاق يزيد في الميل إلى التموُّل في نسبة الحاجة الإسرافية، ولكنَّ تحصيل الثروة الطائلة في عهد الحكومة العادلة عسيرٌ جداً، وقد لا يتأتى إلا من طريق المراباة مع الأمم المنحطّة، أو التجارة الكبيرة التي فيها نوع احتكار، أو الاستعمار في البلاد البعيدة مع المخاطرات، على أنَّ هذه الصعوبة تكون مقرونة بلذّة عظيمة من نوع لذّة من يأكل ما طبخ، أو يسكن ما بنى.

وحِرْص التموّل القبيح يشتدُّ في رؤوس الناس في عهد الحكومات المستبدِّة، حيث يسهل فيها تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال، وبالتعدّي على الحقوق العامة، وبغصب ما في أيدي الضعفاء، ورأس مال ذلك هو أنْ يترك الإنسان الدِّين والوجدان والحياء جانباً وينحطَّ في أخلاقه إلى ملاءمة

المستبدّ الأعظم، أو أحد أعوانه وعماله، ويكفيه وسيلةً أن يتّصل بباب أحدهم ويتقرَّب من أعتابه، ويظهر له أنَّه في الأخلاق من أمثاله وعلى شاكلته، ويبرهن له ذلك بأشياء من التملُّق وشهادة الزور، وخدمة الشهوات، والتجسس، والدلالة على السّلب ونحو ذلك. ثمَّ قد يطلع هذا المنتسب على بعض الخفايا والأسرار التي يخاف رجال الاستبداد من ظهورها خوفاً حقيقياً أو وهمياً، فيكسب المنتسب رسوخ القدم ويصير هو باباً لغيره، وهكذا يحصل على الثروة الطائلة إذا ساعدته الظروف على الثّبات طويلاً. وهذا أعظم أبواب الثروة في الشرق والغرب، ويليه الاتِّجار بالدّين، ثمَّ الملاهي، ثمَّ الربا الفاحش، وهي بئس المكاسب وبئس ما تؤثِّر في إفساد أخلاق الأمم.

وقد ذكر المدققون أنَّ ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضرّ كثيراً منها في الحكومات المستبدَّة، لأنَّ الأغنياء في الأولى يصرفون قوّتهم المالية في إفساد أخلاق الناس وإخلال المساواة وإيجاد الاستبداد، أمّا الأغنياء في الحكومات المستبدّة فيصرفون ثروتهم في الأبَّهة والتعاظم إرهاباً للناس، وتعويضاً للسّفالة المنصبّة عليهم بالتغالي الباطل، ويسرفون الأموال في الفسق والفجور.

بناءً عليه، ثروة هؤلاء يتعجّلها الزوال، حيث يغصبها الأقوى منهم من الأضعف، وقد يسلبها المستبدُّ الأعظم في لحظةٍ وبكلمة. وتزول أيضاً –والحمد لله– قبل أن يتعلّم أصحابها أو ورثتهم كيف تُحفظ الثروات، وكيف تنمو، وكيف يستعبدون بها الناس استعباداً أصولياً مستحكماً، كما هو الحال في أوروبا المتمدنة المهدَّدة بشروط الفوضويين بسبب اليأس من مقاومة الاستبداد المالي فيها.

ومن طبائع الاستبداد أنَّه لا يظهر فيه أثرُ فقر الأمة ظهوراً بياناً إلا فجأةً قُرَيب قضاء الاستبداد نحبه. وأسباب ذلك أنَّ الناس يقتصدون في النسل، وتكثر وفياتهم، ويكثر تغرّبهم، ويبيعون أملاكهم من الأجانب، فتتقلّص الثروة، وتكثر النقود بين الأيدي. وبئست من ثروة ونقود تشبه نشوة المذبوح.

ولنرجع إلى بحث طبيعة الاستبداد في مطلق المال فأقول: إنَّ الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضةً لسلب المستبدّ وأعوانه وعمّاله غصباً،

أو بحجةٍ باطلة، وعرضةً أيضاً لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين الراتعين في ظلِّ أمان الإدارة الاستبدادية. وحيث المال لا يُحصَل إلا بالمشقّة، فلا تختار النفوس الإقدام على المتاعب مع عدم المنِّ على الانتفاع بالثمرة.

حِفْظُ المال في عهد الإدارة المستبدّة أصعب من كسبه، لأنَّ ظهور أثره على صاحبه مجلبة لأنواع البلاء عليه، ولذلك يُضطر الناس زمن الاستبداد لإخفاء نعمة الله والتّظاهر بالفقر والفاقة، ولهذا ورد في أمثال الأُسراء أنَّ حفظ درهم من الذهب يحتاج إلى قنطار من العقل، وأنَّ العاقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه، وأنَّ أسعد الناس الصعلوك الذي لا يعرف الحكّام ولا يعرفونه.

ومن طبائع الاستبداد، أنَّ الأغنياء أعداؤه فكراً وأوتاده عملاً، فهم ربائط المستبدِّ، يذلُّهم فيئنّون، ويستدرّهم فيحنّون، ولهذا يرسخ الذلُّ في الأمم التي يكثر أغنياؤها. أما الفقراء فيخافهم المستبدُّ خوف النعجة من الذئاب، ويتحبب إليهم ببعض الأعمال التي ظاهرها الرأفة، يقصد بذلك أن يغصب أيضاً قلوبهم التي لا يملكون غيرها. والفقراء كذلك يخافونه خوف دناءةٍ ونذالة، خوف البغاث من العقاب، فهم لا يجسرون على الافتكار فضلاً عن الإنكار، كأنهم يتوهَّمون أنَّ داخل رؤوسهم جواسيس عليهم. وقد يبلغ فساد الأخلاق في الفقراء أن يسرّهم فعلاً رضاء المستبدِّ عنهم بأيِّ وجهٍ كان رضاؤه.

وقد خالف الأخلاقيون المتأخِّرون أسلافهم في قولهم، ليس الفقراء بعيب، فقالوا: الفقر أبو المعائب، لأنه مفتقرٌ للغير، والغناء استغناءٌ عن النّاس، ثمَّ قالوا: الفقر يذهب بعزّة النفس، ويفضي إلى خلع الحياء، وقالوا: إنَّ لحسن اللباس والأمتعة والتنعّم في المعيشة تأثيراً مهماً على نفوس البشر، خلافاً لمن يقول: ليس المرء بطيلسانه، وحديث (اخشوشنوا، فإن النعم لا تدوم) هو لأنّه يحمل على التعوّد جسماً على المشاقّ في الحروب والأسفار وعند الحاجة. فقالوا: إنَّ رغد العيش ونعيمه لمن أعظم الحاجات، به تعلو الهمم، ولأجله تُقتَحم العظائم.

يُقال في مدح المال: إنَّ ما يحلُّ المشكلات الزمان والمال. القوة كانت للعصبية، ثمَّ صارت للعلم، ثمَّ صارت للمال. العلم والمال يُطيلان عمر

الإنسان، حيث يجعلان شيخوخته كشبابه. لا يُصان الشّرف إلا بالدمّ، ولا يتأتى العزُّ إلا بالمال. وقد مضى مجد الرجال وجاء مجد المال. وورد في الأثر: إنَّ اليد العليا خيرٌ من اليد السفلى. وأنَّ الغني الشاكر أفضل من الفقير الصابر. ولم يكن قديماً أهمية للثروة العمومية، أما الآن وقد صارت المحاربات محض مغالبة وعلم ومال، فأصبح للثروة العمومية أهمية عظمى لأجل حفظ الاستقلال، على أنَّ الأمم المأسورة لا نصيب لها من الثروة العمومية، بل منزلتها في المجتمع الإنساني كأنعام تتناقلها الأيدي، ولا تعارض هذه القاعدة ثروة اليهود، لأنها ثروة غير مزاحمين عليها، لأنها فيما يقوله أعداؤه فيها: ثروة رأسمالها الناموس، ومصرفها الملاهي والمقامرة والربا والغشّ والمضاربات، ولا يخلو هذا القول من التحامل عليهم حسداً ممن يقدمون إقدامهم ولا ينالون منالهم.

هذا وللمال الكثير آفات على الحياة الشريفة ترتعد منها فرائص أهل الفضيلة والكمال، الذين يفضلون الكفاف من الرِّزق مع حفظ الحرية والشرف على امتلاك دواعي الترف والسّرف، وينظرون إلى المال الزائد على الحاجة الكمالية أنّه بلاء في بلاء في بلاء، أي أنّه بلاءٌ من حيث الافتكار بإنمائه، وأما المكتفي فيعيش مطمئناً مستريحاً أميناً بعض الأمن على دينه وشرفه وأخلاقه.

قرر الأخلاقيون أنَّ الإنسان لا يكون حراً تماماً ما لم تكن له صنعة مستقلٌّ فيها، أي غير مرؤوس لأحد، لأن حريته الشخصية تكون تابعة لارتباطه بالرؤساء. وعليه تكون أقبح الوظائف هي وظائف الحكومة. وقالوا: إنَّ للصنعة تأثيراً في الأخلاق والأميال، وهي من أصدق ما يُستَدلُّ به على أحوال الأفراد والأقوام. فالموظفون في الحكومة مثلاً يفقدون الشفقة والعواطف العالية تبعاً لصنعتهم التي من مقتضاها عدم الشعور بتبعة أعمالهم، وقال الحكماء: إنَّ العاجز يجمع المال بالتقتير، والكريم يجمعه بالكسب، وقالوا: إنَّ أقل كسب يرضى به العاقل ما يكفي معاشه باقتصاد، وقالوا: خير المال ما يكفي صاحبه ذلّ القلة وطغيان الكثرة. وهذا معنى الحديث (فاز المخففون) وحديث «اسألوا الله الكفاف من الرزق». ويُقال: الغنى غنى القلب، والغني من قلَّت حاجته، والغني من استغنى عن الناس. وقال بعض الحكماء: كلُّ

إنسانٍ فقير بالطبع ينقصه مثل ما يملك، فمن يملك عشرة يرى نفسه محتاجاً لعشرة أخرى، ومن يملك ألفاً يرى نفسه محتاجاً لألفٍ أخرى. وهذا معنى الحديث: «لو كان لابن آدم وادٍ من ذهب أحبَّ أن يكون له واديان».

ولا يقصد الأخلاقيون من التزهيد في المال التثبيط عن كسبه، إنما يقصدون ألا يتجاوز كسبه بالطرائق الطبيعية الشريفة. أما السياسيون فلا يهمهم إلا أن تستغني الرعية بأي وسيلة كانت، والغربيون منهم يُعينون الأمة على الكسب ليشاركوها، والشرقيون لا يفتكرون في غير سلب الموجود، وهذه من جملة الفروق بين الاستبدادين الغربي والشرقي، التي منها أنَّ الاستبداد الغربي يكون أحكم وأرسخ وأشدّ وطأةً، ولكنْ، مع اللّين، والشرقي يكون مقلقلاً سريع الزوال، ولكنّه يكون مزعجاً. ومنها أنَّ الاستبداد الغربي إذا زال تبدّل بحكومة عادلة تُقيم ما ساعدت الظروف أن تقيم، أما الشرقي فيزول ويخلفه استبداد شرٌّ منه، لأنَّ من دأب الشرقيين ألا يفتكروا في مستقبل قريب، كأنَّ أكبر همهم منصرف إلى ما بعد الموت فقط، أو أنهم مبتلون بقصر النظر.

وخلاصة القول: إنَّ الاستبداد داءٌ أشدُّ وطأةً من الوباء، أكثر هولاً من الحريق، أعظم تخريباً من السّيل، أذلُّ للنفوس من السؤال. داءٌ إذا نزل بقوم سمعت أرواحهم هاتف السماء ينادي القضاء القضاء، والأرض تناجي ربّها بكشف البلاء. الاستبداد عهدٌ، أشقى الناس فيه العقلاء والأغنياء، وأسعدهم بمحياه الجهلاء والفقراء، بل أسعدهم أولئك الذين يتعجّلون الموت فيحسدهم الأحياء.

الاستبداد والأخلاق

الاستبداد يتصرَّف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيُضعفها، أو يُفسدها، أو يمحوها، فيجعل الإنسان يكفر بنِعَم مولاه، لأنه لم يملكها حقّ الملك ليحمده عليها حقّ الحمد، ويجعله حاقداً على قومه، لأنهم عونٌ لبلاء الاستبداد عليه، وفاقداً حبّ وطنه، لأنَّه غير آمن على الاستقرار فيه، ويودُّ لو انتقل منه، وضعيف الحبِّ لعائلته، لأنه يعلم منهم أنَّهم مثله لا يملكون التكافؤ، وقد يُضطرّون لإضرار صديقهم، بل وقتله وهم باكون. أسيرُ الاستبداد لا يملك شيئاً ليحرص على حفظه، لأنَّه لا يملك مالاً غير معرَّض للسّلب ولا شرفاً غير معرَّض للإهانة. ولا يملك الجاهل منه آمالاً مستقبلة ليتبعها ويشقى كما يشقى العاقل في سبيلها.

وهذه الحال تجعل الأسير لا يذوق في الكون لذةً نعيم، غير بعض الملذّات البهيمية. بناءً عليه، يكون شديد الحرص على حياته الحيوانية وإنْ كانت تعيسة، وكيف لا يحرص عليها وهو لا يعرف غيرها؟! أين هو من الحياة الأدبية؟! أين هو من الحياة الاجتماعية؟! أمَّا الأحرار فتكون منزلة حياتهم الحيوانية عندهم بعد مراتب عديدة، ولا يعرف ذلك إلا من كان منهم، أو كشف عن بصيرته.

ومثال الأسراء في حرصهم على حياتهم الشيوخ، فإنَّهم عندما تمسي حياتهم كلُّها أسقاماً وآلاماً ويقربون من أبواب القبور، يحرصون على حياتهم أكثر من الشباب في مقتبل العمر، في مقتبل الملاذ، في مقتبل الآمال.

الاستبداد يسلب الرّاحة الفكرية، فيضني الأجسام فوق ضناها بالشقاء، فتمرض العقول، ويختلُّ الشعور على درجات متفاوتة في الناس. والعوام الذين هم قليلو المادة في الأصل قد يصل مرضهم العقلي إلى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر، في كلِّ ما ليس من ضروريات حياتهم الحيوانية. ويصل تسفُّل إدراكهم إلى أنَّ مجرّد آثار الأبَّهة والعظمة التي يرونها على المستبدّ وأعوانه تبهر أبصارهم، ومجرّد سماع ألفاظ التفخيم في وصفه وحكايات قوته وصولته يزيغ أفكارهم، فيرون ويفكرون أنَّ الدواء في الداء، فينصاعون بين يدي الاستبداد انصياع الغنم بين أيدي الذئاب، حيث هي تجري على قدميها جاهدةً إلى مقرِّ حتفها.

ولهذا كان الاستبداد يستولي على تلك العقول الضعيفة فضلاً عن الأجسام فيفسدها كما يريد، ويتغلّب على تلك الأذهان الضئيلة، فيشوش فيها الحقائق، بل البديهيات كما يهوى، فيكون مَثَلُهم في انقيادهم الأعمى للاستبداد ومقاومتهم للرشد والإرشاد، مثل تلك الهوام التي تترامى على النار، وكم هي تغالب من يريد حجزها على الهلاك. ولا غرابة في تأثير ضعف الأجسام على الضعف في العقول، فإنَّ في المرضى وخفّة عقولهم، وذوي العاهات ونقص إدراكهم، شاهداً بيّناً كافياً يُقاس عليه نقص عقول الأُسراء البؤساء بالنسبة إلى الأحرار السعداء، كما يظهر الحال أيضاً بأقلّ فرق بين الفئتين، من الفرق البيّن في قوة الأجسام وغزارة الدّم واستحكام الصحة وجمال الهيئات.

ربما يستريب المطالع اللبيب الذي لم يُتعب فكره في درس طبيعة الاستبداد، من أنَّ الاستبداد المشؤوم كيف يقوم على قلب الحقائق، مع أنَّه إذا دقّق النظر يتجلى له أنَّ الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان. يرى أنَّه كم مكّن بعض القياصرة والملوك الأولين من التلاعب بالأديان تأييداً لاستبدادهم فاتَّبعهم الناس. ويرى أنَّ الناس وضعوا الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قلب الموضوع، فجعل الرعية خادمة للرعاة، فقبلوا وقنعوا. ويرى أنَّ الاستبداد ما ساقهم إليه من اعتقاد أنَّ طالب الحقِّ فاجرٌ، وتارك حقّه مطيع، والمشتكي

المتظلِّم مفسد، والنّبيه المدقق ملحد، والخامل المسكين صالح أمين. وقد اتَّبع الناس الاستبداد في تسميته النصح فضولاً، والغيرة عداوة، والشّهامة عتوّاً، والحمية حماقة، والرحمة مرضاً، كما جاروه على اعتبار أنَّ النِّفاق سياسة، والتحيُّل كياسة، والدناءة لطف، والنذالة دماثة.

ولا غرابة في تحكُّم الاستبداد على الحقائق في أفكار البسطاء، إنما الغريب إغفاله كثيراً من العقلاء، ومنهم جمهور المؤرِّخين الذين يُسمّون الفاتحين الغالبين بالرِّجال العظام، وينظرون إليهم نظر الإجلال والاحترام لمجرّد أنَّهم كانوا أكثر في قتل الإنسان، وأسرفوا في تخريب العمران. ومن هذا القبيل في الغرابة إعلاء المؤرِّخين قدر من جاروا المستبدين، وحازوا القبول والوجاهة عند الظالمين. وكذلك افتخار الأخلاق بأسلافهم المجرمين الذين كانوا من هؤلاء الأعوان الأشرار.

وقد يظنُّ بعض الناس أنَّ للاستبداد حسناتٍ مفقودة في الإدارة الحرّة، فيقولون مثلاً: الاستبداد يليّن الطباع ويلطِّفها، والحقُّ أنَّ ذلك يحصل فيه عن فقد الشهامة لا عن فقد الشراسة. ويقولون: الاستبداد يُعلِّم الصغير الجاهل حسن الطاعة والانقياد للكبير الخبر، والحقُّ أنَّ هذا فيه عن خوف وجبانة لا عن اختيارٍ وإذعان. ويقولون: هو يربّي النفوس على الاعتدال والوقوف عند الحدود، والحقُّ أنْ ليس هناك غير انكماشٍ وتقهقر. ويقولون: الاستبداد يقلل الفسق والفجور، والحقُّ أنَّه عن فقر وعجز، لا عن عفّةٍ أو دين. ويقولون: هو يقلل التعديات والجرائم، والحقُّ أنَّه يمنع ظهورها ويخفيها، فيقلُّ تعديدها لا عدادها.

الأخلاق أثمار بذرها الوراثة، وتربتها التربية، وسُقياها العلم، والقائمون عليها هم رجال الحكومة، بناءً عليه، تفعل السياسة في أخلاق البشر ما تفعله العناية في إنماء الشجر.

نعم: الأقوام كالآجام، إن تُركت مهملة تزاحمت أشجارها وأفلاذها، وسقُم أكثرها، وتغلَّب قويّها على ضعيفها فأهلكه، وهذا مثل القبائل المتوحِّشة. وإن صادفت بستانياً يهمه بقاؤها وزهوها فدبّرها حسبما تطلبه طباعها، قويت وأينعت وحسُنت ثمارها، وهذا مثل الحكومة العادلة. وإذا بُليت ببستانيٍّ جدير بأن يسمّى حطّاباً لا يعنيه إلا عاجل الاكتساب، أفسدها وخرّبها، وهذا مثل

الحكومة المستبدّة. ومتى كان الحطّاب غريباً لم يُخلق من تراب تلك الديار وليس له فيها فخار ولا يلحقه منها عار، إنّما همّه الحصول على الفائدة العاجلة ولو باقتلاع الأصول، فهناك الطّامة وهناك البوار. فبناءً على هذا المثال، يكون فِعلُ الاستبداد في أخلاق الأمم فِعل ذلك الحطّاب الذي لا يُرجى منه غير الإفساد.

لا تكون الأخلاق أخلاقاً ما لم تكن ملكة مُطردة على قانون فطري تقتضيه أولاً وظيفة الإنسان نحو نفسه، وثانياً وظيفته نحو عائلته، وثالثاً وظيفته نحو قومه، ورابعاً وظيفته نحو الإنسانية، وهذا القانون هو ما يسمّى عند الناس بالناموس.

ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، وهو كالحيوان المملوك العنان، يُقاد حيث يُراد، ويعيش كالريش، يهبُّ، حيث يهبُّ الريح، لا نظام ولا إرادة؟ وما هي الإرادة؟ هي أمُّ الأخلاق، هي ما قيل فيها تعظيماً لشأنها: لو جازت عبادة غير **الله** لاختار العقلاء عبادة الإرادة! هي تلك الصفة التي تفصل الحيوان عن النّبات في تعريفه بأنّه متحرك بالإرادة. فالأسير، إذن، دون الحيوان لأنّه يتحرّك بإرادة غيره لا بإرادة نفسه. ولهذا قال الفقهاء: لا نيّة للرقيق في كثير من أحواله، إنما هو تابع لنيّة مولاه. وقد يُعذر الأسير على فساد أخلاقه، لأنَّ فاقد الخيار غير مؤاخذ عقلاً وشرعاً.

أسير الاستبداد لا نظام في حياته، فلا نظام في أخلاقه، قد يصبح غنياً فيضحى شجاعاً كريماً، وقد يمسي فقيراً فيبيت جباناً خسيساً، وهكذا كلُّ شؤونه تشبه الفوضى لا ترتيب فيها، فهو يتبعها بلا وجهة. أليس الأسير قد يُرهق، ويسيء كثيراً فيُعفى، وقليلاً فيُشنق، ويجوع يوماً فيضوى، ويخصب يوماً فيتخم، يريد أشياء فيُمنَع، ويأبى شيئاً فيُرغم؟! وهكذا يعيش كما تقتضيه الصُّدف أن يعيش، ومن كانت هذه حاله كيف يكون له أخلاق، وإنْ وجد ابتداء يتعذر استمراره عليه؟! ولهذا لا تجوّز الحكمة الحُكمَ على الأسراء بخير أو شرّ.

أقلُّ ما يؤثّره الاستبداد في أخلاق الناس، أنَّه يرغم حتى الأخيار منهم على إلفة الرّياء والنفاق ولبئس السيّئتان، وإنه يعين الأشرار على إجراء غيّ نفوسهم آمنين من كلِّ تبعة ولو أدبية، فلا اعتراض ولا انتقاد ولا افتضاح،

لأنَّ أكثر أعمال الأشرار تبقى مستورة، يلقي عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة على ذي شرّ وعقبى ذكر الفاجر بما فيه. ولهذا، شاعت بين الأسراء قواعد كثيرة باطلة كقولهم: إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب، وقولهم: البلاء موكولٌ بالمنطق. وقد تغالى وعّاظهم في سدِّ أفواههم حتى جعلوا لهم أمثال هذه الأقوال من الحِكَم النبوية، وكم هجوا لهم الهجو والغيبة بلا قيد، فهم يقرؤون: (لا يحبُّ اللهُ الجهر بالسّوء من القول) ويغفلون بقية الآية، وهي: (إلاّ من ظُلِم).

أقوى ضابط للأخلاق النهي عن المنكر بالنصيحة والتوبيخ، أي بحرص الأفراد على حراسة نظام الاجتماع، وهذه الوظيفة غير مقدور عليها في عهد الاستبداد لغير ذوي المنعة وقليل ما هم، وقليلاً ما يفعلون، وقليلاً ما يفيد نهيهم، لأنه لا يمكنهم توجيهه لغير المستضعفين الذين لا يملكون ضرراً ولا نفعاً، بل ولا يملكون من أنفسهم شيئاً، ولأنَّه ينحصر موضوع نهيهم فيما لا تخفى قباحته على أحدٍ من الرّذائل النفسية الشخصية فقط، ومع ذلك فالجسور لا يرى بُدّاً من الاستثناء المخلّ للقواعد العامة كقوله: السّرقة قبيحة إلا إذا كانت استرداداً منها، والكذب حرام إلا للمظلوم. والموظَّفون في عهد الاستبداد للوعظ والإرشاد يكونون –مطلقاً– ولا أقول غالباً، من المنافقين الذين نالوا الوظيفة بالتملّق، وما أبعد هؤلاء عن التأثير، لأنَّ النصح الذي لا إخلاص فيه هو بذر عقيم لا ينبت، وإنْ نبت كان رياءً كأصله، ثمَّ إنَّ النُّصح لا يفيد شيئاً إذا لم يصادف أذناً تتطلّب سماعه، لأنَّ النصيحة وإن كانت عن إخلاص فهي لا تتجاوز حُكْمَ البذر الحيّ: إنْ أُلقي في أرضٍ صالحة نبت، وإن أُلقي في أرضٍ قاحلة مات.

أمّا النهي عن المنكرات في الإدارة الحرة، فيمكن لكلِّ غيورٍ على نظام قومه أن يقوم به بأمانٍ وإخلاص، وأن يوجِّه سهام قوارصه على الضعفاء والأقوياء سواء، فلا يخصُّ بها الفقير المجروح الفؤاد، بل تستهدف أيضاً ذوي الشّوكة والعناد. وأنْ يخوض في كلِّ وادٍ حتى في مواضيع تخفيف الظُّلم ومؤاخذة الحُكّام، وهذا هو النصح الإنكاري الذي يُعدي ويُجدي، والذي أطلق عليه النّبي عليه السلام اسم (الدّين) تعظيماً لشأنه، فقال: (الدين النصيحة).

لمّا كان ضبطُ أخلاق الطبقات العليا من النّاس أهم الأمور، أطلقت الأمم

الحرّة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات مستثنيةً القذف فقط، ورأت أن تحمل مضرَّة الفوضى في ذلك خير التحديد، لأنَّه لا مانع للحكّام أنْ يجعلوا الشّعرة من التقييد سلسلة من حديد، ويخنقوا بها عدوّتهم الطبيعة، أي الحريّة. وقد حمى القرآن قاعدة الإطلاق بقوله الكريم: (ولا يُضارُّ كاتبٌ ولا شهيد).

الخصال تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: الخصال الحسنة الطبيعية، كالصدق والأمانة والهمّة والمدافعة والرحمة، والقبيحة الطبيعية كالرياء والاعتداء والجبانة والقسوة، وهذا القسم تضافرت عليه كلُّ الطبائع والشرائع.

والنوع الثاني: الخصال الكمالية التي جاءت بها الشرائع الإلهامية، كتحسين الإيثار والعفو وتقبيح الزنّى والطمع، وهذا القسم يوجد فيه ما لا تدرك كلُّ العقول حكمته أو حكمة تعميمه، فيمثّله المنتسبون للدّين احتراماً أو خوفاً.

والنوع الثالث: الخصال الاعتيادية، وهي ما يكتسبه الإنسان بالوراثة أو بالتربية أو بالألفة، فيستحسن أو يستقبح على حسب أمياله ما لم يُضطرّ إلى التحوّل عنها.

ثمَّ إنَّ التدقيق يفيد أنَّ الأقسام تشتبك وتشترك ويؤثر بعضها في بعض، فيصير مجموعها تحت تأثير الألفة المديدة، بحيث كلُّ خصلة منها ترسخ أو تتزلزل، حسبما يصادفها من استمرار الألفة أو انقطاعها، فالقاتل -مثلاً- لا يستنكر شنيعته في المرّة الثانية كما استقبحها في نفسه في الأولى، وهكذا يخفُّ الجرم في وهمه، حتى يصل إلى درجة التلذذ بالقتل، كأنّه حقٌّ طبيعي له، كما هي حالة الجبّارين وغالب السياسيين، الذين لا ترتجُّ في أفئدتهم عاطفة رحمة عند قتلهم أفراداً أو أمماً لغاياتهم السياسية، إهراقاً بالسيف أو إزهاقاً بالقلم، ولا فرق بين القتل بقطع الأوداج وبين الإماتة بإيراث الشقاء غير التسريع والإبطاء.

أسير الاستبداد العريق فيه يرث شرَّ الخصال، ويتربّى على أشرِّها، ولا بدَّ أن يصحبه بعضها مدى العمر. بناءً عليه، ما أبعده عن خصال الكمال! ويكفيه مفسدةً لكلِّ الخصال الطبيعية والشرعية والاعتيادية تلبسه بالرّياء

اضطراراً حتى لا يألفه ويصير مَلَكةً فيه، فيفقد بسبب ثقته نفسه بنفسه، لأنَّه لا يجد خُلُقاً مستقرّاً فيه، فلا يمكنه، مثلاً، أن يجزم بأمانته، أو يضمن ثباته على أمرٍ من الأمور، فيعيش سيئ الظنّ في حقِّ ذاته متردداً في أعماله، لوّاماً نفسه على إهماله شؤونه، شاعراً بفتور همَّته ونقص مروءته، ويبقى طول عمره جاهلاً مورد هذا الخلل، فيتَّهم الخالق،والخالقُ –جلَّ شأنه– لم يُنقصه شيئاً. ويتَّهم تارةً دينه، وتارةً تربيته، وتارةً زمانه، وتارةً قومه، والحقيقة بعيدة عن كلِّ ذلك، وما الحقيقة غير أنّه خُلق حرّاً فأُسر.

أجمع الأخلاقيون على أنَّ المتلبِّس بشائبةٍ من أصول القبائح الخلقية لا يمكنه أن يقطع بسلامة غيره منها، وهذا معنى: (إذا ساءت فِعال المرء ساءت ظنونه). فالمرائي –مثلاً– ليس من شأنه أن يظنَّ البراءة في غيره من شائبة الرياء، إلاّ إذا بَعُدَ تشابه النشأة بينهما بُعداً كبيراً، كأن تكون بينهما مغايرة في الجنس أو الدّين أو تفاوت مهمٌّ في المنزلة كصعلوك وأمير كبير. ومثال ذلك الشرقيّ الخائن، يأمن الإفرنجي في معاملته، ويثق بوزنه وحسبانه، ولا يأمن ويثق بابن جلدته. وكذلك الإفرنجي الخائن قد يأمن الشرقي، ولا يأمن مطلقاً ابن جنسه. وهذا الحكم صادق على عكس القضية أيضاً، أي أنَّ الأمين يظنُّ الناس أمناء، خصوصاً أشباهه في النشأة، وهذا معنى (الكريم يُخدَع)، وكم يذهل الأمين في نفسه عن اتِّباع حكمة الحزم في إساءة الظنِّ في مواقعه اللازمة.

إذا علمنا أنَّ من طبيعة الاستبداد ألفة الناس بعض الأخلاق الرديئة، وأنَّ منها ما يُضعف الثّقة بالنفس، علمنا سبب قلة أهل العمل وأهل العزائم في السّراء، وعلمنا أيضاً حكمة فقد الأُسراء ثقتهم بعضهم ببعض. فينتج من ذلك أنَّ الأُسراء محرومون –طبعاً– من ثمرة الاشتراك في أعمال الحياة،يعيشون مساكين بائسين متواكلين متخاذلين متقاعسين متفاشلين، والعاقل الحكيم لا يلومهم، بل يشفق عليهم، ويلتمس لهم مخرجاً. ويتبع أثر أحكم الحكماء القائل: «ربِّ ارحم قومي، فإنهم لا يعلمون»، «اللهم اهدِ قومي، فإنهم لا يعلمون».

وهنا أستوقف المطالع وأستلفته إلى التأمّل في ما هي ثمرة الاشتراك التي يحرمها الأسراء، فأذكره بأنَّ الاشتراك هو أعظم سرٍّ في الكائنات، به

قيام كلِّ شيء ما عدا **الله** وحده. به قيام الأجرام السماوية، به قيام كلِّ حياة، به قيام المواليد، به قيام الأجناس والأنواع، به قيام الأمم والقبائل، به قيام العائلات، به تعاون الأعضاء. نعم، الاشتراك فيه سرٌّ تضاعف القوة بنسبة ناموس التربيع، فيه سرُّ الاستمرار على الأعمال التي لا تفي بها أعمار الأفراد. نعم، الاشتراك هو السرُّ كلُّ السرّ في نجاح الأمم المتمدنة. به أكملوا ناموس حياتهم القومية، به ضبطوا نظام حكوماتهم، به قاموا بعظائم الأمور، به نالوا كل ما يغبطهم عليه أُسراء الاستبداد الذين منهم العارفون بقدر الاشتراك ويتشوَّقون إليه، ولكن، كلٌّ منهم يُبطن لغبن شركائه باتِّكاله عليهم عملاً، واستبداده عليهم رأياً، حتى صار من أمثالهم قولهم: (ما من متَّفقين إلا وأحدهما مغلوبٌ للآخر).

ورُبَّ قائلٍ يقول إنَّ سرَّ الاشتراك ليس بالأمر الخفيّ، وطالما كتب اليابانيون والبوير، فما السبب؟ فأجيبه بأنَّ الكُتَّاب كتبوا وأكثروا وأحسنوا فيما فصّلوا وصوّروا، ولكنْ، قاتل **الله** الاستبداد وشؤمه، جعل الكتّاب يحصرون أقوالهم في الدعوة إلى الاشتراك، وما بمعناه من التعاون والاتحاد والتحابب والاتِّفاق، ومنعهم من التعرُّض لذكر أسباب التفرّق والانحلال كليّاً، أو اضطرهم إلى الاقتصار على بيان الأسباب الأخيرة فقط. فمن قائلٍ مثلاً: الشرق مريضٌ وسببه الجهل، ومن قائلٍ: الجهل بلاء وسببه قلّة المدارس، ومن قائلٍ: قلّة المدارس عارٌ وسببه عدم التعاون على إنشائها من قبل الأفراد أو من قبل ذوي الشأن.

وهذا أعمق ما يخطُّه قلم الكاتب الشرقي كأنّه وصل إلى السبب المانع الطبيعي أو الاختياري. والحقيقة، أنَّ هناك سلسلة أسباب أخرى حلقتها الأولى الاستبداد.

وكاتب آخر يقول: الشرق مريض وسببه فقد التمسّك بالدين، ثمَّ يقف، مع أنَّه لو تتبَّع الأسباب لبلغ إلى الحكم بأنَّ التهاون في الدين أولاً وآخراً ناشئ من الاستبداد. وآخر يقول: إنَّ السبب فساد الأخلاق، وغيره يرى أنّه فقد التربية، وسواء ظنَّ أنَّه الكسل، والحقيقة أنَّ المرجع الأول في الكلّ هو الاستبداد، الذي يمنع حتى أولئك الباحثين عن التصريح باسمه المهيب.

وقد اتَّفق الحكماء الذين أكرمهم **الله** تعالى بوظيفة الأخذ بيد الأمم في

بحثهم عن المهلكات والمنجيات، على أنَّ فساد الأخلاق يُخرج الأمم عن أن تكون قابلة للخطاب، وأنَّ معاناة إصلاح الأخلاق من أصعب الأمور وأحوجها إلى الحكمة البالغة والعزم القوي، وذكروا أنَّ فساد الأخلاق يعمُّ المستبدَّ وأعوانه وعماله، ثمَّ يدخل بالعدوى إلى كلّ البيوت، ولا سيما بيوت الطبقات العليا التي تتمثَّل بها السفلى. وهكذا يغشو الفساد، وتمسي الأمة يبكيها المحبُّ ويشمت بها العدو، وتبيت وداؤها عياء يتعاصى على الدواء.

وقد سلك الأنبياء عليهم السلام، في إنقاذ الأمم من فساد الأخلاق، مسلك الابتداء أولاً بفكِّ العقول من تعظيم غير الله والإذعان لسواه. وذلك بتقوية حسن الإيمان المفطور عليه وجدان كلُّ إنسان، ثمَّ جهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته، أي حريته في أفكاره، واختياره في أعماله، وبذلك هدموا حصون الاستبداد وسدّوا منابع الفساد.

ثمَّ بعد إطلاق زمام العقول، صاروا ينظرون إلى الإنسان بأنَّه مكلَّف بقانون الإنسانية، ومطالب بحسن الأخلاق، فيعلمونه ذلك بأساليب التعليم المقنع وبثّ التربية التهذيبية.

والحكماء السياسيون الأقدمون اتَّبعوا الأنبياء- عليهم السلام- في سلوك هذا الطريق وهذا الترتيب، أي بالابتداء من نقطة دينية فطرية تؤدي إلى تحرير الضمائر، ثمَّ باتِّباع طريق التربية والتهذيب دون فتورٍ ولا انقطاع.

أما المتأخرون من قادة العقول في الغرب، فمنهم فئةٌ سلكوا طريقة الخروج بأممهم من حظيرة الدين وآدابه النفسية، إلى فضاء الإطلاق وتربية الطبيعة، زاعمين أنَّ الفطرة في الإنسان أهدى سبيلاً، وحاجته إلى النظام تغنيه عن إعانة الدين، التي هي كالمخدرات سموم تعطِّل الحسَّ بالهموم، ثمّ تذهب بالحياة، فيكون ضررها أكبر من نفعها.

وقد ساعدهم على سلوك هذا المسلك، أنَّهم وجدوا أممهم قد فشا فيها نور العلم، ذلك العلم الذي كان منحصراً في خدمة الدين عند المصريين والآشوريين، ومحتَكَراً في أبناء الأشراف عند الغرناطيين والرومان، ومخصصاً في أعداد من الشّبان المنتخبين عند الهنود واليونانيين، حتى جاء العرب بعد الإسلام، وأطلقوا حرية العلم، وأباحوا تناوله لكلِّ متعلم، فانتقل إلى أوروبا حراً على رغم رجال الدين، فتنوَّرت به عقول الأمم على درجات،

وفي نسبتها ترقَّت الأمم في النعيم، وانتشرت وتخالطت، وصار المتأخِّر منها يغبط المتقدِّم ويتنغَّص من حالته، ويتطلَّب اللحاق، ويبحث عن وسائله. فنشأ من ذلك حركة قوية في الأفكار، وحركة معرفة الخير والغيرة على نواله، حركة معرفة الشرّ والأَنَفَة من الصبر عليه، حركة السير إلى الأمام رغم كلِّ معارض. اغتنم زعماء الحرية في الغرب قوة هذه الحركة وأضافوا إليها قوات أدبية شتّى، كاستبدالهم ثقالة وقار الدين بزهوة عروس الحرية، حتى إنَّهم لم يبالوا بتمثيل الحرية بحسناء خليعة تختلب النفوس. وكاستبدالهم رابطة الاشتراك في الطاعة للمستبدين برابطة الاشتراك في الشؤون العمومية، ذلك الاشتراك الذي يتولّد منه حبُّ الوطن. وهكذا جعلوا قوة حركة الأفكار تياراً سلّطوه على رؤوس الرؤوس من أهل السياسة والدين. ثمَّ إنَّ هؤلاء الزعماء استباحوا القساوة أيضاً، فأخذوا من مهجورات دينهم قاعدة (الغاية تبرر الواسطة)، كجواز السرقة إذا كانت الغاية من صرف المال في سبيل الخير، وقاعدة (تثقيل الذمة يبيح الفعل القبيح) كشهادة الزور على ذمّة الكاهن التي يتحمَّل عنها خطيئتها، ودفعوا الناس بهما إلى ارتكاب الجرائم الفظيعة التي تقشعرُّ منها الإنسانية، التي لا يستبيحها الحكيم الشرقي لما بين أبناء الغرب وأبناء الشرق من التباين في الغرائز والأخلاق.

الغربي: ماديُّ الحياة، قويُّ النفس، شديد المعاملة، حريصٌ على الانتقام، كأنَّه لم يبقَ عنده شيء من المبادئ العالية والعواطف الشريفة التي نقلتها له مسيحية الشرق. فالجرماني مثلاً: جاف الطبع، يرى أنَّ العضو الضعيف من البشر يستحق الموت، ويرى كلَّ فضيلة في القوة، وكلَّ القوة في المال، فهو يحبُّ العلم، ولكن، لأجل المال، ويحبُّ المجد، ولكن لأجل المال. وهذا اللاتيني مطبوع على العجب والطيش، يرى العقل في الإطلاق، والحياة في خلع الحياء، والشّرف في التّرف، والكياسة في الكسب، والعزّ في الغلبة، واللذَّة في المائدة والفراش.

أما أهل الشرق فهم أدبيون، ويغلب عليهم ضعف القلب وسلطان الحبِّ، والإصغاء للوجدان، والميل للرّحمة ولو في غير موقعها، واللُّطف ولو مع الخصم. ويرون العزَّ في الفتوة والمروءة، والغنى في القناعة والفضيلة، والراحة في الأنس والسّكينة، واللذة في الكرم والتحبب، وهم يغضبون، ولكن،

للدين فقط، ويغارون، ولكن، على العِرْض فقط.

ليس من شأن الشرقي أن يسير مع الغربي في طريقٍ واحدة، فلا تطاوعه طباعه على استباحة ما يستحسنه الغربي، وإن تكلَّفَ تقليده في أمر فلا يُحسن التقليد، وإن أحسنه فلا يثبت، وإن ثبت فلا يعرف استثماره، حتى لو سقطت الثمرة في كفِّه تمنّى لو قفزت على فمه!.. فالشرقي مثلاً يهتمُّ في شأن ظالمه إلى أن يزول عنه ظلمه، ثمَّ لا يفكر فيمن يخلفه ولا يراقبه، فيقع في الظلم ثانيةً، فيعيد الكرّة ويعود الظلم إلى ما لا نهاية. وكأولئك الباطنة في الإسلام: فتكوا بمئات أمراء على غير طائل، كأنَّهم لم يسمعوا بالحكمة النبوية: (لا يُلدَغ المرء من جُحرٍ مرتين)، ولا بالحكمة القرآنية (إنَّ **الله** يحبُّ المتَّقين). أما الغربي إذا أخذ على يد ظالمه فلا يفلته حتى يشلَّها، بل حتى يقطعها ويكوي مقطعها.

وهكذا بين الشرقيين والغربيين فروق كثيرة، قد يفضل في الإفراديات الشرقي على الغربي، وفي الاجتماعيات يفضل الغربي على الشرقي مطلقاً. مثال ذلك: الغربيون يستحلفون أميرهم على الصداقة في خدمته لهم والتزام القانون. والسلطان الشرقي يستحلف الرعية على الانقياد والطاعة! الغربيون يَمنّون على ملوكهم بما يرتزقون من فضلاتهم، والأمراء الشرقيون يتكرَّمون على من شاؤوا بإجراء أموالهم عليهم صدقات! الغربي يعتبر نفسه مالكاً لجزءٍ مشاع من وطنه، والشرقيّ يعتبر نفسه وأولاده وما في يديه ملكاً لأميره! الغربي له على أميره حقوق، وليس عليه حقوق، والشرقي عليه لأميره حقوق وليس له حقوق! الغربيون يضعون قانوناً لأميرهم يسري عليه، والشرقيون يسيرون على قانون مشيئة أمرائهم! الغربيون قضاؤهم وقدرهم من **الله**، والشرقيون قضاؤهم وقدرهم ما يصدر من بين شفتي المستعبدين! الشرقي سريع التصديق، والغربي ينفي ولا يثبت حتى يرى ويلمس. الشرقي أكثر ما يغار على الفروج كأنَّ شرفه كلّه مستودَعٌ فيها، والغربي أكثر ما يغار على حريته واستقلاله! الشرقي حريصٌ على الدين والرياء فيه، والغربي حريصٌ على القوة والعزّ والمزيد فيهما! والخلاصة: أنَّ الشرقي ابن الماضي والخيال، والغربي ابن المستقبل والجد!...

الحكماء المتأخرون الغربيون ساعدتهم ظروف الزمان والمكان،

وخصوصية الأحوال، لاختصار الطريق فسلكوه، واستباحوا ما استباحوا، حتى إنَّهم استباحوا في التمهيد السياسي تشجيع أعوان المستبدَّ على تشديد وطأة الظلم والاعتساف بقصد تعميم الحقد عليه، وبمثل هذه التدابير القاسية نالوا المراد أو بعضه، من تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق وجعل الإنسان إنساناً.

وقد سبق هؤلاء الغُلاة فئة اتَّبعت أثر النبيين، ولم تحفل بطول الطريق وتعبه، فنجحت ورسخت، وأعني بتلك الفئة أولئك الحكماء الذين لم يأتوا بدينٍ جديد، ولا تمسّكوا بمعاداة كلِّ دين، كمؤسسي جمهورية الفرنسيس، بل رتقوا فُتوق الدّهر في دينهم بما نقَّحوا، وهذَّبوا، وسهَّلوا، وقرَّبوا، حتى جدَّدوه، وجعلوه صالحاً لتجديد خليق أخلاق الأمة.

وما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء. فيجددون النّظر في الدّين، نظر من لا يحفل بغير الحقِّ الصريح، نظر من لا يضيع النتائج بتشويش المقدمات، نظر من يقصد إظهار الحقيقة لا إظهار الفصاحة، نظر من يريد وجه ربِّه لا استمالة الناس إليه، وبذلك يعيدون النواقص المعطَّلة في الدين، ويهذِّبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادةً على كلِّ دينٍ يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البريء من حيث تمليك الإرادة ورفع البلادة من كل ما يشين، المخفِّف شقاء الاستبداد والاستعباد، المبصِّر بطرائق التعليم والتعلّم الصحيحين، المهيّئ قيام التربية الحسنة واستقرار الأخلاق المنتظمة مما به يصير الإنسان إنساناً، وبه لا بالكفر يعيش الناس إخواناً.

والشرقيون ما داموا على حاضر حالهم بعيدين عن المجد والعزم، مرتاحين للهو والهزل تسكيناً لآلام إسارة النفس، وإخلاداً إلى الخمول والتسفُّل، طلباً لراحة الفكر المضغوط عليه من كلِّ جانب، يتألمون من تذكيرهم بالحقائق، ومطالبتهم بالوظائف، ينتظرون زوال العناد بالتواكل، أو مجرد التمنّي والدعاء. أو يتربصون صدفة مثل التي نالتها بعض الأمم، فليتوقّعوا إذن أن يفقدوا الدين كلياً، فيمسوا – وما مساؤهم ببعيد– دهريين، لا يدرون أي الحياتين أشقى، فلينظروا ما حاق بالآشوريين والفينيقيين

وغيرهم من الأمم المنقرضة المندمجة في غيرها خدماً وخَوَلاً.

والأمر الغريب، أنَّ كلَّ الأمم المنحطّة من جميع الأديان تحصر بلية انحطاطها السياسي في تهاونها بأمور دينها، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية إلا بالتمسُّك بعروة الدين تمسكاً مكيناً، ويريدون بالدين العبادة، ولنِعم الاعتقاد لو كان يفيد شيئاً، لكنه لا يفيد أبداً، لأنه قولٌ لا يمكن أن يكون وراءه فعل، وذلك أنَّ الدين بذرٌ جيد لا شبهة فيه، فإذا صادف مغرساً طيباً نبت ونما، وإن صادف أرضاً قاحلة مات وفات، أو أرضاً مغراقاً هاف الاستبداد بصرها وبصيرتها، وأفسد أخلاقها ودينها، حتى صارت لا تعرف للدين معنى غير العبادة والنسك اللذين زيادتهما على حدِّهما المشروع أضرُّ على الأمة من نقصهما كما هو مشاهد في المتنسكين.

نعم! الدين يفيد الترقّي الاجتماعي إذا صادف أخلاقاً فطرية لم تفسد، فينهض بها كما نهضت الإسلامية بالعرب، تلك النهضة التي نتطلبها منذ ألف عام عبثاً.

وقد علَّمنا هذا الدهر الطويل -مع الأسف- أنَّ أكثر الناس لا يحفلون بالدين إلا إذا وافق أغراضهم، أو لهواً ورياءً، وعلمنا أنَّ الناس عبيد منافعهم وعبيد الزمان، وأنَّ العقل لا يفيد العزم عندهم، إنما العزم عندهم يتولّد من الضرورة أو يحصل بالسائق المجبر. ولا يستحي الناس من أن يُلزموا أنفسهم باليمين أو النذر. بناءً عليه، ما أجدر بالأمم المنحطّة أن تلتمس دواءها من طريق إحياء العلم وإحياء الهمة مع الاستعانة بالدين والاستفادة منه بمثل: (إنَّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)، لا أن يتَّكِلوا على أنَّ الصلاة تمنع الناس عنهما بطبعها.

الاستبداد والتربية

خلق اللهُ في الإنسان استعداداً للصلاح واستعداداً للفساد، فأبواه يصلحانه، وأبواه يفسدانه، أي إنَّ التربية تربو باستعداده جسماً ونفساً وعقلاً، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشرّ. وقد سبق أنَّ الاستبداد المشؤوم يؤثِّر على الأجسام فيورثها الأسقام، ويسطو على النفوس، فيفسد الأخلاق، ويضغط على العقول فيمنع نماءها بالعلم. بناءً عليه، تكون التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكلُّ ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته، وهل يتمُّ بناءٌ وراءه هاد؟

الإنسان لا حدَّ لغايتيه رقيّاً وانحطاطاً. وهذا الإنسان الذي حارت العقول فيه، الذي تحمَّل أمانة تربية النَّفس، وقد أبتها العوالم، فأتمَّ خالقه استعداده، ثمَّ أوكله لخيرته، فهو إن يشأ الكمال يبلغ فيه إلى ما فوق مرتبة الملائكة، وإن شاء تلبَّس بالرَّذائل حتى أحطّ من الشياطين، على أنَّ الإنسان أقرب للشرِّ منه للخير. وكفى أنَّ الله ما ذكر الإنسان في القرآن، إلا وقرن اسمه بوصفٍ قبيح كظلوم وغرور وكفّار وجبّار وجهول وأثيم. ما ذكر الله تعالى الإنسانَ في القرآن إلا وهجاه، فقال: (قُتِل الإنسانُ ما أكفره)، (إنَّ الإنسان لكفورٌ)، (إنَّ الإنسان لفي خُسر)، (إنَّ الإنسان ليطغى)، (وكان الإنسان عَجولاً)، (خُلِق

الإنسان من عَجَلٍ). ما وُجِد من مخلوقات **الله** من نازع **الله في عظمته**، والمستبدّون من الإنسان ينازعونه فيها، والمتناهون في الرّذالة قد يقبحون عبثاً لغير حاجة في النَّفس حتى وقد يتعمدون الإساءة لأنفسهم.

الإنسان في نشأته كالغصن الرَّطب، فهو مستقيمٌ لدِنٌ بطبعه، ولكنّها أهواء التربية تميل به إلى يمين الخير أو شمال الشرّ، فإذا شبَّ يبس وبقي على أمياله ما دام حياً، بل تبقى روحه إلى أبد الآبدين في نعيم السرور بإيفائه حقَّ وظيفة الحياة أو في جحيم الندم على تفريطه. وربما كان لا غرابة في تشبيه الإنسان بعد الموت بالمرء الفرح الفخور إذا نام ولذَّت له الأحلام، أو بالمجرم الجاني إذا نام فغشيته قوارص الوجدان بهواجس كلُّها ملام وآلام.

التربية ملكةٌ تحصل بالتعليم والتمرين والقدوة والاقتباس، فأهمُّ أصولها وجود المرابين، وأهمُّ فروعها وجود الدين. وجعلت الدين فرعاً لا أصلاً، لأنَّ الدين علمٌ لا يفيد العمل إذا لم يكن مقروناً بالتمرين. وهذا هو سبب اختلاف الأخلاف من علماء الدين عند الإسلام عن أمثالهم من البراهمة والنصارى، وهو سبب إقبال المسلمين في القرن الخامس، وفيما بعده، على قبول أصول الطرائق التي كانت لبّاً محضاً لما كانت تعليماً وتمريناً، أي تربية للمريدين، ثمَّ خالطها القشر، ثمَّ صارت قشراً محضاً، ثمَّ صار أكثرها لهواً أو كفراً.

ملكة التربية بعد حصولها إنْ كانت شراً تضافرت مع النّفس ووليها الشيطان الخنّاس فرسخت، وإن كانت خيراً تبقى مقلقلة كالسفينة في بحر الأهواء، لا يرسو بها إلا فرعها الديني في السرِّ والعلانية، أو الوازع السياسي عند يقين العقاب.

والاستبداد ريحٌ صرصر فيه إعصار يجهل الإنسان كلّ ساعة شأنه، وهو مُفسِدٌ للدين في أهمِّ قسميه، أي الأخلاق، أما العبادات منه فلا يمسّها لأنها تلائمه أكثر. ولهذا تبقى الأديان في الأمم المأسورة عبارة عن عبادات مجرّدة صارت عادات، فلا تفيد في تطهير النفوس شيئاً، ولا تنهى عن فحشاء ولا منكر لفقد الإخلاص فيها تبعاً لفقده في النفوس، التي ألفت أن تتلجأ وتتلوّى بين يدي سطوة الاستبداد في زوايا الكذب والرّياء والخداع والنفاق، ولهذا لا يُستغرب في الأسير الأليف تلك الحال، أي الرّياء، أن يستعمله أيضاً مع ربِّه، ومع أبيه وأمِّه ومع قومه وجنسه، حتى ومع نفسه.

التربية تربية الجسم وحده إلى سنتين، هي وظيفة الأم أو الحاضنة، ثمَّ تُضاف إليها تربية النفس إلى السابعة، وهي وظيفة الأبوين والعائلة معاً، ثمّ تُضاف إليها تربية العقل إلى البلوغ، وهي وظيفة المعلِّمين والمدارس، ثمَّ تأتي تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى الزواج، وهي وظيفة الصُّدفة، ثمَّ تأتي تربية المقارنة، وهي وظيفة الزوجين إلى الموت أو الفراق.

ولا بدَّ أن تصحب التربية من بعد البلوغ، تربية الظروف المحيطة، وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون أو سير السياسي، وتربية الإنسان نفسه.

الحكومات المنتظمة هي التي تتولّى ملاحظة تسهيل تربية الأمة من حين تكون في ظهور الآباء، وذلك بأن تسنّ قوانين النكاح، ثم تعتني بوجود القابلات والملقّحين والأطباء، ثمَّ تفتح بيوت الأيتام اللقطاء، ثم تعدُّ المكاتب والمدارس للتعليم من الابتدائي الجبري إلى أعلى المراتب، ثمَّ تسهِّل الاجتماعات، وتمهِّد المسارح، وتحمي المنتديات، وتجمع المكتبات والآثار، وتقيم النُّصب المذكرات، وتضع القوانين المحافظة على الآداب والحقوق، وتسهر على حفظ العادات القومية، وإنماء الإحساسات الملية، وتقوّي الآمال، وتيسِّر الأعمال، وتؤمِّن العاجزين فعلاً عن الكسب من الموت جوعاً، وتدفع سليمي الأجسام إلى الكسب ولو في أقصى الأرض، وتحمي الفضل وتقدِّر الفضيلة. وهكذا تلاحظ كلَّ شؤون المرء، ولكن، من بعيد، كي لا تخلّ بحريته واستقلاله الشخصي، فلا تقرب منه إلا إذا جنى جرماً لتعاقبه، أو مات لتواريه.

وهكذا، الأمة تحرص على أن يعيش ابنها راضياً بنصيبه من حياته لا يفتكر قطّ كيف تكون بعده حالة صبية ضعاف يتركهم وراءه، بل يموت مطمئناً راضياً مرضياً آخر دعائه: فلتحي الأمة، فلتحي الهمة.

أما المعيشة الفوضى في الإدارات المستبدّة فهي غنية عن التربية، لأنها محضُ نماء يشبه الأشجار الطبيعية في الغابات والحراش، يسطو عليها الحرق والغرق. وتحطِّمها العواصف والأيدي القواصف، ويتصرَّف في فسائلها وفروعها الفأس الأعمى، فتعيش ما شاءت رحمة الحطّابين أن تعيش، والخيار للصُّدفة تعوج أو تستقيم، تثمر أو تعقم.

يعيش الإنسان في ظلِّ العدالة والحرية نشيطاً على العمل بياض نهاره،

وعلى الفكر سواد ليله، إن طعم تلذَّذ، وإن تلهّى تروَّح وتريّض، لأنّه هكذا رأى أبويه وأقرباءه، وهكذا يرى قومه الذين يعيش بينهم. يراهم رجالاً ونساءً، أغنياء وفقراء، ملوكاً وصعاليك، كلُّهم دائبين على الأعمال، يفتخر منهم كاسب الدينار بكدِّه وجدّه، على مالك المليار إرثاً عن أبيه وجدِّه. نعم، يعيش العامل ناعم البال يسرُّه النجاح ولا تقبضه الخيبة، إنّما ينتقل من عملٍ إلى غيره، ومن فكرٍ إلى آخر، فيكون متلذذاً بآماله إنْ لم يسارعه السّعد في أعماله، وكيفما كان يبلغ العذر عن نفسه والناس بمجرد إيفائه وظيفة الحياة، أي العمل. ويكون فرحاً فخوراً نجح أو لم ينجح، لأنَّه بريء من عار العجز والبطالة.

أما أسير الاستبداد، فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد، حائراً لا يدري كيف يميت ساعاته وأوقاته ويدرج أيامه وأعوامه، كأنَّه حريصٌ على بلوغ أجله ليستتر تحت التراب. ويخطئ، والله من يظنُّ أنَّ أكثر الأسراء لا سيما منهم الفقراء لا يشعرون بآلام الأسر. مستدلاً بأنهم لو كانوا يشعرون لبادروا إلى إزالته، والحقيقة في ذلك أنهم يشعرون بأكثر الآلام ولكنهم لا يدركون ما هو سببها، ومن أين جاءتهم؟ فيرى أحدهم نفسه منقبضاً عن العمل، لأنه غير أمين على اختصاصه بالثمرة. وربما ظنَّ السّلب حقاً طبيعياً للأقوياء فيتمنّى أنْ لو كان منهم. ثمَّ يعمل تارةً، ولكن، دون نشاط ولا إتقان، فيفشل ضرورةً، ولا يدري أيضاً ما السبب، فيغضب على ما يسمّيه سعداً أو حظاً أو طالعاً أو قدراً. والمسكين من أين له أن يعرف أنَّ النشاط والإتقان لا يتأتيان إلا مع لذة انتظار نجاح العمل، تلك اللذة التي قدَّر الحكماء أنَّها اللذة الكبرى، لاستمرار زمانها من حين العزم إلى تمام العمل، والأسير لا اطمئنان فيه على الاستمرار، ولا تشجيع له على الصبر والجلد.

الأسير المعذَّب المنتسب إلى دين يسلّي نفسه بالسعادة الأخروية، فيعدها بجنان ذات أفنان ونعيم مقيم أعدَّه له الرحمن، ويبعد عن فكره أنَّ الدنيا عنوان الآخرة، وأنَّ ربما كان خاسراً الصفقتين، بل ذلك هو الكائن غالباً. ولبسطاء الإسلام مسليات أظنُّها خاصّة بهم يعطفون مصائبهم عليها، وهي نحو قولهم: الدنيا سجن المؤمن، المؤمن مصاب، إذا أحبَّ **الله** عبداً ابتلاه، هذا شأن آخر الزمان، حسب المرء لقيماتٍ يقمن صلبه. ويتناسون حديث: (إنَّ **الله**

يكره العبد البطّال)، والحديث المفيد معنى (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسةً فليغرسها)، ويتغافلون عن النص القاطع المؤجّل قيام الساعة إلى ما بعد استكمال الأرض زخرفتها وزينتها. وأين ذلك بعد؟

وكلُّ هذه المسميات المثبطات تهون عند ذلك السمّ القاتل، الذي يحوّل الأذهان عن التماس معرفة سبب الشقاء، فيرفع المسؤولية عن المستبدّين، ويلقيها على عاتق القضاء والقدر، بل على عاتق الأُسراء المساكين أنفسهم. وأعني بهذا السمّ، فهم العوام، وبله الخواص، لما ورد في التوراة من نحو: (اخضعوا للسلطان ولا سلطة إلا من **الله**)، و(الحاكم لا يتقلّد السيف جزافاً، إنه مقام للانتقام من أهل الشر)، وقد صاغ وعّاظ المسلمين ومحدِّثوهم من ذلك قولهم: (السلطان ظلُّ **الله** في الأرض)، و(الظالم سيف **الله** ينتقم به، ثمَّ ينتقم منه)، و(الملوك ملهمون). هذا وكلُّ ما ورد في هذا المعنى إنْ صحَّ فهو مقيّد بالعدالة أو محتمل للتأويل بما يعقل، وبما ينطبق على حكم الآية الكريمة التي فيها فصل الخطاب، وهي: (ألا لعنة **الله** على الظالمين)، وآية (فلا عدوان إلا على الظالمين).

التربية علمٌ وعمل. وليس من شأن الأمم المملوكة شؤونها، أنْ يوجد فيها من يعلم التربية ولا من يعلمها. حتى إنَّ الباحث لا يرى عند الأسراء علماً في التربية مدفوناً في الكتب فضلاً عن الأذهان. أمّا العمل، فكيف يُتصوَّر وجوده بلا سبق عزم، وهو بلا سبق يقين، وهو بلا سبق علم. وقد ورد في الأثر (النيّة سابقة العمل). وورد في الحديث: (إنّما الأعمال بالنيّات). بناءً عليه، ما أبعد الناس المغصوبة إرادتهم، المغلولة أيديهم، عن توجيه الفكر إلى مقصد مفيد كالتربية، أو توجيه الجسم إلى عملٍ نافع كتمرين الوجه على الحياء والقلب على الشفقة.

نعم، ما أبعد الأسراء عن الاستعداد لقبول التربية، وهي قَصْر النظر على المحاسن والعِبَر، وقَصْر السمع على الفوائد والحِكَم، وتعويد اللسان على قول الخير، وتعويد اليد على الإتقان، وتكبير النفس عن السفاسف، وتكبير الوجدان عن نصرة الباطل، ورعاية الترتيب في الشؤون، ورعاية التوفير في الوقت والمال. والاندفاع بالكلّية لحفظ الشرف، لحفظ الحقوق، ولحماية الدين، لحماية الناموس، ولحبِّ الوطن، لحبِّ العائلة، ولإعانة العلم، لإعانة

الضعيف، ولاحتقار الظالمين، لاحتقار الحياة... على غير ذلك مما لا ينبت إلا في أرض العدل، تحت سماء الحرية، في رياض التربيتين: العائلية والقومية.

الاستبداد يُضطرُّ النّاس إلى استباحة الكذب والتحيُّل والخداع والنِّفاق والتذلل، وإلى مراغمة الحِسِّ وإماتة النفس ونبذ الجدّ وترك العمل... إلى آخره. وينتج من ذلك أنَّ الاستبداد المشؤوم هو يتولى بطبعه تربية الناس على هذه الخصال الملعونة. بناءً عليه، يرى الآباء أنَّ تعبهم في تربية الأبناء التربية الأولى على غير ذلك لا بدَّ أنْ يذهب عبثاً تحت أرجل تربية الاستبداد، كما ذهبت قبلها تربية آبائهم لهم، أو تربية غيرهم لأبنائهم سدىً.

ثمَّ إنَّ عبيد السلطان التي لا حدود لها هم غير مالكين أنفسهم، ولا هم آمنون على أنَّهم يربّون أولادهم لهم. بل هم يربّون أنعاماً للمستبدّين، وأعواناً لهم عليهم.

وفي الحقيقة، إنَّ الأولاد في عهد الاستبداد، هم سلاسل من حديد يرتبط بها الآباء على أوتاد الظلم والهوان والخوف التضييق. فالتوالد من حيث هو زمن الاستبداد حمق، والاعتناء بالتربية حمقٌ مضاعف! وقد قال الشاعر:

إنْ دام هذا ولم تحدث له غِيَرٌ   لم يُبكَ ميتٌ ولم يُفرَح بمولودِ

وغالب الأُسراء لا يدفعهم للزواج قصد التوالد، إنما يدفعهم إليه الجهل المظلم، وأنَّهم حتى الأغنياء منهم محرومون من كلِّ الملذّات الحقيقية: كلذّة العلم وتعليمه، ولذّة المجد والحماية، ولذّة الإيثار والبذل، ولذّة إحراز مقام في القلوب، ولذّة نفوذ الرأي الصائب، ولذّة كِبَر النفس عند السفاسف، إلى غير ذلك من الملذّات الروحية.

أما ملذّات هؤلاء التعساء فهي مقصورة على لذتين اثنتين، الأولى منها لذة الأكل، وهي جعلهم بطونهم مقابر للحيوانات إن تيسَّرت، وإلا فمزابل للنباتات، أو بجعلهم أجسامهم في الوجود كما قيل: أنابيب بين المطبخ و(الكنيف)، أو جعلها معامل لتجهيز الأخبثين. واللذّة الثانية هي الرّعشة باستفراغ الشهوة، كأن أجسامهم خلقت دمامل جرب على أديم الأرض، يطيب لها الحكّ ووظيفتها توليد الصديد ودفعه. وهذا الشره البهيمي في البِعال هو ما يعمي الأسراء ويرميهم بالزواج والتوالد.

العِرض -زمن الاستبداد- كسائر الحقوق غير مصون، بل هو معرَّض لهتك الفُسّاق من المستبدين والأشرار من أعوانهم، فإنهم، كما أخبر القرآن عن الفراعنة، يأسرون الأولاد ويستحيون النساء، خصوصاً في الحواضر الصغيرة والقرى المستضعف أهلها. ومن الأمور المشاهدة أنَّ الأمم التي تقع تحت أسر أمةٍ تغايرها في السيماء، لا يمضي عليها أجيال إلا وتغشو فيها سيماء الآسرين: كسواد العيون في الإسبانيول، وبياض البشرة في الأفريقيين. وعدم الاطمئنان على العِرض يُضعف الحبّ الذي لا يتمُّ إلا بالاختصاص، ويُضعف لصقة الأولاد بأزواج أمهاتهم، فتضعف الغَيرة على تحمّل مشاق التربية، تلك الغيرة التي لأجلها شرَّع الله النكاح، وحرَّم السِّفاح.

للسّعة والفقر أيضاً دخلٌ كبير في تسهيل التربية، وأين الأسراء من السّعة؟! كما أنَّ لانتظام المعيشة ولو مع الفقر علاقة قوية في التربية، ومعيشة الأُسراء أغنياء كانوا أو معدمين، كلُّها خللٌ في خلل، وضيقٌ في ضيق، وذلك يجعل الأسير هيّن النفس، وهذا أول دركات الانحطاط، يرى ذاته لا يستحقُّ المزيد في النعيم مطعماً ومشرباً وملبساً ومسكناً، وهذا ثاني الدركات ويرى استعداده قاصراً عن الترقّي في العلم، وهذا ثالثها، ويرى حياته على بساطتها لا تقوى إلا بمعاونة غيره له، وهذا رابعها، وهلمَّ جرّا!.

بناءً عليه، ما أبعد الأُسراء عن النشاط للتربية، ثمَّ لماذا يتحمَّلون مشاقَّ التربية، وهم إنْ نوَّروا أولادهم بالعلم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم، فيزيدونهم شقاءً، ويزيدونهم بلاءً؟ ولهذا لا غرو أن يختار الأسراء الذين فيهم بقية من الإدراك، ترك أولادهم هملاً تجرفهم البلاهة إلى حيث تشاء.

وإذا افتكرنا كيف ينشأ الأسير في البيت الفقير، وكيف يتربّى،نجد أنَّه يُلقَّح به، وفي الغالب أبواه متناكدان متشاكسان، ثمَّ إذا تحرَّك جنيناً حرَّك شراسة أمِّه فتشتمه، أو زاد آلام حياتها فتضربه، فإذا ما ضيَّقت عليه بطنها لإلفتها الانحناء خمولاً والتصرر صغاراً، والتقلُّص لضيق فراش الفقر، ومتى ولدته ضغطت عليه بالقماط اقتصاداً وجهلاً، فإذا تألَّم وبكى سدَّت فمه بثديها، أو قطعت نفسه خضّاً أو بدوار السرير، أو سقته مخدراً عجزاً عن نفقة الطبيب، فإذا ما فُطِم، يأتيه الغذاء الفاسد يضيق معدته، ويفسد مزاجه، فإذا كان قوي البنية طويل العمر وترعرع، يُمنع من رياضة اللعب لضيق البيت، فإذا سأل

واستفهم ماذا وما هذا؟ ليتعلّم، يُزجَر ويلكم لضيق خُلُق أبويه، وإن جالسهما ليألف المعاشرة، وينتفي عنه التوجّس يبعدانه كي لا يقف على أسرارهما، فيسترقها منه الجيران الخلطاء، فتنمى أعوان الظالمين وما أكثرهم، فإذا قويت رجلاه يُدفع به إلى خارج الباب، إلى مدرسة الألفة على القذارة، وتعلّم صيغ الشتائم والسباب، فإنْ عاش ونشأ وُضع في مكتب أو عند ذي صنعة، فيكون أكبر القصد ربطه عن السّراح والمراح. فإذا بلغ الشباب، ربطه أولياؤه على وتد الزواج كي لا يفرّ من مشاكلتهم في شقاء الحياة، ليجني هو على نسله كما جنى عليه أبواه، ثمَّ هو يتولى التضييق على نفسه بأطواق الجهل وقيود الخوف، ويتولى المستبدّون التضييق على عقله ولسانه وعمله وأمله.

وهكذا يعيش الأسير – في حين يكون نسمة– في ضيق وضغط، يهرول ما بين عتبة همٍّ ووادي غمٍّ، يودِّع سقماً ويستقبل سقماً إلى أن يفوز بنعمة الموت مضيعاً دنياه مع آخرته، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه.

وما أظلم من يؤاخذ الأسراء على عدم اعتنائهم بلوازم الحياة. فالنظافة مثلاً: لماذا يهتم بها الأسير؟ هل لأجل صحَّته وهو في مرضٍ مستمرّ؟ أم لأجل لذَّته وهو المتألم كيفما تقلَّب جسمه أو نظره؟ أم لأجل ذوق من يجالس أو يؤاكل، وهو من عفَّت نفسه صحبة الحياة؟

ولا يظننَّ المطالع أنَّ حالة أغنياء الأسراء هي أقلُّ شراً من هذا، كلا، بل هم أشقى وأقلّ عافيةً، وأقصر عمراً من هذا، إذا نقصتهم بعض المنغِّصات، تزيد فيهم مشاق التظاهر بالراحة والرفاه والعزّة والمنعة، تظاهراً إن صحَّ قليله فكثيره الكاذب حملٌ ثقيل على عواتقهم كالسكران يتصاحى فيُبتلى بالصداع، أو كالعاهرة البائسة تتضاحك لترضي الزاني.

حياة الأسير تشبه حياة النائم المزعوج بالأحلام، فهي حياة لا روح فيها، حياة وظيفتها تمثيل مندرسات الجسم فقط، ولا علاقة لها بحفظ المزايا البشرية، وبناءً على هذا، كان فاقد الحرية لا أنانية له لأنه ميتٌ بالنسبة لنفسه، حيٌّ بالنسبة لغيره، كأنَّه لا شيء في ذاته، إنَّما هو شيء بالإضافة. ومن كان وجوده في الوجود بهذه الصورة وهي الفناء في المستبدين، حقَّ له أن لا يشعر بوظيفة شخصية فضلاً عن وظيفة اجتماعية. ولولا أنْ ليس في الكون شيء غير تابع لنظام حتى الجماد، حتى فلتات الطبيعة والصُّدف التي

هي مسببات لأسباب نادرة، لحكمنا بأنَّ معيشة الأسراء هي محض فوضى، لا شبه فوضى.

على أنَّ التدقيق العميق، يفيدنا بأنَّ للأسراء قوانين غريبة في مقاومة الفناء يصعب ضبطها وتعريفها، إنما الأسير يرضعها مع لبن أمه، ويتربَى عليها، وقد يبدع فيها بسائق الحاجة، ويكون منهم الحاذق فيها علماً، الماهر في تطبيقها عملاً، هو الموفَّق في ميدان حرب الحياة مع الذل، كالهنود واليهود. والعاجز عنها، إمّا جاهل هذا القانون أو العاجز فطرةً عن اتِّباعه كالعرب مثلاً، فلا يخرج عن كونه كرة يلعب بها صبيان الاستبداد، تارةً يضربون بها الأرض وتارة الحيطان، وأما إذا كان عجزه كما يقال عن عرق هاشمي، أي عن شيءٍ من كرامة نفس أو قوة إحساس أو جسارة جنان، فيكون كالحجارة تتكسَّر ولا تلين.

قوانين حياة الأسير هي مقتضيات الشؤون المحيطة به، التي تضطره لأن يطبق إحساساته عليها، ويدبِّر نفسه على موجبها، وذلك نحو مقابلة التجبُّر عليه بالتذلل والتّصاغر، وتعديل الشدة عليه بالتلاين والمطاوعة، وإعطاء المطلوب منه بعد قليلٍ من التمنُّع، ولو أنَّ المطلوب هو ابنه لمجزرة الجندية أو ابنته لفراش شيخ شرير، والمطالبة في الحقوق بصفة استعطاف كأنَّه طالب صدقة، وكسب المعاش مع شكاية الحاجة، وحِفظ المال بإخفائه عن الأعين، والتعامي عن زلاّت المستبدين، والتصامم عن سماع ما يُهان به، والتظاهر بفقد الحسّ أو تعطيله بالمخدرات القوية كالأفيون والحشيش، وتعطيل العقل بالتّباله وستر العلم بالتجاهل، والارتداء بالتدين والرياء، وتعويد اللسان على الزّلاقة في عبائر التصاغر والتملّق، وعزو كلّ خير إلى فضل المستبدين حتى إذا كان الخير طبيعياً نحو مطر السماء، فعزوه إلى يُمن الحكام أو دعاء الكهنة. ويسند كلَّ شرٍّ، ولو من نوع التسلُّط على الأعراض، على الاستحقاق من جانب **الله**. إلى غير ذلك من أحكام ذلك القانون، الذي رؤوس مسائله فقط تملّ القارئ فضلاً عن تفصيلاتها.

إنَّ أخوف ما يخافه الأسير هو أن يظهر عليه أثر نعمة **الله** في الجسم أو المال، فتصيبه عين الجواسيس (وهذا أصل عقيدة إصابة العين)! أو أن يظهر له شأن في علمٍ أو جاهٍ أو نعمةٍ مهمة، فيسعى به حاسدوه إلى المستبدّ (وهذا

أصل شر الحسد الذي يُتعوَّذ منه)! وقد يتحيّل الأسير على حفظ ماله الذي لا يمكنه إخفاؤه كالزوجة الجميلة، أو الدابة الثمينة، أو الدار الكبيرة، فيحميها بإسناد الشؤم، (وهذا أصل التشاؤم بالأقدام والنواصي والأعتاب).

ومن غريب الأحوال أنَّ الأُسراء يبغضون المستبدَّ، ولا يقوون على استعمالهم معه البأس الطبيعي الموجود في الإنسان إذا غضب، فيصرفون بأسهم في وجهة أخرى ظلماً: فيُعادون من بينهم فئةً مستضعفةً، أو الغرباء، أو يظلمون نساءهم ونحو ذلك. ومَثَلُهم في ذلك مثل الكلاب الأهلية، إذا أريد منها الحراسة والشراسة، فأصحابها يربطونها نهاراً ويطلقونها ليلاً فتصير شرسة عقورة، وبهذا التعليل تعلَّل جسارة الأسراء أحياناً في محارباتهم، لا على أنها جسارة عن شجاعة. وأحياناً تكون جسارة الأسراء عن التناهي في الجبانة أمام المستبدِّ الذي يسوقهم إلى الموت، فيطيعونه انذعاراً كما تطيع الغنمة الذئب فتهرول بين يديه إلى حيث يأكلها.

وقد اتَّضح مما تقدَّم أنَّ التربية غير مقصودة، ولا مقدورة في ظلال الاستبداد إلا ما قد يكون بالتخويف من القوة القاهرة، وهذا النوع يستلزم انخلاع القلوب لا تزكية النفوس. وقد أجمع علماء الاجتماع والأخلاق والتربية على أنَّ الإقناع خير من الترغيب فضلاً عن الترهيب، وإنَّ التعليم مع الحرية بين المعلِّم والمتعلِّم أفضل من التعليم مع الوقار، وأنَّ التعليم عن رغبة في التكمُّل أرسخ من العلم الحاصل طمعاً في المكافأة، أو غيرة من الأقران. وعلى هذه القاعدة بنوا قولهم: إنَّ المدارس تقلل الجنايات لا السجون، وقولهم: إنَّ القصاص والمعاقبة قلَّما يفيدان في زجر النفس كما قال الحكيم العربي:

لا ترجع الأنفس عن غيّها ... ما لم يكن منها لها زاجرُ

ومن يتأمل جيداً في قوله تعالى: (ولكم في القصاص حياةٌ يا أولي الألباب) ملاحظاً أنَّ معنى القصاص لغةً: هو التساوي مطلقاً، لا مقصوراً على المعاقبة بالمثل في الجنايات فقط، ويدقق النظر في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، ويتَّبع مسالك الرُّسل العظام –عليهم الصلاة والسلام– يرى

أنَّ الاعتناء في طريق الهداية فيها منصرفٌ إلى الإقناع، ثمَّ إلى الأطماع عاجلاً أو آجلاً، ثمَّ إلى الترهيب الآجل غالباً ومع ترك أبواب تُدلي إلى النجاة.

ثمَّ إنَّ التربية التي هي ضالّة الأمم، وفقدها هو المصيبة العظيمة، التي هي المسألة الاجتماعية، حيث الإنسان يكون إنساناً بتربيته، وكما يكون الآباء يكون الأبناء، وكما يكون الأفراد تكون الأمّة، والتربية المطلوبة هي التربية المرتَّبة على إعداد العقل للتمييز، ثمَّ على حسن التفهيم والإقناع، ثمَّ على تقوية الهمّة والعزيمة، ثمَّ على التمرين والتعويد، ثمَّ على حسن القدوة والمثال، ثمَّ على المواظبة والإتقان، ثمَّ على التوسّط والاعتدال، وأنْ تكون تربية العقل مصحوبةً بتربية الجسم، لأنهما متصاحبان صحة واعتلالاً، فإنه يقتضي تعويد الجسم على النظافة وعلى تحمّل المشاقّ، والمهارة في الحركات، والتوقيت في النوم والغذاء والعبادة، والترتيب في العمل وفي الرياضة والراحة. وأن تكون تلكما التربيتين مصحوبتين أيضاً بتربية النفس على معرفة خالقها ومراقبته والخوف منه. فإذا كان لا مطمع في التربية العامّة على هذه الأصول بمانع طبيعة الاستبداد، فلا يكون لعقلاء المبتلين به إلا أن يسعوا أولاً وراء إزالة المانع الضاغط على هذه العقول، ثمَّ بعد ذلك يعتنوا بالتربية، حيث يمكنهم حينئذٍ أن ينالوها على توالي البطون، والله الموفق.

الاستبداد والترقِّي

الحركة سُنَّةٌ دائبةٌ في الخليقة بين شخوصٍ وهبوط. فالترقّي هو الحركة الحيوية، أي حركة الشخوص، ويقابله الهبوط وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب.

وهذه السُّنّة كما هي عاملة في المادة وأعراضها، عاملة أيضاً في الكيفيات ومركَّباتها، والقول الشّارح لذلك آية: (يُخرِج الحيَّ من الميّت ويُخرج الميّت من الحيّ)، وحديث: (ما تمَّ أمرٌ إلا وبدا نقصه)، وقولهم: (التاريخ يعيد نفسه). وحكمهم بأنَّ الحياة والموت حقّان طبيعيان.

وهذه الحركة الجسمية والنفسية والعقلية لا تقتضي السير إلى النهاية شخوصاً أو هبوطاً، بل هي أشبه بميزان الحرارة، كلٌّ ساعة في شأن، والعبرة في الحكم للوجهة الغالبة، فإذا رأينا آثار حركة الترقّي هي الغالبة على أفرادها، حكمنا لها بالحياة، ومتى رأينا عكس ذلك قضينا عليها بالموت.

الأمّة هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين، كما أنَّ البناء مجموع أنقاض، فحسبما تكون الأنقاض جنساً وجمالاً وقوّةً يكون البناء، فإذا ترقَّت أو انحطَّت الأمة ترقَّت هيئتها الاجتماعية، حتى إنَّ حالة الفرد الواحد من الأمّة تؤثّر في مجموع تلك الأمة. كما إذا لو اختلّت حجرة

من حصن يختلُّ مجموعه وإنْ كان لا يشعر بذلك، كما لو وقفت بعوضة على طرف سفينة عظيمة أثقلتها وأمالتها وإنْ لم يُدرَك ذلك بالمشاعر. وبعض السياسيين بنى على هذه القاعدة: أنَّه يكفي الأمة رقيّاً أن يجتهد كلُّ فرد منها في ترقية نفسه بدون أن يفتكر في ترقّي مجموع الأمة.

الترقّي الحيوي الذي يجتهد فيه الإنسان بفطرته وهمّته هو أولاً: الترقّي في الجسم صحّةً وتلذُّذاً، ثانياً: الترقّي في القوّة بالعلم والمال، ثالثاً: الترقّي في النفس بالخصال والمفاخر، رابعاً: الترقّي بالعائلة استئناساً وتعاوناً، خامساً: الترقّي بالعشيرة تناصراً عند الطوارئ، سادساً: الترقّي بالإنسانية، وهذا منتهى الترقّي.

وهناك نوعٌ آخر من الترقّي ويتعلق بالروح وبالكمال، وهو أنَّ الإنسان يحمل نفساً ملهمة بأنَّ لها وراء حياتها هذه حياةً أخرى يترقّى بها على سلّم العدل والرحمة والحسنات. فأهل الأديان –ما عدا أهل التوراة– يؤمنون بالبعث أو التناسخ، فيأتون بالعدل والرحمة رجاء المكافأة أو خوف المجازاة، وهم من قبيل الطبيعيين يعتبرون أنفسهم مدينين للإنسانية بحفظها تاريخ الحياة الطبيعية، فيلتزمون بخدمتها اهتماماً بحياتهم التاريخية بحُسن الذّكر أو قبحه.

وهذه الترقّيات، على أنواعها الستّة، لا يزال الإنسان يسعى وراءها ما لم يعترضه مانع غالب يسلب إرادته، وهذا المانع إمَّا هو القدر المحتوم، المسمّى عند البعض بالعجز الطبيعي، أو هو الاستبداد المشؤوم. على أنَّ القدر يصدم سير الترقّي لمحةً، ثمَّ يطلقه فيكرُّ راقياً. وأما الاستبداد فإنَّه يقلب السير من الترقّي إلى الانحطاط، ومن التقدم إلى التأخر، من النماء إلى الفناء، ويلازم الأمة ملازمة الغريم الشحيح، ويفعل فيها دهراً طويلاً أفعاله التي تقدَّم وصف بعضها في الأبحاث السابقة، أفعاله التي تبلغ بالأمة حطّة العجماوات فلا يهمها غير حفظ حياتها الحيوانية فقط، بل قد تبيح حياتها هذه الدنيئة أيضاً الاستبداد إباحةً ظاهرة أو خفيّة. ولا عار على الإنسان أنْ يختار الموت على الذل، وهذه سباع الطير والوحوش إذا أُسِرَت كبيرة قد تأبى الغذاء حتى الموت.

وقد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحوّل ميلها الطبيعي من طلب الترقّي

إلى التسفُّل، بحيث لو دُفِعَت إلى الرِّفعة لأبت وتألَّمت كما يتألَّم الأجهر من النور، وإذا أُلزِمَت بالحرية تشقى، وربما تفنى كالبهائم الأهلية إذا أُطلِق سراحها. عندئذٍ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة، فلا ينفكُّ عنها حتى تموت ويموت هو بموتها.

وتوصف حركة الترقّي والانحطاط في الشؤون الحيوية للإنسان، أنها من نوع الحركة الدودية، التي تحصل بالاندفاع والانقباض، وذلك أنَّ الإنسان يولد وهو أعجز حراكاً وإدراكاً من كلِّ حيوان، ثمَّ يأخذ في السير، تدفعه الرغائب النفسية والعقلية وتقبضه الموانع الطبيعية والمزاحمة. وهذا سرّ أن الإنسان ينتابه الخير والشر. وهو سرّ ما ورد في القرآن الكريم من ابتلاء الله الناس بالخير والشر، وهو معنى ما ورد في الأثر بأنَّ الخير مربوط بذيل الشر، والشر مربوطٌ بذيل الخير، وهو المراد من أقوال الحكماء نحو: على قدر النّعمة تكون النقمة، على قدر الهمم تأتي العزائم، بين السعادة والشقاء حربٌ سِجال، العاقل من يستفيد من مصيبته، والكيِّس من يستفيد من مصيبته ومصيبة غيره، والحكيم من يبتهج بالمصائب ليقطف منها الفوائد، ما كان في الحياة لذّة لو لم يتخللها آلام.

فإذا تقرر هذا فليعلم أيضاً أنَّ سبيل الإنسان هو الرقي، ما دام جناحا الاندفاع والانقباض فيه متوازيين كتوازن الإيجابية والسلبية في الكهربائية، وسبيله القهقرى إن غلبته الطبيعة أو المزاحمة. ثمَّ إنَّ الاندفاع إذا غلب فيه العقل النفس، كانت الوجهة إلى الحكمة، وإنْ غلبت النفس العقل، كانت الوجهة إلى الزيغ. أما الانقباض، فالمعتدل منه هو السائق للعمل، والقوي منه مُهلِكٌ للحركة، والاستبداد المشؤوم الذي نبحث فيه هو قابض ضاغط مسكن، والمبتلون به هم المساكين. نعم: أسراء الاستبداد أحقُّ بوصف المساكين من عجزة الفقراء.

ولو ملك الفقهاء حرية النظر لخرجوا من الاختلاف في تعريف المساكين الذين جعل لهم الله نصيباً من الزكاة فقالوا: هم عبيد الاستبداد، ولجعلوا كفَّارات فكِّ الرقاب تشمل هذا الرقّ الأكبر.

أُسراء الاستبداد حتى الأغنياء منهم كلُّهم مساكين لا حراك فيهم، يعيشون منحطّين في الإدراك، منحطِّين في الإحساس، منحطّين في الأخلاق. وما أظلم

توجيه اللوم عليهم بغير لسان الرأفة والإرشاد، وقد أبدع من شبَّه حالتهم بدود تحت صخرة، فما أليق باللائمين أن يكونوا مشفقين يسعون في رفع الصخرة ولو حتّاً بالأظافر ذرَّةً بعد ذرّة.

وقد أجمع الحكماء على أنَّ أهم ما يجب عمله على الآخذين بيد الأمَّة، الذين فيهم نسمة مروءة وشرار حمية، الذين يعرفون ما هي وظيفتهم بإزاء الإنسانية، الملتمسين لإخوانهم العافية، أن يسعوا في رفع الضغط عن العقول لينطلق سبيلها في النموِّ فتمزِّق غيوم الأوهام التي تمطر المخاوف، شأن الطبيب في اعتنائه أولاً بقوة جسم المريض، وأن يكون الإرشاد متناسباً مع الغفلة خفَّةً وقوة: كالساهي ينبِّهه الصوت الخفيف، والنّائم يحتاج إلى صوتٍ أقوى، والغافل يلزمه صياحٌ وزجر. فالأشخاص من هذا النوع الأخير، يقتضي لإيقاظهم الآن بعد أن ناموا أجيالاً طويلة أن يسقيهم النطاسي البارع مرّاً من الزواجر والقوارس علَّهم يفيقون، وإلا فهم لا يفيقون، حتى يأتي القضاء من السماء: فتبرق السيوف، وترعد المدافع وتمطر البنادق، فحينئذٍ يصحون، ولكن، صحوة الموت!.

بعض الاجتماعيين في الغرب يرون أنَّ الدِّين يؤثِّر على الترقّي الإفرادي، ثمَّ الاجتماعي تأثيراً معطِّلاً كفعل الأفيون في الحسِّ، أو حاجباً كالغيم يغشى نور الشمس. وهناك بعض الغلاة يقولون: الدين والعقل ضدّان متزاحمان في الرؤوس، وإنَّ أول نقطة من الترقّي تبتدئ عند آخر نقطة من الدين. وإنَّ أصدق ما يُستدَلُّ به على مرتبة الرُّقي والانحطاط في الأفراد أو في الأمم الغابرة والحاضرة، هو مقياس الارتباط بالدين قوةً وضعفاً.

هذه الآراء كلُّها صحيحة لا مجال للردِّ عليها، ولكن، بالنظر إلى الأديان الخرافية أساساً أو التي لم تقف عند حدِّ الحكمة، كالدين المبني على تكليف العقل بتصوُّر أنَّ الواحد ثلاثة والثلاثة واحد. لأنَّ مجرَّد الإذعان لما يعقل برهان على فساد بعض مراكز العقل، ولهذا أصبح العالم المتمدن يعدّ الانتساب إلى هذه العقيدة من العار، لأنه شعار الحُمق.

أما الأديان المبنية على العقل المحض كالإسلام الموصوف بدين الفطرة، ولا أعني بالإسلام ما يدين به أكثر المسلمين الآن، إنَّما أريد بالإسلام: دين

القرآن، أي الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كلُّ إنسانٍ غير مقيَّد الفكر بتفصُّح زيد أو تحكُّم عمرو.

فلا شك أنَّ الدِّين إذا كان مبنياً على العقل، يكون أفضل صارف للفكر عن الوقوع في مصائد المخرِّفين، وأنفع وازع بضبط النَّفس من الشطط، وأقوى مؤثِّر لتهذيب الأخلاق، وأكبر معين على تحمُّل مشاقّ الحياة، وأعظم منشِّط على الأعمال المهمَّة الخطرة. وأجلَّ مثبِّت على المبادئ الشريفة، وفي النتيجة يكون أصحَّ مقياس يُستدلُّ به على الأحوال النفسية في الأمم والأفراد رقيّاً وانحطاطاً.

هذا القرآن الكريم إذا أخذناه وقرأناه بالتّروي في معاني ألفاظه العربية وأسلوب تركيبه القرشي، مع تفهُّم أسباب نزول آياته وما أشارت إليه، ومع التبصُّر في مقاصده الدقيقة وتشريعه السامي، ومع أخذ بعض التوضيحات من السُّنَّة العملية النبوية أو الإجماع إن وجدا، وقلَّما يوجدان، فحينئذٍ لا نرى فيه من أولِّه إلى آخره غير حِكَم يتلقّاها العقل بالإجلال والإعظام، إلى درجة انقياد العقل طوعاً أو كرهاً للإيمان إجمالاً بأنَّ تلك الحِكَم حِكَمٌ عزيزة إلهية، وأنَّ الذي أنزلها الله على قلبه هو افضل من أرسله الله مرشداً لعباده.

وتوضيح ذلك: أنَّ الناظر في القرآن حقّ النظر يرى أنَّه لا يكلِّف الإنسان قطّ بالإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذِّره وينهاه من الإيمان اتِّباعاً لرأي الغير أو تقليداً للآباء. ويراه طافحاً بالتنبيه إلى أعمال الإنسان فكره ونظره في هذه الكائنات وعظيم انتظامها، ثمَّ الاستدلال بذلك إلى أنَّ لهذه الكائنات صانعاً أبدعها من العدم، ثمَّ الانتقال إلى معرفة الصِّفات التي يستلزم العقل أن يكون هذا الصانع متَّصِفاً بها، أو منزَّهاً عنها، ثمَّ يرى القرآن يعلِّم الإنسان بعض أعمال وأحكام وأوامر ونواهي كلّها لا تبلغ المائة عدداً، وكلُّها بسيطة معقولة، إلا قليلاً من الأمور التعبُّدية التي شُرِّعت لتكون شعاراً يعرف به المسلم أخاه، أو يستطلع من خلال قيامه بها أو تهاونه فيها أخلاقه، فيستدلُّ مثلاً بالتّكاسل عن الصلاة على فَقدِ النشاط، وبترك الصوم على عدم الصبر، وبالسُّكر على غلبة النفس والعقل ونحو ذلك.

وكفى بالإسلامية رقيّاً في التشريع، رقيّها بالبشر إلى منزلة حصرها أسارة الإنسان في جهة شريفة واحدة وهي (الله)، وعتقها عقل البشر عن

توهُّم وجود قوة ما، في غير **الله**، من شأنها أن تأتي للإنسان بخيرٍ ما، أو تدفع عنه شرّاً ما. فالإسلامية تجعل الإنسان لا يرجو ولا يهاب من رسولٍ أو نبيّ، أو ملكٍ أو فلك، أو وليٍّ أو جنّي، أو ساحرٍ أو كاهن، أو شيطانٍ أو سلطان.

وأعظم بهذا التعليم الذي يرمي الإنسان عن عاتقه جبالاً من الخوف والأوهام والخيالات، جبالاً اعتقلها منذ كان يسرح مع الغيلان، أو ورثها من أبيه آدم الذي طغاه شيطان النفس. أو ليس العتيق من الأوهام يصبح صحيح العقل، قوي الإرادة، ثابت العزيمة، قائده الحكمة، سائقه الوجدان، فيعيش حراً، فرحاً صبوراً فخوراً. لا يبالي حتى بالموت لعلمه بالسعادة التي يستقبلها، التي يمثِّلها له القرآن بالجنان، فيها الرّوح والريحان، والحور والغلمان، فيها كل مل تشتهي الأنفس وتقرُّ به العينان؟!

وأظنُّ أن هؤلاء المنكرين فائدة الدين، ما أنكروا ذلك إلا من عدم اطِّلاعهم على دينٍ صحيح مع يأسهم من إصلاح ما لديهم، عجزاً عن مقاومة أنصار الفساد. وإذا نظرنا في أنَّ هؤلاء أنفسهم هم في آنٍ واحد يشددون النَّكير على الدِّين من جهة، قائلين: إنَّ ضرره أكبر من نفعه، ويهيجون من جهةٍ أخرى مؤثِّرات أدبية وهمية محضاً يرون أنه لا بدَّ منه في بناء الأمم، وذلك مثل حبِّ الوطن وخيانته، وحبِّ الإنسانية والإساءة إليها والسُّمعة الحسنة وعكسها، والذِّكر التاريخي بالخير أو الشَّر ونحو ذلك مما هو لا شيء في ذاته، ولا شيء أيضاً بالنسبة إلى تأثير طاعة **الله** والخوف منه، لأنَّ (**الله**) حقيقة لا ريب فيها، بل ولا خلاف إلا في الأسماء بين (**الله**) وبين (مادة) أو (طبيعة). ولولا أنَّ الماديين والطبيعيين يأبون الاسترسال في البحث في صفات ما يسمونه مادة أو طبيعة، لالتقوا –ولا شك– مع الإسلام في نقطة واحدة، فارتفع الخلاف العلمي وأسلم الكلّ **لله**.

وعلى ذكر اللوم الإرشادي لاح لي أنْ أصوِّر الرقي والانحطاط في النَّفس، وكيف ينبغي للإنسان العاقل أن يعاني إيقاظ قومه، وكيف يرشدهم إلى أنهم خُلِقوا لغير ما هم عليه من الصَّبر على الذُّلِّ والسَّفالة، فيذكِّرهم، ويحرِّك قلوبهم، ويناجيهم، وينذرهم بنحو الخطابات الآتية:

(يا قومُ: ينازعني و**الله** الشعور، هل موقفي هذا في جمع حيٍّ فأحيّيه بالسلام؟ أم أنا أخاطب أهل القبور فأحييهم بالرحمة؟ يا هؤلاء، لستم بأحياء

عاملين، ولا أموات مستريحين، بل أنتم بين بين: في برزخٍ يسمّى التنبُّت، ويصرح تشبيهه بالنّوم! يا ربّاه: إني أرى أشباح أناس يشبهون ذوي الحياة، وهم في الحقيقة موتى لا يشعرون، بل هم موتى، لأنهم لا يشعرون).

(يا قوم: هداكم الله، إلى متى هذا الشقاء المديد والنّاس في نعيم مقيم، وعزٍّ كريم؟ أفلا تنظرون؟ وما هذا التأخُّر، وقد سبقتكم الأقوام ألوف مَراحل، حتى صار ما بعد ورائكم أماماً! أفلا تتبعون؟ وما هذا الانخفاض والناس في أوج الرّفعة، أفلا تغارون؟ أناشدكم الله، هل طابت لكم طول غيبة الصواب عنكم؟ أم أنتم كأهل ذلك الكهف ناموا ألف عام ثمَّ قاموا، وإذا بالدنيا غير الدنيا، والناس غير الناس، فأخذتهم الدهشة والتزموا السكون؟).

(يا قوم: وقاكم الله من الشر، أنتم بعيدون عن مفاخر الإبداع وشرف القدوة، مُبتلون بداء التقليد والتبعية في كلِّ فكرٍ وعمل، وبداء الحرص على كلِّ عتيق كأنَّكم خُلِقتم للماضي لا للحاضر: تشكون حاضركم وتسخطون عليه، ومن لي أن تدركوا أنَّ حاضركم نتيجة ماضيكم، ومع ذلك أراكم تقلِّدون أجدادكم في الوساوس والخرافات والأمور السافلات فقط، ولا تقلِّدونهم في محامدهم! أين الدين؟ أين التربية؟ أين الإحساس؟ أين الغيرة؟ أين الجسارة؟ أين الثبات؟ أين الرابطة؟ أين المنعة؟ أين الشهامة؟ أين النخوة؟ أين الفضيلة؟ أين المواساة؟ هل تسمعون؟ أم أنتم صُمٌّ لاهون؟)

يا قومُ: عافاكم الله، إلى متى هذا النوم؟ وإلى متى هذا التقلُّب على فراش البأس ووسادة اليأس؟ أنتم مفتَّحةٌ عيونكم ولكنكم نيام، لكم أبصار ولكنكم لا تنظرون، وهكذا لا تعمى الأبصار، ولكنْ، تعمى القلوب التي في الصّدور! لكم سمعٌ ولسانٌ ولكنكم صُمٌّ بُكمٌ، ولكم شبيه الحسِّ ولكنكم لا تشعرون به ما هي اللذائذ حقاً وما هي الآلام، ولكم رؤوسٌ كبيرة ولكنها مشغولة بمزعجات الأوهام والأحلام، ولكم نفوسٌ حقُّها أن تكون عزيزة، ولكنْ، أنتم لا تعرفون لها قدراً ومقاماً).

(يا قومُ: قاتل الله الغباوة، فإنها تملأ القلوب رعباً من لا شيء، وخوفاً من كلِّ شيء، وتفعم الرؤوس تشويشاً وسخافة. أليست هي الغباوة جعلتكم كأنكم قد مسَّكم الشيطان، فتخافون من ظلِّكم وترهبون من قوتكم، وتجيّشون منكم عليكم جيوشاً ليقتل بعضكم بعضاً؟ تترامون على الموت خوف الموت،

وتحسبون –طول العمر– فكركم في الدِّماغ ونطقكم في اللسان وإحساسكم في الوجدان خوفاً من أن يسجنكم الظالمون، وما يسجنون غير أرجلكم أياماً، فما بالكم يا أحلاس النساء مع الذلّ تخافون أن تصيروا جُلاَّس الرجال في السجون؟).

(يا قوم: أُعيذكم بالله من فساد الرأي، وضياع الحزم، وفقد الثقة بالنفس، وترك الإرادة للغير، فهل ترون أثراً للرُّشد في أن يوكِّل الإنسان عنه وكيلاً ويُطلق له التصرُّف في ماله وأهله، والتحكُّم في حياته وشرفه والتأثير على دينه وفكره، مع تسليف هذا الوكيل العفو عن كلِّ عبثٍ وخيانة وإسرافٍ وإتلاف؟ أم ترون أنَّ هذا النوع من الجنة به أن يظلم الإنسان نفسه؟ هل خلق **الله** لكم عقولاً لتفهموا به كلَّ شيء؟ أم لتهملوه كأنَّه لا شيء؟ «إنَّ **الله**َ لا يَظلم النّاس شيئاً ولكنَّ الناس أنفسهم يظلمون»).

(يا قوم: شفاكم **الله**، قد ينفع اليوم الإنذار واللوم، وأما غداً إذا حلَّ القضاء، فلا يبقى لكم غير النّدب والبكاء. فإلى متى هذا التخادع والتخاذل؟ وإلى متى هذا الإهمال؟ هل طاب لكم النوم على الوسادة اللينة، وسادة الخمول؟ أم طاب لكم السكون وتودّون لو تسكنون القبور؟ أم عاهدتم أنفسكم أن تصلوا غفلة الحياة بالممات، فلا تفيقوا من السُّبات قبل صباح يوم النشور، يوم تعلو السيوف رقابكم وتصمي المدافع آذانكم فتمسون الأذلاّء حقاً، وحقَّ لكم أن تذلوا؟).

(يا قومُ: رحمكم **الله**، ما هذا الحرص على حياةٍ تعيسةٍ دنيئة لا تملكونها ساعة! ما هذا الحرص على الراحة الموهومة وحياتكم كلُّها تعبٌ ونصَب! هل لكم في هذا الصَّبر فخرٌ أو لكم عليه أجر؟ كلاّ، و**الله**ِ ساء ما تتوهمون، ليس لكم إلا القهر في الحياة، وقبيح الذِّكر بعد الممات، لأنَّكم ما أفدتم الوجود شيئاً. بل أتلفتم ما ورثتم عن السّلف وصرتم بئس الواسطة للخَلَف. ألستم يا ناس مديونين للأسلاف بكلِّ ما أنتم فيه من الترقّي عن إنسان الغابات؟ فإذا لم تكونوا أهلاً للمزيد فكونوا أهلاً للحِفْظ، وهذه العجماوات تنقل رقيها لنسلها بأمانة).

(يا قومُ: حماكم **الله**، قد جاءكم المستمتعون من كلِّ حدب ينسلون، فإن وجدوكم أيقاظاً عاملوكم كما يتعامل الجيران ويتجامل الأقران، وإن

وجدوكم رقوداً لا تشعرون سلبوا أموالكم، وزاحموكم على أرضكم، وتحيَّلوا تذليلكم، وأوثقوا ربطكم، واتَّخذوكم أنعاماً، وعندئذٍ لو أردتم حراكاً لا تقوون، بل تجدون القيود مشدودةً والأبواب مسدودة لا نجاة ولا مخرج).

(يا قومُ: هوَّن الله مصابكم، تشكون من الجهل ولا تنفقون على التعليم نصف ما تصرفون على التدخين، تشكون من الحكَّام، وهم اليوم منكم، فلا تسعون في إصلاحهم، تشكون فقد الرابطة، ولكم روابط من وجوهٍ لا تفكِّرون في إحكامها. تشكون الفقر ولا سبب له غير الكسل. هل ترجون الصَّلاح وأنتم يُخادع بعضكم بعضاً ولا تخدعون إلا أنفسكم؟. ترضون بأدنى المعيشة عجزاً تُسمّونه قناعة، وتهملون شؤونكم تهاوناً تُسمّونه توكُّلاً! تموِّهون على جهلكم الأسباب بقضاء الله وتدفعون عار المسببات بعطفها على القدر، ألا والله ما هذا شأن البشر!).

(يا قومُ: سامحكم الله، لا تظلموا الأقدار، وخافوا غيرة المنعم الجبّار. ألم يخلقكم أكفاءً أحراراً طلقاء لا يثقلكم غير النّور والنسيم، فأبيتم إلا أن تحملوا على عواتقكم ظلم الضعفاء وقهر الأقوياء؟! لو شاء كبيركم أن يُحمِّل صغيركم كرة الأرض لحنى له ظهره، ولو شاء أن يركبه لطأطأ له رأسه. ماذا استفدتم من هذا الخضوع والخشوع لغير الله؟ وماذا ترجون من تقبيل الأذيال والأعتاب وخفض الصوت ونكس الرأس؟ أليس منشأ هذا الصّغار كلِّه هو ضعف ثقتكم بأنفسكم، كأنَّكم عاجزون عن تحصيل ما تقوم به الحياة، وحسب الحياة لُقيماتٍ من نباتٍ يقمن ضلع ابن آدم، وقد بذلها الخلاّق لأضعف الحيوان، وهذه الوحوش تجد فرائسها أينما حلَّت، وهذه الهوام لا تفقد قوتها؟ فما بال الرَّجل منكم يضع نفسه مقام الطفل الذي لا ينال حاجته إلا بالتذلُّل والبكاء، أو موضع الشيخ الفاني الذي لا ينال حاجته إلا بالتملُّق والدُّعاء؟).

(يا قوم: رفع الله عنكم المكروه، ما هذا التفاوت بين أفرادكم وقد خلقكم ربكم أكفاء في البنية، أكفاء في القوة، أكِفّاء في الطبيعة، أكفَّاء في الحاجات، لا يفضل بعضكم بعضاً إلا بالفضيلة، لا ربوبية بينكم ولا عبودية؟ والله، ليس بين صغيركم وكبيركم غير برزخٍ من الوهم. ولو درى الصغير بوهمه، العاجز بوهمه، ما في النفس الكبير المتآله من الخوف منه لزال الإشكال وقضي الأمر الذي فيه تشقون! يا أعزاء الخلقة، جهلاء المقام، كان الناس

في دور الهمجية، فكان دُهاتهم بينهم آلهة وأنبياء، ثمَّ ترقّى النّاس، فهبط هؤلاء لمقام الجبابرة والأولياء، ثمَّ زاد الرّقي فانحطَّ أولئك إلى مرتبة الحُكَّام والحكماء، حتى صار النّاس ناساً فزال العماء، وانكشف الغطاء، وبان أنَّ الكلَّ أكفاء. فأناشدكم **الله** في أي الأدوار أنتم؟ ألا تفكِّرون؟).

(يا قومُ: جعلكم **الله** من المهتدين، كان أجدادكم لا ينحنون إلا ركوعاً **لله**، وأنتم تسجدون لتقبيل أرجل المنعِمين ولو بلقمةٍ مغموسةٍ بدم الإخوان، وأجدادكم ينامون في قبورهم مستوين أعزاء، وأنتم أحياء معوَّجة رقابكم أذلاّء! البهائم تودُّ لو تنتصب قاماتها وأنتم من كثرة الخضوع كادت تصير أيديكم قوائم. النبات يطلب العلو وأنتم تطلبون الانخفاض. لفَظَتكم الأرض لتكونوا على ظهرها وأنتم حريصون على أن تنغرسوا في جوفها، فإنْ كانت بطن الأرض بغيتكم، فاصبروا قليلاً لتناموا فيها طويلاً).

(يا قومُ: ألهمكم **الله** الرّشد، متى تستقيم قاماتكم وترتفع من الأرض إلى السماء أنظاركم، وتميل إلى التعالي نفوسكم، فيشعر أحدكم بوجوده في الوجود، فيعرف معنى الأنانية ليستقلّ بذاته لذاته، ويملك إرادته واختياره ويثق بنفسه وربّه، لا يتكِّل على أحد من خلق **الله** اتِّكال الناقص في الخلق على الكامل فيه، أو اتِّكال الغاصب على مال الغافل أو الكلِّ على سعي العامل، بل يرى أحدكم نفسه إنساناً كريماً يعتمد على المبادلة والتعاوض فيسلف، ثمَّ يستوفي، ويستوفي على أن يفي، بل ينظر في نفسه أنَّه هو الأمّة وحده، وما أجدر بأحدكم أن يعمل لدنياه بنفسه لنفسه، فلا يتَّكل على غيره، كما يعمل الإنسان ليعبد **الله** بشخصه لا ينيب عنه غيره؟ فإذا فعلتم ذلك أظهر **الله** بينكم ثمرة التضامن بلا اشتراط، والتقاضي بلا محاشرة، فتصيرون بنعمة **الله** إخواناً).

(يا قوم: أبعد **الله** عنكم المصائب وبصَّركم بالعواقب. إن كانت المظالم غلَّت أيديكم، وضيَّقت أنفسكم، حتى صغرت نفوسكم، وهانت عليكم هذه الحياة وأصبحت لا تساوي عندكم الجهد والجدّ وأمسيتم لا تبالون أتعيشون أم تموتون، فهلاّ أخبرتموني لماذا تحكِّمون فيكم الظالمين حتى في الموت؟ أليس لكم من الخيار أن تموتوا كما تشاؤون، لا كما يشاء الظالمون؟ هل سلب الاستبداد إرادتكم حتى في الموت؟ كلا و**الله**: إن أنا أحببت الموت أموت كما

أحب، لئيماً أو كريماً، حتفاً أو شهيداً، فإن كان الموت ولا بدَّ، فلماذا الجبانة؟ وإن أردت الموت، فليكن اليوم قبل الغد، ولكن بيدي لا بيد عمرو. أليس:

وطعم الموت في أمرٍ صغير كطعم الموت في أمرٍ عظيمِ

(يا قومُ: أناشدكم الله، ألا أقول حقاً إذا قلتُ إنَّكم لا تحبُّون الموت، بل تنفرون منه، ولكنكم تجهلون الطريق فتهربون من الموت إلى الموت، ولو اهتديتم إلى السبيل لعلمتم أنَّ الهرب من الموت موتٌ، وطلب الموت حياة، ولعرفتم أنَّ الخوف من التعب تعبٌ، والإقدام على التعب راحةٌ، ولفطنتم إلى أنَّ الحرية هي شجرة الخلد، وسُقياها قطرات من الدم الأحمر المسفوح، والأسارة هي شجرة الزقّوم، وسقياها أنهر من الدم الأبيض، أي الدموع، ولو كبرت نفوسكم لتفاخرتم بتزيين صدوركم بورد الجروح لا بوسامات الظالمين؟!).

(يا قومُ: وأعني منكم المساكين... أيها المسلمون: إني نشأت وشبت وأنا أفكِّر في شأننا الاجتماعي، عسى أهتدي لتشخيص دائنا، فكنتُ أتقصّى السبب بعد السبب، حتى إذا وقعتُ على ما أظنُّه عاماً، أقول: لعلَّ هذا هو جرثومة الدّاء، فأتعمَّق فيه تمحيصاً وأحلِّله تحليلاً، فينكشف التحقيق عن أنَّ ما قام في الفكر هو سبب من جملة الأسباب، أو هو سبب فرعي لا أصلي، فأخيب وأعود إلى البحث والتنقيب. وطالما أمسيتُ وأصبحتُ أجهد الفكر في الاستقصاء، وكثيراً ما سعيتُ وسافرتُ لأستطلع آراء ذوي الآراء، عسى أهتدي إلى ما يشفي صدري من آلام بحث أتعبني به ربِّي. وآخر ما استقرَّت عليه سفينة فكري هو:

إنَّ جرثومة دائنا هي خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاط، دين القرآن الصريح البيان، إلى صيغة أنَّا جعلناه دين الخيال والخبال، دين الخلل والتشويش، دين البِدَع والتشديد، دين الإجهاد. وقد دبَّ فينا هذا المرض منذ ألف عام، فتمكَّن فينا وأثَّر في كلِّ شؤوننا، حتى بلغ فينا استحكام الخلل في الفكر والعمل أننا لا نرى في الخالق –جلَّ شأنه– نظاماً فيما اتَّصف، نظاماً فيما قضى، نظاماً فيما أمر، ولا نطالب أنفسنا فضلاً عن آمرنا أو مأمورنا بنظامٍ وترتيبٍ واطِّراد ومثابرة.

وهكذا أصبحنا واعتقادنا مشوَّش، وفكرنا مشوَّش، وسياستنا مشوَّشة، ومعيشتنا مشوَّشة. فأين منا والحالة هذه، الحياة الفكرية، الحياة العملية، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية، الحياة السياسية؟!).

(يا قومُ: قد ضيَّع دينكم ودنياكم ساستكم الأولون وعلماؤكم المنافقون، وإنّي أرشدكم إلى عملٍ إفرادي لا حرج فيه علماً ولا عملاً: أليس بين جنبي كلِّ فردٍ منكم وجدان يميز الخير من الشرّ، والمعروف من المنكر ولو تمييزاً إجمالياً؟ أما بلغكم قول معلِّم الخير نبيكم الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم: «لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر أو ليسلِّطنَّ **الله** عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم»، وقوله: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، وإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»؟!

(وأنتم تعلمون إجماع أئمة مذاهبكم كلِّها على أنَّ أنكر المنكرات بعد الكفر هو الظُّلم الذي فشا فيكم، ثمَّ قتل النَّفس، ثمَّ، وثمَّ،... وقد أوضح العلماء أنَّ تغيير المنكر بالقلب هو بغض المتلبِّس فيه بغضاً في **الله**. بناءً عليه، فمن يعامل الظالم أو الفاسق غير مضطر، أو يجامله ولو بالسلام، يكون قد خسر أضعف الإيمان والعياذ بالله).

(ولا أظنكم تجهلون أنَّ كلمة الشهادة، والصوم والصلاة، والحج والزكاة، كلّها لا تغني شيئاً مع فقد الإيمان، إنما يكون القيام حينئذٍ بهذه الشّعائر، قياماً بعاداتٍ وتقليدات وهوسات تضيع بها الأموال والأوقات).

(بناءً عليه، فالدين يكلِّفكم إن كنتم مسلمين، والحكمة تُلزمكم إن كنتم عاقلين: أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر جهدكم، ولا أقلّ في هذا الباب من إبطانكم البغضاء للظالمين والفاسقين، وأظنّكم إذا تأمَّلتم قليلاً ترون هذا الدواء السهل المقدور لكلِّ إنسانٍ منكم، يكفي لإنقاذكم مما تشكون. والقيام بهذا الواجب متعيّن على كلِّ فردٍ منكم بنفسه، ولو أهمله كافّة المسلمين. ولو أنَّ أجدادكم الأولين قاموا به لما وصلتم إلى ما أنتم عليه من الهوان. فهذا دينكم، والدّين ما يدين به الفرد لا ما يدين به الجمع، والدين يقينٌ وعمل، لا علمٌ وحِفظٌ في الأذهان. أليس من قواعد دينكم فرض الكفاية وهو أن يعمل المسلم ما عليه غير منتظرٍ غيره؟!).

(فأناشدكم **الله** يا مسلمين: أن لا يغرَّكم دين لا تعملون به وإن كان

خير دين، ولا تغرنَّكم أنفسكم بأنَّكم أمّة خير أو خير أمّة، وأنتم المتواكلون المقتصرون على شعار: لا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم. ونِعْمَ الشِّعار شعار المؤمنين، ولكن، أين هم؟ إني لا أرى أمامي أمَّةً تعرف حقاً معنى لا إله إلا الله، بل أرى أمَّةً خبلتها عبادة الظالمين!).

(يا قومُ: وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد، وما جناه الآباء والأجداد، فقد كفى ما فُعل ذلك على أيدي المثيرين، وأجلُّكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتِّحاد وأنتم المهتدون السابقون. فهذه أمم أوستريا وأميركا قد هداها العلم لطرائق شتّى وأصول راسخة للاتِّحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها. فيقول عقلاؤنا لمثيري الشَّحناء من الأعاجم والأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندبِّر شأننا، نتفاهم بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضرّاء، ونتساوى في السَّراء.

دعونا ندبِّر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلماتٍ سواء، ألا وهي: (فلتحيَ الأمة، فليحيَ الوطن، فلنحيَ طلقاء أعزّاء).

(أدعوكم وأخصُّ منكم النُّجباء للتبصُّر والتبصير فيما آل إليه المصير، أليس مطلق العربي أخفّ استحقاراً لأخيه الغربي؟ هذا الغربي قد أصبح مادّياً لا دين له غير الكسب، فما تظاهرُه مع بعضنا بالإخاء الديني إلا مخادعةً وكَذِباً. هؤلاء الفرنسيس يطاردون أهل الدين، ويعملون على أنَّهم يتناسونه، بناءً عليه، لا تكون دعواهم الدِّين في الشَّرق، إلا كما يغرِّد الصّياد وراء الأشباك!

لو كان للدين تأثير عند الغربي لما كانت البغضاء بين اللاتين والسكسون، بل بين الطليان والفرنسيس، ولما كانت بين الألمان والفرنسيين الغربيين.

الغربي أرقى من الشرقي علماً وثروة ومنعة، فله على الشرقيين إذا واطنهم السيادة الطبيعية. أما الشرقيون فيما بينهم، فمتقاربون لا يتغابنون.

الغربي يعرف كيف يسوس، وكيف يتمتَّع، وكيف يأسر، وكيف يستأثر. فمتى رأى فيكم استعداداً واندفاعاً لمجاراته أو سبقه، ضغط على عقولكم

لتبقوا وراءه شوطاً كبيراً كما يفعل الروس مع البولونيين، واليهود والتتار، وكذلك شأن كلِّ المستعمرين. الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنَّه تاجر مستمتع، فيأخذ فسائل الشرق ليغرسها في بلده التي لا يفتأ يفتخر برياضها ويحنُّ إلى أرباضها.

قد مضى على الهولانديين في الهند وجزائرها، وعلى الروس في قاوزان، مثل ما أقمنا في الأندلس، ولكنْ، ما خدموا العلم والعمران بعشر ما خدمناها، ودخل الفرنساويون الجزائر منذ سبعين عاماً، ولم يسمحوا بعد لأهلها بجريدةٍ واحدة تُقرَأ. نرى الإنكليزي في بلادنا يُفضِّل قديد بلاده، وسمك بحاره، على طريِّ لحمنا وسمكنا. فهلّا والحالة هذه تبصرون يا أولي الألباب؟).

(وأنت أيها الشرق الفخيم رعاك **الله**. ماذا دهاك؟ ماذا أقعدك عن مسراك؟ أليست أرضك تلك الأرض ذات الجنان والأفنان، ومنبت العلم والعرفان، وسماؤك تلك السماء مصدر الأنوار، ومهبط الحكمة والأديان، وهواؤك ذاك النسيم العدل، لا العواصف والضباب. وماؤك ذاك العذب الغدق، لا الكدر ولا الأجاج؟).

(رعاك **الله** يا شرق، ماذا أصابك فأخلَّ نظامك، والدهر ذاك الدهر ما غيَّر وضعك، وبدَّل شرعه فيك؟ ألم تزل مناطقك هي المعتدلة، وبَنوك هم الفائقون فطرةً وعدداً؟ أليس نظام **الله** فيك على عهده الأول، ورابطة الأديان في بنيك مُحكمة قويمة، مؤسسة على عبادة الصانع الوازع؟ أليست معرفة المنعم حقيقة راهنة أشرقت فيك شمسها، أيَّدت بها عزّ النفس، وأحكمت بها حبَّ الوطن وحبَّ الجنس؟).

(رعاك **الله** يا شرق، ماذا عراك وسكَّن منك الحراك؟ ألم تزل أرضك واسعة خصبة، ومعادنك وافية غنية، وحيوانك رابياً متناسلاً، وعمرانك قائماً متواصلاً، وبَنوك على ما ربَّيتهم أقرب للخير من الشَّر؟ أليس عندهم الحلم المسمّى عند غيرهم ضعفاً في القلب، وعندهم الحياء المسمّى بالجبانة، وعندهم الكرم المسمّى بالإتلاف، وعندهم القناعة المسمّاة بالعجز، وعندهم العفّة المسمّاة بالبلاهة، وعندهم المجاملة المسمّاة بالذلّ؟ نعم، ما هم بالسالمين من الظلم، ولكن، فيما بينهم، ولا من الخدع، ولكن، لا يفتخرون به، ولا من الإضرار، ولكن، مع الخوف من **الله**).

(رعاك الله يا شرق، لا نرى من غير الدّهر فيك ما يستوجب هذا الشّقاء لبنيك، ويستلزم ذلَّهم لبني أخيك. فلماذا قد أصبحت إذا انقطع عنك مدد أخيك بمصنوعاته، يبقى أبناؤك عُراة حفاة في ظلام، بل يمنّيهم فقدُ الحديد بالرجوع إلى العصر النّحاسي، بل الحجري الموصوف بعصر التعفين؟).

(رعاك الله يا شرق، بل راعى الله أخاك الغرب، العائل بنفسه والعائل فيك، وقاتل الله الاستبداد، بل لعن الله الاستبداد، المانع من التّرقّي في الحياة، المنحطّ بالأمم إلى أسفل الدركات. ألا بُعداً للظالمين).

(رعاك الله يا غرب، وحيّاك وبيّاك، قد عرفت لأخيك سابق فضله عليك، فوفيت، وكفيت، وأحسنت الوصاية وهديت، وقد اشتدَّ ساعد بعض أولاد أخيك، فهلّا ينتدب بعض شيوخ أحرارك لإعانة أنجاب أخيك على هدم ذاك السّور، سور الشؤم والشرور، ليخرجوا إلى أرض الحياة، أرض الأنبياء الهداة، فيشكرون فضلك والدهر مكافأة؟).

(يا غربُ، لا يحفظ لك الدِّين غير الشرق إنْ دامت حياته بحريته، وفقدُ الدّين يهدِّدك بالخراب القريب. فماذا أعددت للفوضيين إذا صاروا جيشاً جراراً؟ وماذا أعددت لديارك الحبلى بالثورة الاجتماعية؟ هل تُعِدُّ المواد المتفرقعة، وقد جاوزتْ أنواعها الألف؟ أن تُعِدُّ الغازات الخانقة وقد سهل استحضارها على الصبيان؟).

(يا قوم: وأريد بكم شباب اليوم، رجال الغد، شباب الفكر، رجال الجد، أُعيذكم من الخزي والخذلان بتفرقة الأديان، وأُعيذكم من الجهل، جهل أنَّ الدينونة لله، وهو سبحانه وليُّ السرائر والضمائر «ولو شاء ربُّك لجعل الناس أمّةً واحدة»).

(أناشدكم يا ناشئة الأوطان، أن تعذروا هؤلاء الواهنة الخائرة قواهم إلا في ألسنتهم، المعطَّل عملهم إلا في التثبيط، الذين اجتمع فيهم داء الاستبداد والتواكل فجعلاهما آلة تُدار ولا تدير. وأسألكم عفوهم من العتاب والملام، لأنَّهم مرضى مبتلون، مثقلون بالقيود، ملجمون بالحديد، يقضون حياة خير ما فيها أنَّهم آباؤكم!).

(قد علمتم يا نُجَباء من طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد جُمَلاً كافية للتدبُّر، فاعتبروا بنا واسألوا الله العافية:

نحن أَلِفنا الأدب مع الكبير ولو داس رقابنا. أَلِفنا الثبات ثبات الأوتاد تحت المطارق، أَلِفنا الانقياد ولو إلى المهالك. أَلِفنا أن نعتبر التَّصاغر أدباً والتذلُّل لطفاً، والتملُّق فصاحةً، واللكنة رزانة، وترك الحقوق سماحةً، وقبول الإهانة تواضعاً، والرِّضا بالظُّلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث عن العموميات فضولاً، ومدَّ النَّظر إلى الغد أملاً طويلاً، والإقدام تهوُّراً، والحمية حماقة، والشّهامة شراسة، وحريَّة القول وقاحة، وحريّة الفكر كُفراً، وحبَّ الوطن جنوناً.

أما أنتم، حماكم **الله** من السوء، فنرجو لكم أن تنشؤوا على غير ذلك، أن تنشؤوا على التمسُّك بأصول الدين، دون أوهام المتفننين، فتعرفوا قدر نفوسكم في هذه الحياة فتكرموها، وتعرفوا قدر أرواحكم وأنَّها خالدة تُثاب وتُجزى، وتتَّبعوا سُنن النبيين فلا تخافون غير الصانع الوازع العظيم. ونرجو لكم أن تبنوا قصور فخاركم على معالي الهمم ومكارم الشيَّم، ولا على عظام نخرة. وأن تعلموا أنَّكم خُلِقتم أحراراً لتموتوا كراماً، فاجهدوا على أن تحيوا ذلكما اليومين حياةً رضيّة، يتسنّى فيها لكلٍّ منكم أن يكون سلطاناً مستقلاً في شؤونه لا يحكمه غير الحقّ، ومديناً وفيّاً لقومه لا يضنُّ عليهم بعينٍ أو عون، وولداً بارّاً لوطنه، لا يبخل عليه بجزءٍ من فكره ووقته وماله، ومحبَّاً للإنسانية ويعمل على أنَّ خير الناس أنفعهم للناس، يعلم أنَّ الحياة هي العمل ووباء العمل القنوط، والسعادة هي الأمل، ووباء الأمل التردد، ويفقه أنَّ القضاء والقدر هما عند **الله** ما يعلمه ويمضيه، وهما عند الناس السعي والعمل، ويوقن أنَّ كلَّ أثرٍ على ظهر الأرض هو من عمل إخوانه البشر، وكلَّ عملٍ عظيم قد ابتدأ به فردٌ، ثمَّ تعاوَرَهُ غيره إلى أنْ كمل، فلا يتخيل الإنسان في نفسه عجزاً، ولا يتوقَّع إلا خيراً، وخير الخير للإنسان أن يعيش حُرّاً مقداماً، أو يموت).

(وكأنّي بسائلكم يسألني تاريخ التغالب بين الشرق والغرب، فأجيب: بأنَّا كنّا أرقى من الغرب علماً، فنظاماً، فقوَّة، فكنَّا له أسياداً! ثمَّ جاء حينٌ من الدَّهر لحق بنا الغرب، فصارت مزاحمة الحياة بيننا سِجالاً: إنْ فُقْناه شجاعةً فاقنا عدداً، وإنْ فُقناه ثروةً فاقنا باجتماع كلمته. ثمَّ جاء الزّمن الأخير ترقّى فيه الغرب علماً، فنظاماً، فقوّةً. وانضمَّ إلى ذلك أولاً: قوة اجتماعه

شعوباً كبيرةً. ثانياً: قوَّة البارود، حيث أبطل الشجاعة وجعل العبرة للعدد. ثالثاً: قوَّة كشفه أسرار الكيمياء والميكانيك. رابعاً: قوَّة الفحم الذي أهدته له الطبيعة. خامساً: قوَّة النشاط بكسره قيود الاستبداد. سادساً: قوَّة الأمن على عقد الشركات المالية الكبيرة. فاجتمعت هذه القوّات فيه وليس عند الشَّرق ما يقابلها غير الافتخار بالأسلاف، وذلك حجَّة عليه، والغرور بالدّين خلافاً للدّين، فالمسلمون يقابلون تلك القوات بما يُقال عند اليأس وهو: (حسْبُنا **الله** ونِعْمَ الوكيل)، ويخالفون أمر القرآن لهم بأن يُعِدّوا ما استطاعوا من قوَّة، لا ما استطاعوا من صلاةٍ وصوم.

وكأني بسائلكم يقول: هل بعد اجتماع هذه القوات في الغرب واستيلائه على أكثر الشَّرق من سبيل لنجاة البقية؟ فأجيب قاطعاً غير متردِّد: إنَّ الأمر مقدور ولعلَّه ميسور. ورأس الحكمة فيه كسر قيود الاستبداد. وأنْ يكتب الناشئون على جباههم عشر كلمات، وهي:

- ديني ما أُظهر وما أُخفي.
- أكون، حيثُ يكون الحقُّ ولا أبالي.
- أنا حرٌّ وسأموت حرّاً.
- أنا مستقلٌّ لا أتّكل على غير نفسي وعقلي.
- أنا إنسان الجدّ والاستقبال، لا إنسان الماضي والحكايات.
- نفسي ومنفعتي قبل كلِّ شيء.
- الحياة كلُّها تعبٌ لذيذ.
- الوقت غالٍ عزيز.
- الشَّرف في العلم فقط.
- أخاف **الله** لا سواه.

(وأنت أيها الوطن المحبوب: أنت العزيز على النفوس، المقدَّس في القلوب، إليك تحنُّ الأشباح وعليك تئنُّ الأرواح... أيها الوطن الباكي ضعافه: عليك تبكي العيون، وفيك يحلو المنون. إلى متى يعبث خلالك اللئام الطّغام؟ يظلمون بنيك ويذلُّون ذويك. يطاردون أنجالك الأحباب ويمسكون على المساكين الطُّرق والأبواب، يُخرجون العمران ويُقفرون الدّيار؟.

أيها الوطن العزيز: هل ضاعت رحابك عن أولادك؟ أم ضاقت أحضانك

عن أفلاذك؟... كلا، إنَّما فقدت الأُبـاة، فقدت الحُماة، فقدت الأحرار. أيها الوطن الملتهب فؤاده: أما رويت من سُقيا الدموع والدِّماء؟ ولكنْ، دموع بناتك الثاكلات ودماء أبنائك الأبرياء، لا دموع النادمين ولا دماء الظالمين. ألا فاشرب هنيئاً ولا تأسف على البُلْهِ الخاملين، ولا تحزن، فما هم كرائماً وكراماً، لسْنَ هنَّ كرائماً باكيات محمسات، وليسوا هم كراماً أعزَّة شهداء، إنَّما هم –غفر **الله** لهم– من علمت، قلَّ فيهم الحرُّ الغيور، قلَّ فيهم من يقول أنا لا أخاف الظالمين.

أيها الوطن الحنون: كَوَّنَ **الله** عناصر أجسامنا منك، وجعل الأمهات حواضن، ورزقنا الغذاء منك، وجعل المرضعات مجهزات، نعم، خلقنا **الله** منك فحقَّ لك أن تحبَّ أجزاءك وأن تحنَّ على أفلاذك. كما يحقّ لكفي شرع الطبيعة أنْ لا تحبَّ الأجنبي الذي يأبى طبعه حبَّك، الذي يؤذيك ولا يواليك، ويزاحم بنيك عليك ويشاركهم فيك، وينقل إلى أرضه ما في جوفك من نفيس العناصر وكنوز المعادن، فيفقرك ليغني وطنه، ولا لوم عليه، بل بارك **الله** فيه!).

(يا قومُ: جعلكم **الله** خيرة اليوم وعدَّة الغد، هذا خطابي إليكم فيما هو الترقّي وما هو الانحطاط، فإن وعيتم ولو شذرات، فيا بشراي والسلام عليكم، وإلا فيما ضياع الأنفس، وعلى الرَّفاه السلام).

الاستبداد الذي يبلغ في الانحطاط بالأمَّة إلى غاية أن تموت، ويموت هو معها، كثير الشواهد في قديم الزمان وحديثه، أما بلوغ الترقّي بالأمم إلى المرتبة القصوى السّامية التي تليق بالإنسانية، فهذا لم يسمح الزمان حتَّى الآن بأمَّةٍ تصلح مثالاً له، لأنَّه إلى الآن لم توجد أمَّة حكمت نفسها برأيها العام حُكماً لا يشوبه نوعً من الاستبداد ولو باسم الوقار والاحترام، أو بنوعٍ من الإغفال ولو ببذر الشِّقاق الديني أو الجنسي بين الناس.

فكأنَّ الحكمة الإلهية لم تزل ترى البشر غير متأهِّلين لنوال سعادة الأخوة العمومية بالتحابب بين الأفراد، والقناعة بالمساواة الحقوقية بين الطبقات. نعم، وُجد للترقّي القريب من الكمال بعض أمثال قليلة في القرون الغابرة، كالجمهورية الثانية للرومان، وكعهد الخلفاء الراشدين، وكالأزمنة المتقطِّعة في عهد الملوك المنظّمين لا الفاتحين مثل أنوشروان وعبد الملك الأموي ونور الدين الشَّهيد وبطرس الكبير. وكبعض الجمهوريات الصغيرة والممالك

الموفَّقة لأحكام التقييد الموجودة في هذا الزَّمان. وإنّي أقتصر على وصف منتهى الترقّي الذي وصلت إليه تلك الأمم وصفاً إجمالياً، واترك للمطالع أن يوازنها ويقيس عليها درجات سائر الأمم.

وربما يستريب في ذلك المطالع المولود في أرض الاستبداد، الذي لم يدرس أحوال الأمم في الوجود، ولا عتب عليه فإنَّه كالمولود أعمى لا يُدرك للمناظر البهية معنى.

قد بلغ الترقّي في الاستقلال الشخصي في ظلال الحكومات العادلة، لأنْ يعيش الإنسان المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان. حتى إنَّ كلَّ فردٍ يعيش كأنه خالدٌ بقومه ووطنه، وكأنه أمينٌ على كلِّ مطلب، فلا هو يكلِّف الحكومة شططاً ولا هي تهمله استحقاراً:

1- أمينٌ على السلامة في جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن محافظته بكلِّ قوتها في حضره وسفره بدون أن يشعر بثقل قيامها عليه، فهي تحيط به إحاطة الهواء، لا إحاطة السور يلطمه كيفما التفت أو سار.

2- أمينٌ على الملذَّات الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة في الشؤون العامة، المتعلِّقة بالترويضات الجسمية والنظرية والعقلية حتى يرى أنَّ الطرقات المسهلة، والتزيينات البلدية، والمتنزَّهات، والمنتديات، والمدارس، والمجامع، ونحو ذلك، قد وُجِدت كلُّها لأجل ملذّاته، ويعتبر مشاركة الناس له فيها لأجل إحسانه، فهو بهذا النظر والاعتبار لا ينقص عن أغنى الناس سعادةً.

3- أمينٌ على الحرية، كأنَّه خُلِق وحده على سطح هذه الأرض، فلا يعارضه معارض فيما يخصُّ شخصه من دينٍ وفكرٍ وعملٍ وأمل.

4- أمينٌ على النفوذ، كأنَّه سلطانٌ عزيز، فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصده النافعة في الأمة التي هو منها.

5- أمينٌ على المزيّة، كأنَّه في أمَّةٍ يساوي جميع أفرادها منزلةً وشرفاً وقوةً، فلا يفضل هو على أحد ولا يفضل أحدٌ عليه، إلا بمزيّة سلطان الفضيلة فقط.

6- أمينٌ على العدل، كأنَّه القابض على ميزان الحقوق، فلا يخاف

تطفيفاً، وهو المثمّن فلا يحذر بخساً، وهو المطمئن على أنَّه إذا استحقَّ أن يكون ملكاً صار ملكاً، وإذا جنة جنايةً نال جزاءه لا محالة.

7- أمينٌ على المال والملك، كأنَّ ما أحرزه بوجهه المشروع قليلاً كان أو كثيراً، قد خلقه **الله** لأجله فلا يخاف عليه، كما أنَّه تقلع عينه إنْ نظر إلى مال غيره.

8- أمينٌ على الشرف بضمان القانون، بنصرة الأمة، ببذل الدم، فلا يرى تحقيراً إلا لدى وجدانه، ولا يعرف طمعاً لمرارة الذُلِّ والهوان.

أما الأسير -ولا أُحزن المطالع بوصف حالته- فأكتفي بالقول: إنَّه لا يملك ولا نفسه، وغير أمينٍ حتى على عظامه في رمسه، إذا وقع نظره على المستبدِّ أو أحد من جماعته على كثرتهم يتعوَّذ **بالله**، وإذا مرَّ من قرب إحدى دوائر حكومته أسرع وهو يكرر قوله: (حمايتك يا ربّ، إنَّ هذا الدار، بئس الدار، هي كالمجزرة كلٌّ من فيها إما ذابح أو مذبوح. إنَّ هذه الدار كالكنيف لا يدخله إلا المضطر).

وقد يبلغ الترقّي في الاستقلال الشخصي مع التركيب بالعائلة والعشيرة، أن يعيش الإنسان معتبراً نفسه من وجه غنياً عن العالمين، ومن وجه عضواً حقيقياً من جسم حيٍّ هو العائلة، ثمَّ الأمَّة، ثمَّ البشر.

ويُنظر إلى انقسام البشر إلى أمم، ثم إلى عائلات، ثم إلى أفراد، وهو من قبيل انقسام الممالك إلى مدنٍ، وهي إلى بيوت، وهي إلى مرافق، وكما أنَّه لا بدَّ لكلِّ مرفقٍ من وظيفةٍ معينةٍ يصلح لها وإلا كان بناؤه عبثاً يستحقّ الهدم، كذلك أفراد الإنسان لا بدَّ أن يعدَّ كلّ منهم نفسه لوظيفة في قيام حياة عائلته أولاً، ثمَّ حياة قومه ثانياً.

ولهذا يكون العضو الذي لا يصلح لوظيفة، أو لا يقوم بما يصلح له، حقيراً مهاناً. وكلُّ من يريد أن يعيش كَلاًّ على غيره، لا عن عجزٍ طبيعيٍّ، يستحقُّ الموت لا الشفقة، لأنهَّ كالدَّرن في الجسم أو كالزائد من الظُّفر يستحقان الإخراج والقطع، ولهذا المعنى حرَّمت الشرائع السماوية الملاهي التي ليس فيها ترويض، والسُّكْر المعطِّل عن العمل عقلاً وجسماً، والمقامرة والرِّبا لأنهما ليسا من نوع العمل والتبادل فيه. وقد فضَّل **الله** الكنَّاس على الحجَّام وصانع الخبز على ناظم الشِّعر، لأنَّ صنعتهما أنفع للجمهور.

وقد يبلغ ترقّي التركيب في الأمم درجة أنْ يصير كلُّ فردٍ من الأمَّة مالكاً لنفسه تماماً، ومملوكاً لقومه تماماً. فالأمَّة التي يكون كلُّ فردٍ منها مستعداً لافتدائها بروحه وبماله، تصير تلك الأمَّة بحجَّة هذا الاستعداد في الأفراد، غنية عن أرواحهم وأموالهم.

الترقّي في القوة بالعلم والمال يتميَّز على باقي أنواع الترقّيات السالفة البيان تميّز الرأس على باقي أعضاء الجسم، فكما أنَّ الرأس بإحرازه مركزية العقل، ومركزية أكثر الحواس، تميّز على باقي الأعضاء واستخدمها في حاجاته، فكذلك الحكومات المنتظمة يترقّى أفرادها ومجموعها في العلم والثروة، فيكون لهم سلطانٌ طبيعي على الأفراد أو الأمم التي انحطَّ بها الاستبداد المشؤوم إلى حضيض الجهل والفقر.

بقي علينا بحث الترقّي في الكمالات بالخصال والأثرة، وبحث الترقّي الذي يتعلق بالروح، أي بما وراء هذه الحياة، ويرقى إليه الإنسان على سُلَّم الرَّحمة والحسنات، فهذه أبحاث طويلة الذيل، ومنابعها حكميات الكتب السماوية ومدوِّنات الأخلاق، وتراجم مشاهير الأمم.

وأكتفي بالقول في هذا النوع: إنَّه يبلغ بالإنسان مرتبة أن لا يرى لحياته أهمية إلا بعد درجات، فيهمّه أملاً: حياة أمِّه، ثمَّ امتلاك حريته، ثمَّ أمنه على شرفه، ثمَّ محافظته على عائلته، ثمَّ وقايته حياته، ثمَّ ماله، ثمَّ، وثمَّ... وقد تشمل إحساساته عالم الإنسانية كلِّه، كأنَّ قومه البشر لا قبيلته، ووطنه الأرض لا بلده، ومسكنه، حيث يجد راحته، لا يتقيَّد بجدران بيت مخصوص يستتر فيه ويفتخر به كما هو شأن الأُسراء.

وقد يترفَّع الإنسان عن الإمارة لما فيها من معنى الكبر، وعن التِّجارة لما فيها من التمويه والتبذّل، فيرى الشرف في المحراث، ثمَّ المطرقة، ثمَّ القلم، ويرى اللذَّة في التجديد والاختراع، لا في المحافظة على العتيق، كأنَّ له وظيفة في ترقّي مجموع البشر.

وخلاصة القول: إنَّ الأمم التي يُسعدها جدّها لتبديد استبدادها، تنال من الشَّرف الحسّي والمعنوي ما لا يخطر على فكر أُسراء الاستبداد. فهذه بلجيكا أبطلت التكاليف الأميرية برمَّتها، مكتفيةً في نفقاتها بنماء فوائد بنك الحكومة. وهذه سويسرا يصادفها كثيراً أن لا يوجد في سجونها محبوسٌ

واحد. وهذه أميركا أثرت حتى كادت تخرج الفضة من مقام النقد إلى مقام المتاع. وهذه اليابان أصبحت تستنزف قناطير الذهب من أوروبا وأميركا ثمن امتيازات اختراعاتها وطبع تراجم مؤلَّفاتها.

وقد تنال تلك الأمم حظّاً من الملذَّات الحقيقية، التي لا تخطر على فكر الأُسراء، كلذَّة العلم وتعليمه، ولذَّة المجد والحماية، ولذَّة الإثراء والبذل، ولذَّة إحراز الاحترام في القلوب، ولذَّة نفوذ الرأي الصائب، ولذَّة الحبِّ الطاهر، إلى غير هذه الملذَّات الروحية. وأمَّا الأسراء والجهلاء فملذَّاتهم مقصورة على مشاركة الوحوش الضارية في المطاعم والمشارب واستفراغ الشهور، كأنَّ أجسامهم ظروف تُملأ وتُفرغ، أو هي دمامل تولد الصديد وتدفعه.

وأنفع ما بلغه الترقّي في البشر، هو إحكامهم أصول الحكومات المنتظمة ببنائهم سدّاً متيناً في وجه الاستبداد، والاستبداد جرثومة كلِّ فساد، وبجعلهم ألاّ قوة ولا نفوذ فوق قوة الشَّرع، والشَّرع هو حبل **الله** المتين. وبجعلهم قوَّة التشريع في يد الأمَّة، والأمَّة لا تجتمع على ضلال. وبجعلهم المحاكم تحاكم السُّلطان والصُّعلوك على السَّواء، فتحاكي في عدالتها الكبرى الإلهية. وبجعلهم العمال لا سبيل لهم على تعدّي حدود وظائفهم، كأنهم ملائكة لا يعصون أمراً، وبجعلهم الأمَّة يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها، لا تغفل طرفة عين، كما أنَّ **الله** -عزَّ وجلّ- لا يغفل عمَّا يفعل الظالمون.

هذا مبلغ الترقّي الذي وصلت إليه الأمم منذ عُرِف التاريخ، على أنَّه لم يقم دليل إلى الآن على ترقّي البشر في السعادة الحيوية عمّا كانوا عليه في العصور الخالية حتى الحجرية، حتّى منذ كانوا عراةً يسرحون أسراباً، والآثار المشهودة لا تدلُّ على أكثر من ترقّي العلم والعمران، وهما آلتان كما يصلحان للإسعاد، يصلحان للإشقاء، وترقِّيها هو من سُنَّة الكون التي أرادها **الله** تعالى لهذه الأرض وبنيها، ووصف لنا ما سيبلغ إليه ترقّي زينتها واقتدار أهلها بقوله عزَّ شأنه: «حتى إذا أخذت الأرض زُخرفها وازَّينت وظنَّ أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تَغْنَ بالأمس». وهذا يدلُّ على أنَّ الدنيا وبنيها لم يزالا في مقتبل الترقّي، ولا يعارض هذا أنَّ ما مضى من عمرها هو أكثر مما بقي حسبما أخبرت به الكتب السماوية، لأنَّ العمر شيء، والترقّي شيءٌ آخر.

الاستبداد والتخلُّص منه

ليس لنا مدرسة أعظم من التاريخ الطبيعي، ولا برهان أقوى من الاستقراء، من تتبَّعهما يرى أنَّ الإنسان عاش دهراً طويلاً في حالة طبيعية تسمَّى (دور الافتراس)، فكان يتجوَّل حول المياه أسراباً تجمعه حاجة الحضانة صغيراً، وقصد الاستئناس كبيراً، ويعتمد في رزقه على النبات الطبيعي وافتراس ضعاف الحيوان في البرِّ والبحر، وتسوسه الإرادة فقط، ويقوده من بنيته أقوى إلى حيثُ يكثر الرزق.

ثم ترقَّى الكثير من الإنسان إلى الحالة البدوية التي تسمّى (دور الاقتناء): فكان عشائر وقبائل، يعتمد في رزقه على ادِّخار الفرائس إلى حين الحاجة، فصارت تجمعه حاجة التحفُّظ على المال العام والأنعام، وحماية المستودعات والمراعي والمياه من المزاحمين، ثمَّ انتقل –ولا يُقال ترقّى– قسم كبير من الإنسان إلى المعيشة الحضرية: فسكن القرى يستنبت الأرض الخصبة في معاشه، فأخصب، ولكن، في الشقاء، ولعلَّه استحقَّ ذلك بفعله، لأنَّه تعدَّى قانون الخالق، فإنَّه خلقه حرّاً جوَّالاً، يسير في الأرض، ينظر آلاء **الله**، فسكنَ، وسكن إلى الجهل والذُّلّ، وخلق **الله** الأرض مباحةً، فاستأثر بها، فسلَّط **الله** عليه من يغصبها منه ويأسره. وهذا القسم يعيش بلا جامعة، تحكمه أهواء أهل المدن وقانونه: أن يكون ظالماً أو مظلوماً.

ثمَّ ترقّى قسم من الإنسان إلى التصرُّف إمّا في المادة وهم الصُّناع، وإمَّا في النظريات وهم أهل المعارف والعلوم. وهؤلاء المتصرِّفون هم سكان المدن الذين هم إنْ سجنوا أجسامهم بين الجدران، لكنهم أطلقوا عقولهم في الأكوان، وهم قد توسَّعوا في الرِّزق كما توسَّعوا في الحاجات، ولكنَّ أكثرهم لم يهتدوا حتى الآن للطريق المثلى في سياسة الجمعيات الكبرى. وهذا هو سبب تنوُّع أشكال الحكومات وعدم استقرار أمَّةٍ على شكل مُرضٍ عام. إنَّما كلُّ الأمم في تقلّباتٍ سياسية على سبيل التجريب، وبحسب تغلّب أحزاب الاجتهاد أو رجال الاستبداد.

وتقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر، وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين، والميدان الذي قلَّ في البشر من لا يجول فيه على فيل من الفكر، أو على جملٍ من الجهل، أو على فرسٍ من الفراسة، أو على حمارٍ من الحُمْق، حتى جاء الزمن الأخير فجال فيه إنسان الغرب جولة المغوار الممتطي في التدقيق مراكب البخار. فقرر بعض قواعد أساسية في هذا الباب تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحقّ اليقين، فصارت تُعَدُّ من المقررات الاجتماعية عند الأمم المترقية، ولا يعارض ذلك كون الأمم لم تزل أيضاً منقسمة إلى أحزاب سياسية يختلفون شيعاً، لأنَّ اختلافهم هو في وجوه تطبيق تلك القواعد وفروعها على أحوالهم الخصوصية.

وهذه القواعد التي قد صارت قضايا بديهية في الغرب، لم تزل مجهولة أو غريبة، أو منفوراً منها في الشرق، لأنَّها عند الأكثرين منهم لم تطرق سمعهم، وعند البعض لم تنل التفاتهم وتدقيقهم، وعند آخرين لم تحز قبولاً، لأنَّهم ذوو غرض، أو مسروقة قلوبهم، أو في قلوبهم مرض.

وإنّي أطرح لتدقيق المطالعين رؤوس مسائل بعض المباحث التي تتعلَّق بها الحياة السياسية. وقبل ذلك أذكِّرهم بأنَّه قد سبق في تعريف الاستبداد بأنَّه: (هو الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمَّة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم). كما أستلفت نظرهم إلى أنَّه لا يوثق بوعد من يتولى السُّلطة أياً كان، ولا بعهده ويمينه على مراعاة الدين، والتقوى، والحق، والشرف، والعدالة، ومقتضيات المصلحة العامة، وأمثال ذلك من القضايا الكلية المبهمة التي تدور على لسان كلِّ برٍّ وفاجر. وما هي في الحقيقة إلا

كلامٌ مبهم فارغ، لأنَّ المجرم لا يعدم تأويلاً، ولأنَّ من طبيعة القوة الاعتساف، ولأنَّ القوة لا تُقابل إلا بالقوة.

ثمَّ فلنرجع للمباحث التي أريد طرحها لتدقيق المطالعين، وهي:

1- **مبحث (ما هي الأمَّة، أي الشَّعب؟)**:

هل هي ركامُ مخلوقاتٍ نامية، أو جمعية، عبيدٌ لمالكٍ متغلِّب، وظيفتهم الطاعة والانقياد ولو كُرهاً؟ أم هي جمعٌ بينهم روابط دينٍ أو جنس أو لغة، ووطن، وحقوق مشتركة، وجامعة سياسية اختيارية، لكلِّ فردٍ حقٌّ إشهار رأيه فيها توفيقاً للقاعدة الإسلامية التي هي أسمى وأبلغ قاعدة سياسية، وهي: (كلُّكم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيِّته).

2- **مبحث (ما هي الحكومة)**:

هل هي سلطة امتلاك فرد لجمع، يتصرَّف في رقابهم، ويتمتَّع بأعمالهم ويفعل بإرادته ما يشاء؟ أم هي وكالة تُقام بإرادة الأمَّة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العمومية؟.

3- **مبحث (ما هي الحقوق العمومية؟)**:

هل هي آحاد الملوك، ولكنها تُضاف للأمم مجازاً؟ أم بالعكس، هي حقوق جموع الأمم، وتُضاف للملوك مجازاً، ولهم عليها ولاية الأمانة والنّظارة على مثل الأراضي والمعادن، والأنهر والسواحل، والقلاع والمعابد، والأساطيل والمعدات، وولاية الحدود، والحراسة على مثل الأمن العام، والعدل والنظام، وحفظ وصيانة الدين والآداب، والقوانين والمعاهدات والاتِّجار، إلى غير ذلك مما يحقُّ لكلِّ فردٍ من الأمَّة أن يتمتع به وأنْ يطمئن عليه؟

4- **مبحث (التساوي في الحقوق)**:

هل للحكومة التصّرف في الحقوق العامة المادية والأدبية كما تشاء بذلاً وحرماناً؟ أم تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع،

وتكون المغانم والمغارم العمومية موزَّعة على الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبةٍ عادلة، ويكون الأفراد متساوين في حقِّ الاستنصاف؟

5- **مبحث (الحقوق الشخصية)**:

هل الحكومة تملك السيطرة على الأعمال والأفكار؟ أم أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنَّهم أدرى بمنافعهم الشخصية، والحكومة لا تتداخل إلا في الشؤون العمومية؟

6- **مبحث (نوعية الحكومة)**:

هل الأصلح هي الملكية المطلقة من كلِّ زمام؟ أم الملكية المقيَّدة؟ وما هي القيود؟ أم الرئاسة الانتخابية الدائمة مع الحياة، أو المؤقَّتة إلى أجل؟ وهل تُنال الحاكمية بالوراثة، أو العهد، أو الغلبة؟ وهل يكون ذلك كما تشاء الصّدفة، أم مع وجود شرائط الكفاءة، وما هي تلك الشرائط؟ وكيف يصير تحقيق وجودها؟ وكيف يراقب استمرارها؟ وكيف تستمرُّ المراقبة عليها؟.

7- **مبحث (ما هي وظائف الحكومة؟)**:

هل هي إدارة شؤون الأمة حسب الرأي والاجتهاد؟ أم تكون مقيَّدة بقانون موافق لرغائب الأمة وإنْ خالف الأصلح؟ وإذا اختلفت الحكومة مع الأمَّة في اعتبار الصالح والمضرّ، فهل على الحكومة أن تعتزل الوظيفة؟

8- **مبحث (حقوق الحاكمية)**:

هل للحكومة أن تخصِّص بنفسها لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة، ورواتب المال، وتحابي من تريد بما تشاء من حقوق الأمة وأموالها؟ أم يكون التَّصرف في ذلك كلِّه إعطاءً وتحديداً ومنعاً منوطاً بالأمة؟

9- **مبحث (طاعة الأمة للحكومة)**:

هل الإرادة للأمَّة، وعلى الحكومة العمل؟ أم الإرادة للحكومة وعلى الأمَّة الطاعة؟ وهل للحكومة تكليف الأمَّة طاعةً عمياء بلا فهم ولا اقتناع؟ أم

عليها الاعتناء بوسائل التفهيم والإذعان لتتأتّى الطاعة بإخلاص وأمانة؟

10- **مبحث توزيع التكليفات**:
هل يكون وضع الضرائب مفوَّضاً لرأي الحكومة؟ أم الأمَّة تقرِّر النفقات اللازمة وتعيِّن موارد المال، وتُرتِّب طرائق جبايته وحفظه؟.

11- **مبحث (إعداد المَنَعة)**:
هل يكون إعداد القوة بالتجنيد والتسليح استعداداً للدفاع مفوضاً لإرادة الحكومة إهمالاً، أو إقلالاً، أو إكثاراً، أو استعمالاً على قهر الأمَّة؟ أم يلزم أن يكون ذلك برأي الأمَّة وتحت أمرها، بحيث تكون القوة منفِّذة رغبة الأمة لا رغبة الحكومة؟

12- **مبحث (المراقبة على الحكومة)**:
هل تكون الحكومة لا تُسأل عما تفعل؟ أم يكون للأمة حقُّ السيطرة عليها، لأنَّ الشأن شأنها، فلها أن تُنبت عنها وكلاء لهم حقُّ الاطِّلاع على كلِّ شيء، وتوجيه المسؤولية على أيٍّ كان، ويكون أهم وظائف النواب حفظ الحقوق الأساسية المقررة للأمة على الحكومة؟

13- **مبحث (حفظ الأمن العام)**:
هل يكون الشخص مكلَّفاً بحراسة نفسه ومتعلَّقاته؟ أم تكون الحكومة مكلَّفة بحراسته مقيماً ومسافراً حتى من بعض طوارئ الطبيعة بالحيلولة لا بالمجازاة والتعويض؟

14- **مبحث (حفظ السّلطة في القانون)**:
هل يكون للحكومة إيقاع عمل إكراهي على الأفراد برأيها، أي بدون الوسائط القانونية؟ أم تكون السُّلطة منحصرة في القانون، إلا في ظروف مخصوصة ومؤقَّتة؟

15- **مبحث (تأمين العدالة القضائية)**:

هل يكون العدل ما تراه الحكومة؟ أم ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كلِّ مؤثِّر غير الشرع والحق، ومن كلِّ ضغطٍ حتى ضغط الرأي العام؟

16- **مبحث (حفظ الدين والآداب)**:

هل يكون للحكومة -ولو القضائية- سلطة وسيطرة على العقائد والضمائر؟ أم تقتصر وظيفتها في حفظ الجامعات الكبرى كالدين، والجنسية، واللغة، والعادات، والآداب العمومية على استعمال الحكمة ما أغنت الزواجر، ولا تتداخل الحكومة في أمر الدين ما لم تُنتَهَك حرمته؟ وهل السياسة الإسلامية سياسة دينية؟ أم كان ذلك في مبدأ ظهور الإسلام، كالإدارة العرفية عقب الفتح؟

17- **مبحث (تعيين الأعمال بالقوانين)**:

هل يكون في الحكومة -من الحاكم إلى البوليس- من يُطلَق له عنان التَّصرف برأيه وخبرته؟ أم يلزم تعيين الوظائف، كليّاتها وجزئياتها، بقوانين صريحة واضحة، لا تسوغ مخالفتها ولو لمصلحة مهمة، إلا في حالات الخطر الكبير؟

18- **مبحث (كيف توضع القوانين؟)**:

هل يكون وضعها منوطاً برأي الحاكم الأكبر، أو رأي جماعة ينتخبهم لذلك؟ أم يضع القوانين جمعٌ منتخبٌ من قبل الكافّة ليكونوا عارفين حتماً بحاجات قومهم وما يُلائم طبائعهم ومواقعهم وصوالحهم، ويكون حكمه عاماً أو مختلفاً على حسب تخالف العناصر والطبائع وتغير الموجبات والأزمان؟

19- **مبحث (ما هو القانون وقوَّته؟)**:

هل القانون هو أحكام يحتجُّ بها القوي على الضعيف؟ أم هو أحكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض، وملاحظٌ فيها طبائع أكثرية الأفراد، ومن نصوص خالية من الإبهام والتعقيد وحكمها شامل كلّ الطبقات، ولها

سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثِّرات الأغراض، والشفاعة، والشفقة، وبذلك يكون القانون هو القانون الطبيعي للأمَّة فيكون محترماً عند الكافّة، مضمون الحماية من قِبَل أفراد الأمة؟

20- مبحث **(توزيع الأعمال والوظائف)**:

هل يكون الحظُّ في ذلك مخصوصاً بأقارب الحاكم وعشيرته ومقرَّبيه؟ أم توزَّع كتوزيع الحقوق العامَّة على كافَّة القبائل والفصائل، ولو مناوبة مع ملاحظات الأهمية والعدد، بحيث يكون رجال الحكومة أنموذجاً من الأمَّة، أو هم الأمَّة مصغَّرة، وعلى الحكومة إيجاد الكفاءة والأعداد ولو بالتعليم الإجباري؟

21- مبحث **(التفريق بين السّلطات السياسية والدينية والتعليم)**:

هل يُجمع بين سلطتين أو ثلاث في شخصٍ واحد؟ أم تُخصَّص كلُّ وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بإتقانٍ، ولا إتقان إلا بالاختصاص، وفي الاختصاص، كما جاء في الحكمة القرآنية: «ما جعل **الله** لرجلٍ قلبين في جوفه»، ولذلك لا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة.

22- مبحث **(الترقّي في العلوم والمعارف)**:

هل يُترَك للحكومة صلاحية الضَّغط على العقول كي يقوى نفوذ الأمَّة عليها؟ أم تُحمل على توسيع المعارف بجعل التعليم الابتدائي عمومياً بالتشويق والإجبار، وبجعل الكمالي سهلاً للمتناول، وجعل التعليم والتعلُّم حرّاً مطلقاً؟

23- مبحث **(التوسُّع في الزراعة والصنائع والتجارة)**:

هل يُترك ذلك للنشاط المفقود في الأمَّة؟ أم تلزم الحكومة بالاجتهاد في تسهيل مضاهاة الأمم السَّائرة، ولا سيما المزاحمة والمجاورة، كيلا تهلك الأمَّة بالحاجة لغيرها أو تضعف بالفقر؟

24- مبحث **(السَّعي في العمران)**:

هل يُترك ذلك لإهمال الحكومة المميت لعزَّة نفس السُّكان، أو لانهماكها فيه إسرافاً وتبذيراً؟ أم تحمل على اتِّباع الاعتدال المتناسب مع الثورة العمومية؟

25- **مبحث (السَّعي في رفع الاستبداد)**:

هل يُنتظر ذلك من الحكومة ذاتها؟ أم نوال الحرية ورفع الاستبداد رفعاً لا يترك مجالاً لعودته، من وظيفة عقَلاء الأمة وسراتها؟

هذه خمسة وعشرون مبحثاً، كلٌّ منها يحتاج إلى تدقيقٍ عميق، وتفصيلٍ طويل، وتطبيق على كلِّ الأحوال والمقتضيات الخصوصية. وقد ذكرتُ هذه المباحث تذكرةً للكُتَّاب ذوي الألباب وتنشيطاً للنُّجباء على الخوض فيها بترتيب، اتِّباعاً لحكمة إتيان البيوت من أبوابها. وإني أقتصر على بعض الكلام فيما يتعلق بالمبحث الأخير منها فقط، أعني مبحث السَّعي في رفع الاستبداد، فأقول:

- الأمَّة التي لا يشعر كلُّها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحقُّ الحريّة.
- الاستبداد لا يقاوَم بالشِّدة إنما يُقاوم باللين والتدرُّج.
- يجب قبل مقاومة الاستبداد، تهيئة ما يُستَبدَل به الاستبداد.

هذه قواعد رفع الاستبداد، وهي قواعد تُبعد آمال الأسراء، وتسرّ المستبدّين، لأنَّ ظاهرها يؤمِّنهم على استبدادهم. ولهذا أذكِّر المستبدّين بما أنذرهم الفياري المشهور، حيثُ قال: (لا يفرحنَّ المستبدُّ بعظيم قوَّته ومزيد احتياطه، فكم جبّارٍ عنيدٍ جُنِّد له مظلومٌ صغير)، وإني أقول: كم من جبّار قهّار أخذه **الله** أخذ عزيزٍ منتقم!.

مبنى قاعدة كون الأمَّة التي لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحقّ الحريّة هو:

إنَّ الأمَّة إذا ضُربَت عليها الذِّلَّة والمسكنة، وتوالت على ذلك القرون والبطون، تصير تلك الأمَّة سافلة الطِّباع حسبما سبق تفصيله في الأبحاث السَّالفة، حتى إنَّها تصير كالبهائم، أو دون البهائم، لا تسأل عن الحرية، ولا تلتمس العدالة، ولا تعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولا ترى لها في

الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها، أحسنَ أو أساء على حدٍّ سواء، وقد تنقم على المستبدِّ نادراً، ولكنْ، طلباً للانتقام من شخصه لا طلباً للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئاً، إنما تستبدل مرضاً بمرض، كمغصٍ بصداع.

وقد تقاوم المستبدَّ بسَوق مستبدٍّ آخر تتوسَّم فيه أنَّه أقوى شوكةً من المستبدِّ الأول، فإذا نجحت لا يغسل هذا السائق يديه إلا بماء الاستبداد، فلا تستفيد أيضاً شيئاً، إنما تستبدل مرضاً مزمناً بمرض حديث، وربما تُنال الحرية عفواً، فكذلك لا تستفيد منها شيئاً، لأنَّها لا تعرف طعمها، فلا تهتمُّ بحفظها، فلا تلبث الحرية أن تنقلب إلى فوضى، وهي إلى استبدادٍ مشوَّش أشدُّ وطأةً كالمريض إذا انتكس. ولهذا، قرَّر الحكماء أنَّ الحرية التي تنفع الأمَّة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأمَّا التي تحصل على أثر ثورةٍ حمقاء فقلّما تفيد شيئاً، لأنَّ الثورة -غالباً- تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولاً.

فإذا وُجد في الأمَّة الميتة من تدفعه شهامته للأخذ بيدها والنهوض بها فعليه أولاً أن يبثَّ فيها الحياة وهي العلم، أي علمها بأنَّ حالتها سيئة، وإنَّما بالإمكان تبديلها بخيرٍ منها، فإذا هي علمت بطبعه من الآحاد إلى العشرات، إلى إلى...، حتى يشمل أكثر الأمَّة، وينتهي بالتحمُّس ويبلغ بلسان حالها إلى منزلة قول الحكيم المعرّي:

إذا لم تقُم بالعدل فينا حكومةٌ فنحن على تغييرها قُدَراء

وهكذا ينقذف فِكرُ الأمَّة في وادٍ ظاهر الحكمة يسير كالسيل، لا يرجع حتى يبلغ منتهاه.

ثمَّ إنَّ الأمم الميتة لا يندر فيها ذو الشَّهامة، إنما الأسف أنْ يندر فيها من يهتدي في أوَّل نشأته إلى الطريق الذي به يحصل على المكانة التي تمكِّنه في مستقبله من نفوذ رأيه في قومه. وإنِّي أنبِّه فكر الناشئة العزيزة أنَّ من يرى منهم في نفسه استعداداً للمجد الحقيقي فليحرص على الوصايا الآتية البيان:

1- أن يجهد في ترقية معارفه مطلقاً لا سيما في العلوم النّافعة

الاجتماعية كالحقوق والسياسة والاقتصاد والفلسفة العقلية، وتاريخ قومه الجغرافي والطبيعي والسياسي، والإدارة الحربية، فيكتسب من أصول وفروع هذه الفنون ما يمكنه إحرازه بالتلقِّي، وإن تعذَّر فبالمطالعة مع التدقيق.

2- أن يتقن أحد العلوم التي تكسبه في قومه موقعاً محترماً وعلمياً مخصوصاً، كعلم الدين والحقوق أو الإنشاء أو الطبّ.

3- أن يحافظ على آداب وعادات قومه غاية المحافظة ولو أنَّ فيها بعض أشياء سخيفة.

4- أن يقلل اختلاطه مع الناس حتى رفقائه في المدرسة، وذلك حفظاً للوقار وتحفُّظاً من الارتباط القوي مع أحد كيلا يسقط تبعاً لسقوط صاحبٍ له.

5- أن يتجنَّب كليّاً مصاحبة الممقوت عند الناس لا سيما الحكّام ولو كان ذلك المقت بغير حقّ.

6- أن يجتهد ما أمكنه في كتم مزيّته العلمية على الذين هم دونه في ذلك العلم لأجل أن يأمن غوائل حسدهم، إنما عليه أن يظهر مزيّته لبعض من هم فوقه بدرجاتٍ كثيرة.

7- أن يتخيَّر له بعض من ينتمي إليه من الطبقة العليا، بشرط: أنْ لا يُكثر التردد عليه، ولا يشاركه شؤونه، ولا يظهر له الحاجة، ويتكتَّم في نسبته إليه.

8- أن يحرص على الإقلال من بيان آرائه وإلا يؤخذ عليه تبعة رأي يراه أو خبرٍ يرويه.

9- أن يحرص على أن يُعرف بحسن الأخلاق، لا سيما الصّدق والأمانة والثبات على المبادئ.

10- أن يُظهر الشفقة على الضعفاء والغيرة على الدين والعلاقة بالوطن.

11- أن يتباعد ما أمكنه من مقاربة المستبدّ وأعوانه إلا بمقدار ما يأمن به فظائع شرِّهم إذا كان معرَّضاً لذلك.

فمن يبلغ سنَّ الثلاثين فما فوق حائزاً على الصفات المذكورة، يكون قد أعدَّ نفسه على أكمل وجه لإحراز ثقة قومه عندما يريد في برهة قليلة، وبهذه

الثِّقة يفعل ما لا تقوى عليه الجيوش والكنوز. وما ينقصه من هذه الصِّفات يُنقص من مكانته، ولكنْ، قد يستغني بمزيد كمال بعضها عن فقدان بعضها الآخر أو نقصه. كما أنَّ الصِّفات الأخلاقية قد تكفي في بعض الظروف عن الصفات العلمية كلّها ولا عكس، وإذا كان المتصدّي للإرشاد السياسي فاقد الثِّقة فقداناً أصلياً أو طارئاً، يمكنه أن يستعمل غيره ممن تنقصه الجسارة والهمّة والصفات العلمية.

والخلاصة: أنَّ الراغب في نهضة قومه، عليه أن يهيئ نفسه ويزن استعداده، ثمَّ يعزم متوكِّلاً على **الله** في خلق النَّجاح.

ومبنى قاعدة أنَّ الاستبداد لا يُقاوم بالشدة، إنما يُقاوم بالحكمة والتدريج هو: أنَّ الوسيلة الوحيدة الفعّالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقّي الأمَّة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس. ثمَّ إنَّ اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه، لا يتأتّى إلا في زمنٍ طويل، لأنَّ العوام مهما ترقّوا في الإدراك لا يسمحون باستبدال القشعريرة بالعافية إلا بعد التّروي المديد، وربما كانوا معذورين في عدم الوثوق والمسارعة، لأنَّهم أَلِفوا أن لا يتوقعوا من الرؤساء والدُّعاة إلا الغشّ والخداع غالباً. ولهذا كثيراً ما يحبّ الأُسراء المستبدَّ الأعظم إذا كان يقهر معهم بالسوية الرؤساء والأشراف، وكثيراً ما ينتقم الأُسراء من الأعوان فقط ولا يمسّون المستبدَّ بسوء، لأنَّهم يرون ظالمهم مباشرةً هم الأعوان دون المستبدِّ، وكم أحرقوا من عاصمة لأجل محضّ التشفّي بإضرار أولئك الأعوان.

ثمَّ إنَّ الاستبداد محفوفٌ بأنواعِ القوات التي فيها قوّة الإرهاب بالعظمة وقوّة الجُند، لا سيما إذا كان الجند غَريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوّة رجال الدين، وقوّة أهل الثروات، وقوّة الأنصار من الأجانب، فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يُقابَل بعصا الفكر العام الذي هو في أوَّل نشأته يكون أشبه بغوغاء، ومن طبع الفكر العام أنَّه إذا فار في سنة يغور في سنة، وإذا فار في يوم يغور في يوم. بناءً عليه، يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام.

الاستبداد لا ينبغي أن يُقاوَم بالعنف، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً. نعم، الاستبداد قد يبلغ من الشدَّة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً

طبيعياً، فإذا كان في الأمَّة عقلاء يتباعدون عنها ابتداءً، حتى إذا سكنت ثورتها نوعاً وقضت وظيفتها في حصد المنافقين، حينئذٍ يستعملون الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسَّس يكون بإقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد، ولا علاقة لهم بالفتنة.

العوام لا يثور غضبهم على المستبدِّ غالباً إلا عقب أحوال مخصوصة مهيِّجة فورية، منها:

– عقب مشهد دموي مؤلم يوقعه المستبدّ على المظلوم يريد الانتقام لناموسه.

– عقب حرب يخرج منها المستبدُّ مغلوباً، ولا يتمكَّن من إلصاق عار التغلُّب بخيانة القوّاد.

– عقب تظاهر المستبدِّ بإهانة الدّين إهانةً مصحوبةً باستهزاء يستلزم حدَّة العوام.

– عقب تضييق شديد عام مقاضاةً لمالٍ كثير لا يتيسَّر إعطاؤه حتّى على أواسط الناس.

– في حالة مجاعة أو مصيبة عامّة لا يرى الناس فيها مواساةً ظاهرة من المستبدّ.

– عقب عمل للمستبدِّ يستفزّ الغضب الفوري، كتعرّضه لناموس العرض، أو حرمة الجنائز في الشرق، وتحقيره القانون أو الشرف الموروث في الغرب.

– عقب حادث تضييق يوجب تظاهر قسم كبير من النساء في الاستجارة والاستنصار.

– عقب ظهور موالاة شديدة من المستبدِّ لمن تعتبره الأمَّة عدوّاً لشرفها.

إلى غير ذلك من الأمور المماثلة لهذه الأحوال التي عندها يموج الناس في الشوارع والساحات، وتملأ أصواتهم الفضاء، وترتفع فتبلغ عنان السماء، ينادون: الحقّ الحقّ، الانتصار للحقّ، الموت أو بلوغ الحقّ.

المستبدُّ مهما كان غبياً لا تخفى عليه تلك المزالق، ومهما كان عتياً لا يغفل عن اتِّقائها، كما أنَّ هذه الأمور يعرفها أعوانه ووزراؤه.

فإذا وُجِد منهم بعض يريدون له التهلكة يهوِّرونه على الوقوع في إحداها، ويُلصقونها به خلافاً لعادتهم في إبعادها عنه بالتمويه على الناس.

إنَّ رئيس وزراء المستبدِّ أو رئيس قُوَّاده، أو رئيس الدِّين عنده، هم أقدر الناس على الإيقاع به، وهو يداريهم تحذّراً من ذلك، وإذا أراد إسقاط أحدهم فلا يوقعه إلا بغتة.

لمثيري الخواطر على الاستبداد طرائق شتّى يسلكونها بالسّرّ، والبطء، يستقرّون تحت ستار الدين، فيستنبتون غابة الثورة من بذرة أو بذورات يسقونها بدموعهم في الخلوات. وكم يلهون المستبدَّ بسوقه إلى الاشتغال بالفسوق والشَّهوات، وكم يغرونه برضاء الأمَّة عنه، ويجسِّرونه على مزيد التشديد، وكم يحملونه على إساءة التدبير، ويكتمونه الرُّشد، وكم يشوِّشون فكره بإرباكه مع جيرانه وأقرانه. يفعلون ذلك وأمثاله لأجل غاية واحدة، هي إبعاده عن الانتباه إلى سدِّ الطريق التي فيها يسلكون، أمَّا أعوانه، فلا وسيلة لإغفالهم عن إيقاظه غير تحريك أطماعهم المالية مع تركهم ينهبون ما شاؤوا أن ينهبوا.

ومبنى قاعدة أنَّه يجب قبل مقاومة الاستبداد، تهيئة ماذا يُستبدل به الاستبداد هو: إنَّ معرفة الغاية شرطٌ طبيعي للإقدام على كلِّ عمل، كما أنَّ معرفة الغاية لا تفيد شيئاً إذا جهل الطريق الموصل إليها، والمعرفة الإجمالية في هذا الباب لا تكفي مطلقاً، بل لا بدَّ من تعيين المطلب والخطة تعييناً واضحاً موافقاً لرأي الكلِّ، أو الأكثرية التي هي فوق ثلاثة الأرباع عدداً أو قوة بأس وإلا فلا يتمّ الأمر، حيث إذا كانت الغاية مبهمة نوعاً، يكون الإقدام ناقصاً نوعاً، وإذا كانت مجهولة بالكليّة عند قسم من الناس أو مخالفة لرأيهم، فهؤلاء ينضمّون إلى المستبدِّ، فتكون فتنةً شعواء، وإذا كانوا يبلغون مقدار الثلث فقط، تكون حينئذٍ الغلبة في جانب المستبدِّ.

ثمَّ إذا كانت الغاية مبهمةً ولم يكن السير في سبيلٍ معروف، ويوشك أن يقع الخلاف في أثناء الطريق، فيفسد العمل أيضاً وينقلب إلى انتقام وفتن. ولذلك يجب تعيين الغاية بصراحة وإخلاص وإشهارها بين الكافّة، والسعي في إقناعهم واستحصال رضائهم بها ما أمكن ذلك، بل الأَولى حمل العوام على النداء بها وطلبها من عند أنفسهم. وهذا سبب عدم نجاح الإمام علي ومن وليه من أئمة آل البيت رضي الله عنهم، ولعلَّ ذلك كان منهم لا عن غفلة، بل مقتضى ذلك الزمان من صعوبة المواصلات وفقدان البوستات المنتظمة

والنشريات المطبوعة إذ ذاك.

والمراد أنَّ من الضروري تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن أنْ يُستبدل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهيّن الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فطنة آحاد، وليس هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة. وهذا الاستعداد الفكري النظري لا يجوز أنْ يكون مقصوراً على الخواص، بل لا بدَّ من تعميمه وعلى حساب الإمكان ليكون بعيداً عن الغايات ومعضوداً بقبول الرأي العام.

وخلاصة البحث أنَّه يلزم أولاً تنبيه حسّ الأمَّة بآلام الاستبداد، ثمَّ يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية للسياسة المناسبة لها، بحيث يشغل ذلك أفكار كلِّ طبقاتها، والأولى أن يبقى ذلك تحت مخض العقول سنين، بل عشرات السنين حتى ينضج تماماً، وحتى يحصل ظهور التلهّف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمنّي في الطبقات السفلى، والحذر كل الحذر من أن يشعر المستبد بالخطر، فيأخذ بالتحذّر الشديد، والتنكيل بالمجاهدين، فيكثر الضجيج، فيزيغ المستبدّ ويتكالب، فحينئذٍ إما أن تغتنم الفرصة دولة أخرى فتستولي على البلاد، وتجدِّد الأسر على العباد بقليلٍ من التعب، فتدخل الأمَّة في دورٍ آخر من الرقِّ المنحوس، وهذا نصيب أكثر الأمم الشرقية في القرون الأخيرة، وإمَّا أن يساعد الحظّ على عدم وجود طامع أجنبي، وتكون الأمَّة قد تأهَّلت للقيام بأن تحكم نفسها بنفسها، وفي هذه الحال يمكن لعقلاء الأمَّة أن يكلِّفوا المستبدَّ ذاته لترك أصول الاستبداد، واتِّباع القانون الأساسي الذي تطلبه الأمة. والمستبدُّ الخائر القوى لا يسعه عند ذلك إلا الإجابة طوعاً، وهذا أفضل ما يصادَف. وإن أصرَّ المستبدُّ على القوّة، قضوا بالزوال على دولته، وأصبح كلٌّ منهم راعياً، وكلٌّ منهم مسؤولاً عن رعيته، وأضحوا آمنين، لا يطمع فيهم طامع، ولا يُغلبون عن قلّة، كما هو شأن كلِّ الأمم التي تحيا حياةً كاملة حقيقية، بناءً عليه، فليبصَّر العقلاء، وليتَّقِ **الله** المغرون، وليعلم أنَّ الأمر صعب، ولكن تصوّر الصعوبة لا يستلزم القنوط، بل يثير همم الرجل الأشمّ.

ونتيجة البحث، أنَّ **الله** –جلَّت حكمته– قد جعل الأمم مسؤولة عن أعمال من تُحكِّمه عليها. وهذا حقٌّ. فإذا لم تحسن أمّة سياسة نفسها أذلَّها **الله** لأمَّة أخرى تحكمها، كما تفعل الشرائع بإقامة القيّم على القاصر أو السفيه، وهذه

حكمة. ومتى بلغت أمَّةٌ رشدها، وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزَّها، وهذا عدلٌ.

وهكذا لا يظلم ربُّك أحداً، إنما هو الإنسان يظلم نفسه، كما لا يذلُّ **الله** قط أمة عن قلّة، إنما هو الجهل يسبِّب كلَّ علَّة.

وإني أختم كتابي هذا بخاتمة بشرى، وذلك أنَّ بواسق العلم وما بلغ إليه، تدلُّ علىأنَّ يوم **الله** قريب. ذلك اليوم الذي يقلّ فيه التفاوت في العلم وما يفيده من القوّة، وعندئذٍ تتكافأ القوات بين البشر، فتنحلّ السلطة، ويرتفع التغالب، فيسود بين الناس العدل والتوادد، فيعيشون بشراً لا شعوباً، وشركات لا دولاً، وحينئذٍ يعلمون ما معنى الحياة الطيبة: هل هي حياة الجسم وحصر الهمّة في خدمته؟ أم حياة الروح وغذاؤها الفضيلة؟ ويومئذٍ يتسنّى للإنسان أن يعيش كأنَّه عالم مستقلٌّ خالد، كأنَّه نجمٌ مختصّ في شأنه، مشتركٌ في النظام، كأنَّه ملكٌ، وظيفته تنفيذ أوامر الرحمن الملهمة للوجدان.

تمَّ الكتاب بعونه تعالى

كتاب الدوحة

غسان كنفاني

برقوق نيسان

القميص المسروق

وقصص أخرى



غسان كنفاني

برقوق نيسان

القميص المسروق
وقصص أخرى

دراسة: د. فيصل دراج



غسان كنفاني

برقوق نيسان (رواية)

القميص المسروق

وقصص أخرى

الناشر
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة
لوحة الغلاف : رسم على جدار في مخيم برج البراجنه

فهرس الكتاب

لماذا تكون باقة الزهر
أكثر براءة من صحن الكنافة؟

«لم أحب له غير برقوق نيسان».

قالت على الهاتف، وتمنت لي ليلة طيبة لتنام في بيتها، بينما كنت أعاني الأرق في بيتي. قمت إلى المكتبة وأخرجت مجلد الروايات من بين أعمال غسان كنفاني، لأطعم أرقي تلك الرواية التي رشحتها من أثق في ذوقها.

طالعت رقمي صفحتي البداية والنهاية، حسبتها: خمساً وثلاثين صفحة بينها ثلاث صفحات للرسوم!

بدا الحجم الصغير محبطاً، فالرواية بحجمها النحيل لا تكفي لحسم المعركة لصالح النوم ضد أرق بدا في تلك اللحظة عفياً بما يكفي للصمود حتى الصباح.

لنرَ!

أعادتني البداية التي لا تخلو من لمحة رومانسية إلى مفتتح «رجال في الشمس» من حيث أنسنة الأرض. تبدأ «رجال في الشمس» هكذا: «أراح أبو قيس صدره فوق التراب النديّ، فبدأت الأرض تخفق من تحته....» ولم تبتعد بداية «برقوق نيسان» عن هذه اللمحة الرومانسية: «عندما جاء نيسان أخذت الأرض تتضرج بزهر البرقوق الأحمر وكأنها بدن رجل شاسع، مثقب

بالرصاص. كان الحزن وكان الفرح المختبئ فيه مثلما تكون الولادة ويكون الألم، هكذا مات قاسم قبل سنة».

لكن الأمور لا تمضي بالقارئ على النحو الذي يرسمه المفتتح، لأن الكاتب وضع إشارة لهامش يأخذ القارئ إلى سرد سريع له مظهر الإخبار الحيادي مثل تراجم القدماء للشخصيات، يشرح باختصار سيرة قاسم من مولده في قرية طيرة دندن قرب يافا في الخامس من أيلول/سبتمبر، إلى استشهاده في نيسان/إبريل 1970 مع ستة فدائيين من أصل مجموعة عددها سبعة في معركة مع دورية إسرائيلية.

بين المولد والاستشهاد سيرة عادية لفلسطينيّي تلك الفترة: الميلاد، سنوات قليلة من التعليم، التحول إلى لاجئ، النزول إلى العمل مبكراً، الانضمام إلى تنظيم فدائيين.

يلتزم الكاتب في الهوامش حياد المؤرخ وكاتب الترجمة الشخصية، لكن ليس كل ما يريده الكاتب من قارئه يدركه، يتوتر التلقي عند حادث صغير «يجدر تذكره» فقد تعرف أحد الفدائيين الأسرى جثة قاسم الميكانيكي من أريحا، وفي اليوم التالي أحضرت الشرطة أباه الذي اعترف بأن ولده يعيش شرق نهر الأردن، ولكنه بعد أن تفحص الجثة وتعرف فيها لحم قلبه أنكر أن تكون لولده!

هذه الطلقة الشعورية العارية في الهامش ستتكرر في هوامش أخرى. وهي أقرب ما تكون إلى ضربات همنجواي التي تبدو حيادية، بينما تضع أعصاب الكلمات فوق جلدها.

الخيار اللغوي، الصارم كلغة الأخبار، في الهامش يختلف مع خيار المتن الأكثر عاطفية، وسنرى من خلال الهامش جانباً آخر يضيء زاوية جديدة من القصة، تأنيب أبي القاسم لنفسه لأنه أنكر ولده حتى لا يتعرض للضرب والإهانة في سنه المتأخرة، وسنرى تأملاته، تأملات الراوي في الواقع عن أنواع المدن في شبهها بأولاد العائلة، لكل منهم شخصيته ومزاجه، قبل أن تقفز إلى رأسه صورة رجل مثقب بالرصاص، تضرج بزهر البرقوق، ويكاد المرء يسمع نزيز الدم يتدفق من تحته.

تمضي الرواية القصيرة على هذا النحو من التصارع والتكامل في آن بين المتن والهامش.

وهي على قصرها تستعير بنية ألف ليلة وليلة، برهافة تكاد لا تفصح عن هذا التأثر، وبينما يتناوب الشعر والنثر السرد في الليالي داخل متن الحكاية، بينما في رواية غسان يقوم جدل المنازعة والتكامل بين المتن، بلغته الشعرية، والهامش، بلغته المحايدة التي تحمل بداخلها شعرية المفارقة الصادمة.

تتمثل الرواية كذلك بنية الليالي عبر حيلة تَوالد قصة من قصة، استشهاد قيس يستدعي أباه وهذا يستدعي اسم «سعاد» من خلال مونولوج عن تقصيره معها، عندما يدخل عليها كل شهر بيد خالية، مما يجعلنا نتوقعها ابنته أو زوجه، ويتم إرجاء التعريف بها بينما يتم الدفع بـ «طلال» المناضل الذي سيمنح الختيار خمسة دنانير شهرية، وذات يوم يخبره بأنه سينقطع عنه وأن التي ستزوره في أريحا هي سيدة تحمل وردة حمراء، وبعد ذلك يتولى الهامش البحثي المراوغ تقديم سعاد التي تركت الدراسة في دمشق وعادت من أجل النضال.

ولا نكاد نتعرف إلى سعاد ونعرف وجه العلاقة بينها وبين والد الشهيد الذي رأى أن يجمع لها من طريقه باقة من زهر البرقوق، لكنه يدخل إلى البيت فلا يجدها، بل يجد قوة إسرائيلية، ويفاجأ الختيار أبو القاسم بالكمين داخل البيت واختفاء سعاد بينما كان هناك طفل لا يكف عن البكاء.

لم يعرف أبو القاسم ماذا يفعل بباقة من زهور البرقوق جمعها لها من الطريق حتى لا يدخل بيد خاوية هذه المرة، ويبدأ استجواب عبثي للرجل المسن حول سر حمله الزهور إلى سعاد وإن كانت عشيقته.

ولا يترك الكاتب الدورية الإسرائيلية قوة شر مصمتة، بل يحكي أن أحد أعضائها أبراهام وهو ليس سوى إبراهيم المغربي، وكان شقيقه قد انضم إلى تنظيم مغربي عمالي، فتم التضييق على العائلة حتى لم تعد تجد مفراً من التعامل مع يهودي فرنسي تولى تهريبها إلى باريس ومنها إلى تل أبيب، لكن الشقيق الأكبر الذي تسبب في هذا النزوح عملياً قرر البقاء في فرنسا وعدم الهجرة إلى إسرائيل.

وبعد فترة يدخل شخص جديد هو زياد يفاجأ بهذا الحشد ويحاول التنصل من معرفة سعاد، وتفسير وجود طفله وليد بأن أمه أرسلته بصحن من صدر



كنافة أعدته، لمجرد أنها جارتهم. ويقول إنه جاء قلقاً على طفله الذي تأخر.

وهذه هي رواية المتن، لكننا من الهامش سنعرف أن الجار مناضل شيوعي قديم أثارت سعاد احترامه بتمردها على أبيها الذي يكرهه ويراه نموذجاً للموظف البيروقراطي الذليل. ونعرف أنها كلفته بأن يحاول اللحاق بالختيار (أبو القاسم) قبل الوصول إلى البيت ليأخذه إلى طلال، وهناك سيعرف باقي المهمات.

وفي المتن ستكتمل القصة بجلبة يثيرها أبو القاسم وصوت هروب طلال تسمعه الدورية الإسرائيلية خارج البيت، فيلكم ضابطها الختيار ويكتشف حيلته، لكن (زياد) يقول إن (طلال) الذي هرب ليس سوى طفل صديق ابنه يبدو أنه جاء ليسأل عنه وعندما سمع أصوات الجلبة فرّ هارباً.

نحن إذاً أمام شيخ حمل الزهور إليها وطفل حمل الكنافة، والمحتلون لا يصدقون تبرير وجودهما. فجأة ينخرط الكبار في الضحك: أبو القاسم وزياد والضابط!

ويطلب أبو القاسم من زياد أن يقنعهم بإطلاق سراحه، ويرد زياد بأنه في ذات الورطة، ويلح الشيخ:

– إنها باقة زهر يا سيدي، باقة زهر فقط.

ويرد زياد:

– ولماذا تكون باقة الزهر أكثر براءة من صحن الكنافة؟

ونستطيع أن نقرأ الإجابة بطريقة أخرى: ولماذا يكون صحن الكنافة أكثر فلسطينية من باقة زهر؟

بحثت في كل المتواتر حول عدم اكتمال الرواية التي استشهد عنها غسان في تموز/ يوليو فلم أجد ما يؤكد أو ينفي، لكنها تبدو لي مكتملة هكذا، لأن تعليق المصائر كلها: سعاد، أبو القاسم، زياد، وطلال، لايعني عدم اكتمال الحكاية، لكن يعني أن الحكاية الفلسطينية قابلة للتوالد على هذا النحو إلى ما لا نهاية، تماماً مثل حكايات ألف ليلة، وبين النصين متعة القراءة، وبين الحكايتين فارق الواقعية المؤلمة في الحكاية الفلسطينية.

عزت القمحاوي

عندما جاء نيسان أخذت الأرض تتضرّج بزهر البرقوق الأحمر وكأنها بدن رجل شاسع، مثقَّب بالرصاص. كان الحزن، وكان الفرح المختبئ فيه مثلما تكون الولادة ويكون الألم، هكذا مات قاسم[1] قبل

(1) كان قاسم خليل قد ولد في طيرة دندن قرب يافا في الخامس من أيلول من عام 1940، وأصبح بعد سنة واحدة الابن الأوحد في العائلة بعد أن مات شقيقه الذي يكبره سنتين إثر إصابته بالحصبة، ولم يتمكن قاسم من أن يدرس في مدرسة القرية إلا حوالي سنتين، وقد أصبح لاجئاً في نيسان من عام 1948، قبل أن يكمل العام الثامن من عمره، وبعد ذلك سكن في أحد بيوت الصفيح في مخيم عقبة جبر قرب أريحا مع أبويه، وفي غضون ذلك كان يعمل إجيراً في كاراج للسيارات في أريحا، وتمكّن –حين صار في العشرين– من أن يطلق على نفسه لقب ميكانيكي، وكانت آماله تنحصر في أن يتمكّن ذات يوم من أن يصبح ميكانيكي طائرات، أو على الأقل مالكاً لكراجه الخاص، إلا أنه في الخامسة والعشرين تخلى عن هذه المطامح. كانت الأحزاب الوطنية في تلك الفترة قد تخلخلت تحت الضربات المتلاحقة التي وجهتها السلطات الأردنية، وهكذا ضاع أمله في الالتحاق بالحزب الشيوعي الذي كان أحد رفقائه في الكاراج يمتدحه أمامه، فقد ضاعت أخبار ذلك الرفيق فجأة، وهكذا فكّر في أن ينشئ حزباً فدائياً بنفسه، والتحق بدورة تدريب للحرس الوطني لذلك الغرض، وحين شرع يرسم خططاً صغيرة ليبدأ اتصالاته تفجّرت حرب 1967، وسمع وسط الفوضى أن الفدائيين يحشدون صفوفهم وراء النهر، فترك والده، ومخيم عقبة جبر واتجه إلى السلط في الثاني عشر من حزيران 1967.

سنة، وقد دفن حيث لا يعرف أحد، دون اسم[2] ويبدو الآن بعيداً كأنه لم يكن طوال العمر إلا واحداً من هذه الأحلام العظيمة التي تظلّ مع المرء وكأنها جزء منه، وترافقه إلى الفناء دون أن توجد حقاً، ومع ذلك فإنها قادرة على أن تكون مثل حقيقة ما، يفتقدها المرء من حين إلى آخر، ويشعر في لحظة أو أخرى ملمسها وكأنها فرَّت للتوّ من بين راحتيه.

وكانت نابلس، ذلك الصباح، منكفئة على نفسها وكأنها ما تزال نائمة، وقال أبو القاسم[3] لنفسه: إن المدن مثل الرجال، تشعر بالحزن. تفرح وتنام، وتعبر عن نفسها بصورة فريدة تكاد لا تُصدّق، وتتعاطف بغموض مع الغرباء أو تركلهم.. بل إن الأحياء في المدينة مثل الأولاد في العائلة، لكل منهم شخصيته ومنزلته ومزاجه، فثمة شوارع محببة، وأخرى تتقاذف العابرين فيها بفظاظة، وشوارع خبيثة، وأخرى صريحة، ولكن أبا القاسم كان الآن منشغلاً بتلك الصورة الغريبة التي

(2) في نيسان من عام 1970 نشرت الصحف أن دورية إسرائيلية اصطدمت بمجموعة من الفدائيين جنوبي البحر الميت، وقد استمرت المعركة عدة ساعات استشهد فيها من أصل سبعة فدائيين كانوا هناك ستة، وتمكن السابع من الفرار، وقد ظلّت أسماء جميع الشهداء مجهولة حيث دُفنت بمعرفة السلطات فحسب. إلا أن حادثاً صغيراً وقع عند ذاك يجدر تذكّره: فقد عُرضت الجثث على بعض الفدائيين الأسرى في محاولة للتعرف إليها، وكانت أربع جثث مشوّهة بحيث استحال التعرّف إلى أي منها، وأبدى أحد الأسرى شكّه في أن تكون إحدى الجثتين الباقيتين لشاب يدعى قاسم، كان يعمل ميكانيكياً في أريحا، وفي اليوم التالي أحضرت الشرطة والد قاسم الذي اعترف بأن ولده يعيش شرقي النهر ولكنه بعدما تفحص الجثة أنكر أن تكون لولده، وكان التشويه يمنع من الوصول إلى قرار، وحين ووجِهَ الفدائي الأسير الذي تعرّف إلى الجثّة بوالد قاسم نفى أن تكون شكوكه مبنيّة على معرفة حميمة بالشاب المجهول، وما لبث أن تراجع عن شهادته، وهكذا أُخلِيَ سبيل الرجل العجوز بعدما سجّل توقيعه وتعهداته على أوراق عديدة تنصّ على أنه سيتحمّل بنفسه مسؤولية أي عمل يمكن لابنه قاسم الذي يعيش شرقي النهر أن يرتكبه ضد سلطات الاحتلال.

(3) في الواقع إنه يشعر الآن بأنه أكبر سناً مما هو حقاً، ويردد لنفسه أن الكوارث الثلاث التي نزلت به ينوء تحتها جبل: فقدان قريته ونزوحه عام 1948، وموت أم قاسم بالسل عام 1953، واستشهاد قاسم قبل سنة.

اقتحمته كأنها قذفت على رأسه بحجر: بدن الأرض مثل بدن رجل مثقّب بالرصاص، يتضرّج بزهر البرقوق، ويكاد المرء يسمع نزيز الدم يتدفق من تحته، ولا ريب أن قاسم بدا كذلك بعد هنيهات من سقوطه، ثم ذبلت بقع الدم على سترته الخاكية مثلما تجفف شمس الصيف المتوقّدة أوراق البرقوق الهشّة.

استدار أبو القاسم، وأخذ يتأمل من جديد تلك البقع الحمراء الممتدة أمام عينيه فوق تلّة صغيرة، ودون أن يعرف بالضبط ما الذي يريده. خطا نحو التلّة، وأخذ يجمع باقة من الزهر المخضّب بالاحمرار القاني، قال لنفسه وهو ينحني: «منذ سنة وأنا آتي لسعاد[4] بكفّين فارغتين

(4) ولدت سعاد وقّاد في نابلس عام 1945، وكان والدها موظفاً صغيراً في دائرة النفوس التي كانت آنذاك تابعة لحكومة الانتداب، وقد ظل موظفاً في نفس المرتبة والدائرة خلال هيمنة النظام الأردني على الضفة الغربية، وهكذا تمكّن من إرسال ابنته سعاد إلى جامعة دمشق عام 1962، وقد درست لمدة سنة في كلية الآداب، إلا أنها عادت والتحقت بقسم العلوم السياسية، وهناك تعرّفت بأحد الشبان المتحمسين لحزب البعث، وما لبث أن ألحقها بالحزب ولكنها لم تستطع أن تكون عضواً منظم الولاء والنشاط، وكانت هذه المشكلة بالذات هي التي فتحت عينيها على رغبة عميقة في دراسة المسائل التنظيمية في العمل السياسي، وساقتها هذه الدراسة إلى إلقاء نظرة دراسية على الحزب الشيوعي، وعلى بنية حركة القوميين العرب التي شعرت آنذاك أنها آخذة بالتمزق تحت وطأة صراع سياسي حاد في صفوفها لم يكن من الممكن الحفاظ مع حدته على الوحدة التنظيمية للحركة لو لم تكن مشدودة إلى قانون صارم للعلاقات الداخلية، ولم يكن من الممكن معرفة ماذا كان سيحدث لسعاد ولحماسها السياسي لو لم يصعد حزب البعث في تلك الآونة إلى مرتبة السلطة، وقد كان لسعاد آراء غامضة، ولكنها بالغة التأثير بالتغير الذي يطرأ على الأحزاب السياسية عموماً، وذات البرامج الفضفاضة والغامضة خصوصاً، حين تهيمن على دفّة السلطة، وهكذا فقد شهدت تلك الفترة من حياة سعاد وقاد خمولاً سياسياً وحيرة بالغة الحدّة، ولكنها مع ذلك أبدت اهتماماً خاصاً بمجموعة من الشبان أبدوا تصميمهم على إحداث تغيير نحو اليسار في حركة القوميين العرب، وكان سبب هذا الاهتمام بالدرجة الأولى دراسة تعدُّها سعاد عن مكانة الناصرية في المسيرة الوطنية العربية في تلك الفترة، إلا أن الارتباط مضى أبعد من ذلك، فقد التحقت سعاد بالذراع الفلسطيني للحركة الذي كان قد بنى تنظيماً فدائياً صغيراً أطلق عليه اسم «شباب الثأر» وكانت تشعر بشيء من الاعتزاز حين كُلِّفَت بالقيام باتصال صغير في نابلس إبان عطلتها الصيفية، والعمل على بناء خليّة هناك، إلا أن الحرب فجأتها فقررت البقاء، وكانت القدرات التي أظهرتها في الاتصال وفي العمل هي التي أوصلتها في فترة وجيزة إلى مرتبة قيادية في نابلس.

كل شهر، ولا ريب أن منظر هذه الزهور سيبدو على الطاولة البيضاء جميلاً، ثم إن.....» وقد شعر بالتعب وهو يستلّ الزهور الغضّة، وبدت له أشد تمسّكاً بالأرض مما خيّل إليه حين كان ينظر إليها من بعيد، وما لبثت الأفكار التي كانت تحوم على غير هدى في رأسه أن أخذت تترابط بصورة تبعث على الدهشة، فقد تذكّر أنه حين رأى سعاد لأول مرة في أريحا لفت نظره قرص أحمر من زهر البرقوق يتوقد وسط شعرها الفاحم السواد، وإن ذلك بعث فيه السعادة لأن طلال قال بأن سيدة تحمل وردة حمراء ستزوره في أريحا[5]، وتحدثه عن قاسم، وقد دقت هذه السيدة الباب في اليوم التالي، وطلبت منه أن يحدثها بالتفصيل عما حدث له حين استدُعِي إلى المخفر الإسرائيلي قبل أسبوع لتعرض عليه جثة أحد الفدائيين القتلى[6] وحين كان يروي لها قصته أخذت عيناها السوداوان تنضحان دمعاً من تلقائهما، وقالت له: يا أبا القاسم ليس بوسع أحد

(5) كان طلال شاباً قصير القامة لم يبلغ العشرين بعد، ويبدو أنه كان يتقن عبور النهر ونقل الرسائل، وفي الماضي كان يزور أبا القاسم مرة في الشهر ويعطيه ثلاثة دنانير ويقول له: «قاسم يسلم عليك» ولا يزيد كلمة واحدة. وفي آخر مرة رآه قال له إن سيدة تحمل وردة حمراء ستزوره، وأنه لن يراه بعد. وكانت تلك السيدة هي سعاد ذاتها. ومنذ ذلك الوقت تولت سعاد إعالته، وكانت تعطيه خمسة دنانير في كل مطلع شهر.

(6) توجس خيفة منذ الصباح، وكان يشعر بثقل غامض يجثم على صدره، وعند الظهر جاء شرطيان وأخذاه إلى المخفر، وأخذ رجل أبرص، يلمع كأنه مدهون يسأله عن قاسم، وبعد وهلة عرف في قرارة نفسه أن ولده قد قتل، ولكن الأبرص لم يكن قد أشار إلى ذلك بعد. «أتعرفين كيف يتصارع الرجل مع دموعه؟ مثلما يحاول فلاح أن يسدّ ثقوب الساقية بكفّيه. وظل الأبرص يسأل ولم أكن أعرف بماذا كنت أجيب» وأخيراً أدخلوه إلى غرفة مترعة برائحة الموت «وكان قاسم هناك، ممدداً على طاولة، وقد نظرت إليه لحظة واحدة فحسب، ثم أخذت أنظر إلى راحة يده ورأيت فيها إرادة رجل بطل ظل ممسكاً بسلاحه حتى اللحظة الأخيرة، ولم تفرد أصابعه إلا بالقوّة، وبعد أن مات، وسألوه إن كان يعرفه، نفى ذلك بشدّة: «إن قاسم شاب أطول قامة، وأشد سمرة، ثم إنه سافر إلى الكويت وهو يعمل في كاراج للسيارات هناك» وشعر بالعار لأنه يكذب، ولم يكن يعرف لماذا كان خائفاً إلى هذا الحدّ. «لقد أنكرته، ولكنه سيغفر لي، فأنا رجل عجوز لا أتحمّل السجن ولا الضرب، وأريد أن أموت هنا، وليس شرقي النهر، أنت تفهمين ذلك أيتها السيدة.. أليس كذلك؟»

أن يملأ مكان أحد، وقد كان قاسم بطلاً، وعليك أن تكون فخوراً به، وقد فعلت شيئاً حسناً حين أنكرته لأنك أنقذت الكثيرين من رفاقه. لا تقل الحقيقة لأحد، وخذني أنا مكان قاسم.

ومنذ ذلك اليوم وهو يزورها في نابلس، ويقيم في بيتها يوماً أو يومين، ويأخذ الدنانير الخمسة ويعود إلى أريحا [7] وقد قال لها ذات يوم: «الختيار.. هل ما زال حيّاً؟» وحين قالت له: «لا» أجابها :«هل تقبلينني أباً.؟» وقالت سعاد: «يا أبا القاسم، أنت والدنا كلنا، لأن الشهيد كان أخانا كلنا..» وعندها سألها عما إذا كان يستطيع أن يفعل شيئاً مفيداً، وأجابته سعاد بنبرتها الحاسمة: «ذات يوم، ربما»

وقف أبو القاسم مستشعراً الألم في خاصرته من طول الانحناء وكانت باقة الزهر الأحمر قد أصبحت كبيرة وبدت في يده الخشنة شعلة من اللهب، ووراء التلة كان بيت سعاد بشبابيكه الصغيرة في الطابق الثاني، وقال لنفسه: «ربما كانت تنظر إليّ الآن»، وقرر أن يبادرها بالجملة ذاتها التي بادرته بها حين زارته لأول مرة[8] في أريحا، ومن ثم انطلق نازلاً التلة إلى الطريق، ومضى نحو منزل سعاد.

آخر شيء يذكره أبو القاسم من عالمه القديم كان ذلك السلم الطويل الخشن الذي يوصل إلى بيت سعاد، إلا أن الباقة الحمراء التي كانت تتوقّد في كفّه ظلت أكثر رسوخاً في ذاكرته، منذ هذه اللحظة، أكثر من أي شيء

(7) كانت وكالة الغوث قد قطعت إعاشته، وسحبت منه الدفتر الأحمر الذي كان يخوّله تناول المؤن، وذلك لأن تقارير شعبة التحري في الوكالة قد أثبتت بأن ابنه يحصِّل مدخولاً شهرياً يزيد عن عشرة دنانير.

(8) دخلت البيت، وانتزعت الزهرة الحمراء من شعرها وهي تقول له: «البرقوق ورد الفقراء يا أبا القاسم» وبعد هنيهة قالت له: «أهل القسطل كانوا يقولون: هذه دماء الشهداء تطلّ علينا».

آخر: لقد صعد درجات السلم ذلك الصباح دون أن يراوده أي شك بأنه سيعود فينزلها كما صعدها، ويعود إلى عالمه القديم الذي يبدو له الآن أنه غادره تماماً. إن للرجال أقدارهم المكتوبة منذ الأزل، والتي هي مثل أسمائهم، تلتصق بهم في لحظة لا يدركون كيف جاءت. لقد قرع الباب متوقعاً وجه سعاد بملامحه القاسية، لكن الجميلة، إلا أنه فوجئ بقبضة قوية تعضّ كتفه، وتجذبه بعنف إلى الداخل، ثم سمع اصطفاق الباب وراءه مثل انفجار.

وحين استرد توازنه على المقعد الذي قُذِف إليه، أطلّت عليه ثلاثة رشيشات، ووراءها وقف جنديان وضابط. وفتح أبو القاسم فمه دون أن ينوي قول شيء معين، إلا أن الضابط نهره: «هش»

وأخذ أحد الجنديين يفتّشه، باحثاً في جيوب قنبازه عن شيء ما، وعندما تنبّه أبو القاسم إلى وجود ثلاثة أشخاص آخرين في الغرفة، واقفين ووجوههم إلى الجدار، وفي الزاوية كان ثمة طفل في العاشرة يبكي بما يشبه الهمس، ولم تكن سعاد هناك، وبدت صورة والدها المعلّقة على الجدار، بشاربيه العظيمين[9] أكثر غرابة مما كانت في أي وقت مضى، وكان ما يزال مشوَّشاً، غير قادر على إعادة ترتيب ما حدث، حين قبضت يد الجندي بشدّة على زنده ورفع يده بعنف إلى فوق. عندها فقط شهد باقة الزهر الأحمر مرة أخرى، وتعجب لهنيهة كيف لم تسقط من يده، ولم تتمزق وسط ذلك العراك الأحمق الذي يجري دون هدف معيّن. ودفعه الجندي إلى الحائط، وساعده الجندي الآخر في صلبه

(9) حين قال لسعاد مرة إن شاربَيْ والدها في الصورة يبدوان مخيفين، ضحكت برهة، ثم انصرفت إلى التفكير، وأخيراً سألته: «ماذا يحدث للشوارب يا أبا القاسم حين يأكل الدود جسد الرجل الميت.؟» ومنذ ذلك الحين وهو غير قادر على صرف هذا السؤال من ذهنه كلما رأى صورة الأب، بشاربيه الكبيرين.

أمام الجدار بذراعيه المفتوحتين إلى أقصى ما يستطيع، وبهدوء أرغمه الضابط على فتح كفّه ببطء، وتناول الباقة بحذر مبالغ به، وسحبها بما يشبه الاحتفال المنظّم على الطاولة الرخامية[10] ووقف يتأمّلها لحظة، ثم استدار فجأة بعنف:

– ما هذا.؟

– هذا.؟

– أجل ما هذا.؟

– كما ترى، زهر يا سيدي.. برقوق نيسان.

– هـه!

وابتسم ابتسامة خبيثة ونظر من طرف عينيه إلى الجنديين، وعاد يسأل وكأن فترة المزاح التي أتاحها قد انتهت:

– ما هذا.؟

– ورد، زهر، برقوق، يا سيدي..

– إنني أسألك للمرة الأخيرة.. ما هذا..؟

ولم يستطع أبو القاسم أن يعرف إن كان الضابط يحاول أن يجعل منه أضحوكة أم أنه جاد حقاً، واكتسحته موجة من حيرة حزينة، وأخذ ينظر حواليه محاولاً الاستنجاد بشيء ما، كان الطفل قد كفّ عن البكاء، وأخذ ينظر بفضول إلى باقة الزهر الأحمر فيما كان وجهه يكتسي بملامح تشبه الدهشة، وتذكّر سعاد فيما كانت الأفكار تعود إلى التراكب في رأسه، وتساءل إن كان يتعين عليه الآن مرة أخرى أن يدخل الغرفة الثانية وينظر إليها ممددة على السرير وراحة يدها مفرودة الأصابع بالقوة وملطّخة بالدم.

(10) مرة قالت له سعاد وهي تشير إلى الطاولة، وكانت مغطاة بشرشف سكّريّ اللون مشغولة حواشيه بالصنارة: «انظر ماذا كانت تفعل أمي طوال عمرها، تشتغل بالصنارة وتفني عينيها كي تبدو طاولة أبي محترمة أمام ضيوفه».

– ماذا يمكن أن يكون هذا يا سيدي غير زهر البرقوق الذي تفتَّحَ هذا الصباح على قارعة الطريق.؟

– أنا الذي أسألك.

وهزّ أبو القاسم كتفيه وسكت. لقد أدرك أن الكلام لم يعد يفيد أحداً، وأن ثمة شيئاً لا يفهمه يحدث بغموض، وأمام هذه الحيرة لا يسعه في الواقع إلا أن يصمت، إلا أن الضابط نهره:

– تهزّ كتفيك وكأنك بريء.! أتريد أن أساعدك قليلاً.؟ من الذي أعطاك هذه الباقة.. ولماذا.؟

– قطفتها عن الطريق، وكنت....

– أأنت عشيقها.؟

– وضحك الجندي، فيما تساءل أبو القاسم:

–استغفر **الله**.. عشيق من.؟

– عشيق العفريتة التي تسكن هنا..

– أنا رجل عجوز يا سيدي، أيمكن أن يحدث هذا.؟

– إذن لماذا أحضرت الزهر.؟ من الذي أرسلك.؟

– جئت...

إلا أن صورة قاسم جاءت عاصفة مثل الارتطام، ووراءها جاءت صورة سعاد. ولم يعد يعرف ماذا يتعين عليه أن يقول، فيما أخذ ينظر حواليه وهو شديد الارتباك، محتاراً تحت النظرات التي كان يسلّطها عليه، ثم سأل بصوت أدهشه كيف انفلت من صدره مليئاً بالاستجداء:

– ماذا حدث لسعاد يا سيدي.؟ هل هي بخير.؟

– كفى تمثيلاً أيها الشائب، وقل لي ما معنى هذا.؟

ونظر أبو القاسم إلى حيث أشار الضابط. كانت باقة الزهر الأحمر ملقاة فوق الطاولة، وبدت أقل جمالاً مما كانت، وأجاب:

– ماذا يمكن للزهر أن يعني يا سيدي غير الودّ.؟

– هه!

– اسأل هؤلاء كلهم.. أيعني الزهر غير الودّ والاحترام.؟

– من الذي بعثك بالباقة.؟

– أنا الذي قطفتها.

– من الذي طلب منك أن تقطفها.؟

– لا أحد..

– ما هي علاقتك بسعاد إذن.؟ هل أنت عشيقها.؟

وأخذ الجندي[11] الواقف قرب الطاولة يضحك بصوت مكتوم، وقال

(11) كان يهودياً مغربياً اسمه إبراهيم، ولد في الدار البيضاء عام 1945، وكان أبوه يمتلك دكاناً صغيراً في حيّ شعبي لبيع الأقمشة وبعض الألبسة الجاهزة، أما شقيقه الأكبر فقد كان عاملاً في مصنع للنسيج يقع على بعد يسير من المدينة. كان الوالدان تقيين، إلا أن الأخ الأكبر يعقوب التحق بتنظيمات الشغيلة وأخذ يظهر ميولاً شيوعية، ولا شك أن ذلك سَبَّبَ ارتباكاً كبيراً في المنزل، فقد كان الأب يربط بشدة بين الشيوعية وبين العلاقات السوفيتية المصرية، وبالنتيجة بين الشيوعية وبين الحرب الإسرائيلية العربية، وفي أحيان كثيرة كان الجدل العنيف بين الأب ويعقوب يوشك أن ينتهي إلى انفصام في العائلة التي لم تعتد على هذا النوع من التناقض، وقد وصلت الأمور في توترها إلى الذروة حين ألقى البوليس المغربي القبض على يعقوب في الاضطرابات العمالية التي وقعت في عام 1963، وذاقت العائلة كلها من نتائج هذا الحادث، وتعرضت مثل عوائل العمال جميعاً في تلك الفترة إلى تشديد مبالغ فيه من قبل السلطات التي واجهت النشاط النضالي المتزايد لاتحاد الشغيلة المغربي وللتحالف الذي اشتد آنذاك بين الاتحاد هذا وبين الاتحاد الوطني لطلبة المغرب وبين عدة أحزاب سياسية تقدمية بالمزيد من العمل القمعي، وفي تلك الفترة وجد الأب في اتصال أجراه معه رجل فرنسي فرصة للخلاص من كل تلك الشدّة، وقد انتظر على مضض خروج يعقوب من السجن، فرحل مع العائلة على متن زورق صغير مع عدد آخر من الأشخاص إلى الساحل الإسباني، ومن هناك بدأت الرحلة الأكبر إلى إسرائيل. إلا أن يعقوب قرر معانداً أن يبقى في فرنسا، فلم تكن خطط الوكالة اليهودية ودوائر الهجرة لتروقه، وهكذا مضى إلى الأحياء الباريسية التي يوجد فيها العمال المغاربة حيث وجد الكثيرين من رفاقه القدامى. أما إبراهيم الذي صار منذ تلك اللحظة أبراهام، فقد وصل في أواخر 1965 مع عائلته إلى ميناء حيفا، وكان الأب محظوظاً إذ أسكن في ضاحية قريبة من تل أبيب، وقد تمكّن في أقل من عام أن يشارك رجلاً آخر في ملكية دكان صغيرة لبيع الأقمشة والملابس الجاهزة. أما ابراهام فقد أصبح عاملاً في معمل للنسيج يقع غير بعيد من حيث يسكن، إلا أنه منذ حرب 1967 فضّل أن يظلّ جندياً في الجيش.

شيئاً لم يسمعه أحد بوضوح، وعاد فضحك من جديد لفترة قصيرة وصمت حين رمقه الضابط[12] بشدّة، أما أبو القاسم فقد شعر بأنه قد اصطيد، وبأن أكفّاً جبّارة تطبق على صدره، وأنه بحاجة إلى سعاد الآن أكثر من أي وقت مضى.. أترى انتهى الصمت.؟ أصار بوسعه أن يقول لهم بأن ذلك الفتى المضرّج الممدد على الطاولة في مخفر أريحا هو ابنه قاسم.؟ أم أن ذلك كله قد أضحى الآن سرّاً أكثر حاجة للكتمان مما كان في أي وقت مضى.؟ لقد أحس فجأة بأنه مؤتمن على شيء خطير لا يعرف ما هو بالضبط، وربما كانت حياة سعاد نفسها، بل حياة هؤلاء الشبان الثلاثة الواقفين ووجوههم إلى الحائط، بل ربما حياة ذلك الطفل الصغير أيضاً. معلّقة في كلمة واحدة قد يلفظها في أية لحظة دون أن يدري، أيمكن لذلك كلّه أن يكون حقيقياً..؟

– إنها باقة زهر يا سيدي، وهي لا تعني شيئاً خطيراً على الإطلاق. قلت لنفسي وأنا أمرّ من هنا: هذا بيت صديقي القديم، وابنته وحيدة فيه، ولا بأس لو حملت لها باقة زهر!

– لا فائدة من الكذب أيها الشيخ الخبيث. سوف ترى بعد برهة أن الصدق هو أقصر الطرق إلى السلامة.. أتقول الحقيقة الآن أم ماذا.؟ زهر يا سيدي.. زهر.

– هش..

وفي الخارج جاء الصوت خافتاً في البدء، ثم أخذ يعلو شيئاً فشيئاً، كانت ثمة خطوات تصعد الدرج، وشعر أبو القاسم بأن الأمر آخذ في التعقّد، وأن الفخ المنصوب في الغرفة إنما يتعلّق بقضية أكثر خطراً مما يعتقد، وبعد برهة دقّت يد ما خشب الباب. وفي اللحظة التالية انقضّ الجنديان، وقد فتح الضابط الباب فجأة، على الرجل الواقف هناك

(12) برتبة كابتن، وكان جندياً محترفاً مع الفرقة اليهودية في الجيش البريطاني منذ الحرب العالمية الثانية، وقد نال أوسمة عدة لخدماته في المخابرات.

وقذفاه إلى الداخل.

وامتلأت الغرفة فجأة بجلبة غريبة، وأخذ الطفل الذي كان قد ركن إلى الصمت قبل برهة يبكي من جديد، بنشيج أكثر مرارة، فيما مضى الجنديان يفتشان الرجل بعنف وشراسة ثم ساقاه إلى الحائط، وأرغماه على رفع ذراعيه إلى الأعلى ووجهه نحو الجدار، وعاد الجنديان فوضعا الأوراق التي انتزعاها من جيوبه على الطاولة، ووقفا وراء الضابط الذي قال بصوت يملؤه رنين الانتصار:

– صيد ثمين اليوم، هذه الملعونة سعاد كانت تعيش تحت بصرنا ونحن لا نعرف، وها هم أفراد العصابة يتقاطرون إلى بيتها واحداً إثر الآخر.. أنت.! ما اسمك..؟ وأجاب الرجل الجديد ووجهه ما يزال إلى الحائط: إنني زياد حسين والد الطفل الجالس هنا يا سيدي.. جئت أفتش عنه بعد أن تأخر.

قال الضابط:

– إذن أنت الذي أرسلته..

– نعم يا سيدي، خبزنا صباح اليوم صدراً من الكنافة، كعادتنا في الحيّ بعثنا مع وليد صحناً لسعاد.. وعندما تأخر وليد جئت أبحث عنه..

ولأول مرة منذ أن دخل الغرفة شهد أبو القاسم صحن الكنافة على الطاولة، وكانت القشرة الشقراء تلمع من فرط ما أشبعت قطراً، وتساءل بينه وبين نفسه: «أتراها قصة حقيقية.؟ أيمكن أن يكون زياد هذا والد أو شقيق فتى ما استشهد ذات يوم وهو يأتي كل شهر لسعاد كي يأخذ خمسة دنانير.؟»

وقال الضابط فجأة:

– استدر وانظر هنا..

واستدار زياد، فبدا وجهه شديد الصفرة، كانت عيناه كبيرتين، وربما بسبب حجمهما بدا خائفاً أكثر مما كان صوته يوحي، وكان أول ما فعله أن نظر حيث كان الطفل جالساً ينشج بهدوء، وهزّ رأسه هزّة خفيفة جعلت الطفل يصمت، ثم أخذ ينظر حواليه متفحّصاً الموجودين، وسأله الضابط: هل تعرف أياً من هؤلاء.؟

– لست أعرف أحداً، بل إنني أكاد لا أعرف سعاد نفسها، ولكن العادات يا سيدي تقتضي منا أن نرسل مثل هذه الهدايا الصغيرة إلى جيراننا.

وأشار نحو الصحن، وافتعل ابتسامة سمجة: إنني غالباً ما أفشل في صنع الكنافة، وأخشى أن يكون طعم هذا الصحن هو الجريمة الوحيدة التي ارتكبتها.. وضحك وحده ضحكة صغيرة، ثم صمت دون أن يخفي حرجه، وعاد يتودد بعد لحظة:

– هل أستطيع أن آخذ وليد يا سيدي وأذهب إلى البيت.؟ إن أمّه ستشعر بالقلق؟

– هش..

– هل حدث شيء لسعاد يا سيدي.؟ هل أمسكتموها.؟

– لماذا تسأل.؟

– لأنها جارتنا..

– ماذا تعرف عنها.؟

– إنها طالبة، تقيم هنا في الصيف، ونادراً ما يزورها أحد، وقد أعطت هذه السنة بعض الدروس في «الأونروا»

– وأين هي الآن.؟

– لست أدري يا سيدي، كنت أعتقد أنها هنا، ولذلك أرسلت لها صحن الكنافة.. ماذا فعلت يا ترى.؟

ونهره الضابط بحركة من يده، وأخذ يتجوّل في الغرفة وهو يفكّر، ثم سأل فجأة:

– أتعتقد أنها ستعود إلى هنا.؟

– من؟

– سعاد طبعاً أيها الغبي..

– لست أدري.. هذا بيتها على أي حال، وكل إنسان يعود إلى بيته..

وقاطعه الضابط بحدّة:

– إلا إذا استطاع الهرب قبل ذلك.

وخيم الصمت من جديد، فيما ظل زياد[13] واقفاً ينظر إلى طفله بحيرة، وفجأة حدث شيء غريب لم يلحظه إلا أبو القاسم، فقد التقت عيناه بعيني زياد، ولمح فيهما بومضة تشبه البرق رسالة قصيرة، تشبه أن يقول المرء للآخر: «أيها الرجل، إننا نعرف بعضنا، فاطمئن..»[14]

(13) لم يكن زياد حسين يعرف سعاد معرفة حقيقية، كان يعرف أهلها بصورة غامضة، وكان معجباً بها من بعيد لكونها أظهرت عدة مرات خلافاً مع والدها الذي كان يحتقره بصورة ما، كان زياد عضواً قديماً في الحزب الشيوعي، ثم ترك الحزب منذ بدأت المصاعب تشتد في أوائل الستينات، ولكنه لم يترك حماسه له. كان أستاذاً في المدرسة الثانوية، وكان يُعتَبر من المثقفين الأكثر اطلاعاً في نابلس، وربما كان هذا بالذات ما جعل كراهيته لوالد سعاد تقليداً قديماً لا يعرف كيف نشأ، وقد ظلت هذه الكراهية حتى بعد موته. وقبل ذلك كان قد سمّاه «أكاكي أكايفتش» وكان بالفعل يرى فيه تجسيداً حقيقياً لبطل «غوغول» في قصة «المعطف» ويشاهد في تصرفاته أنموذجاً لذلك البيروقراطي ضحية البيروقراطية المضحك الذي لا يكف عن النسخ، ولهذا بالذات أعجب بسعاد بالرغم من أن سعاد في تلك الفترة لم تكن لتخفي، شأنها شأن أعضاء حزب البعث وأعضاء حركة القوميين العرب، كراهيتها للشيوعيين وحملاتها الدائمة عليهم.

(14) الصحيح أن تلك النظرة لم تكن رسالة بالمعنى الحقيقي، والصحيح أكثر أنها كانت تشبه أن يقول المرء للآخر: «ها! هذا هو أنت إذن!» وسببها لا ينفصل عما حدث ليلة أمس، فعند منتصف الليل قرع باب بيته بشدة، وإذا بسعاد التي لا يذكر أنها زارتهم من قبل، تقف هناك مضطربة، وقد أدخلها وأيقظ زوجته ولم يشعل الضوء، وقالت له سعاد بسرعة: «أريد مساعدتك أيها الرفيق زياد.» ولاحظ هو كلمة «رفيق» التي هزّت فيه مشاعر قديمة وحارّة، ومع ذلك قال لنفسه: «**الله الله** يا زمان.. الحركيون يقولون رفيق..» وأخذ سعاد دون أن يتكلم وأجلسها في الصالون ومضت تقول: «لقد قبض الإسرائيليون على إحدى الرفيقات، وأخشى أن تعترف بعلاقتها بي. لا أستطيع الذهاب إلى المنزل» وأحس بشيء من الخوف.. إلا أنها استطردت: «القصة هي أنني لا أريد أن أثير شكّهم في حال عدم اعتراف الرفيقة، ولذلك فإنني لن أركن إلى الفرار إلا إذا تأكدت من أنهم

وأحس أبو القاسم بكنز غامض يملأ صدره، وأن عليه الآن أن يكون أكثر حذراً، فثمة أمور كبيرة تجري، وهو بلا ريب يلعب فيها دوراً كبيراً دون أن يعرف على وجه التحديد ما هو دوره هذا، على أنه تيقّن الآن من أن هذا الرجل، الباحث بقلق عن ابنه، هو الذي ينبغي أن يقود خطواته منذ هذه اللحظة، واستجمع أبو القاسم أطراف شجاعته وقال:

– ألا تستطيع أن تقول لهم يا سيدي إنني رجل بريء، وأن عليهم إطلاق سراحي..؟

وحدث شيء غريب في الغرفة، إذ أخذ الجميع يضحك، بما في ذلك الأستاذ زياد والضابط.. قال زياد:

– ماذا تحسبني أيها العجوز؟ إنني في وضع أكثر سوءاً من وضعك..

وقال أبو القاسم مصرّاً:

– إنها باقة زهر يا سيدي.. باقة زهر فقط.

– ولماذا تكون باقة الزهر أكثر براءة من صحن الكنافة.؟

– وصاح الضابط:

– هش..

وقال زياد بلهجة ضارعة، متجهاً نحو الضابط:

اكتشفوا كل شيء.. هل تستطيع غداً أن تستكشف لي البيت.؟ هل جاؤوا أم أنهم....» أخذت نفساً عميقاً وأكملت: «أريد مساعدتك.. إن المسألة معقّدة.. أسلوبهم هو أن يتسللوا إلى البيت كي يقبضوا على أكبر عدد ممكن من المتصلين بي، لا أريدهم أن يقبضوا على طلال..» وبعد ذلك أمضى زياد وسعاد طيلة الليل وهما يرسمان الخطّة، وقد اهتديا إلى النقطة التي يكتشفان فيها تفاصيل ما سيحدث في بيت سعاد عن طريق إرسال وليد بصحن الكنافة منذ الصباح، وفي حال تأخره تنطلق سعاد شرقاً، ويصبح على زياد أن يتدبر باقي المهمات.. «سيأتي رجل عجوز اسمه أبو القاسم، إذا أدركته قبل الوصول إلى البيت دعه يأخذك إلى طلال، إنه وحده الذي يعرف أين يجده...» وقد مضت سعاد متنكّرة باتجاه النهر بعد ربع ساعة من غياب وليد الذي لم يكن يعرف شيئاً عن دوره.

– ألا أستطيع يا سيدي أن آخذ ابني وليد وأمضي.؟ إن صديقه طلال ينتظره..

– هش..

ولمح أبو القاسم مرة أخرى تلك الرسالة الغامضة تومض كالبرق في عينيّ زياد وهما تطلان عليه وكأنهما تعبران به، ولكنهما كانتا تحملان رسالة، وأبو القاسم يعرف أكيداً أنهما كانتا كذلك، إلا أنه لم يكن قادراً على فهمهما. ثمة علاقة ما بين باقة الزهر وصحن الكنافة، وربما كان الطفل الذي اسمه طلال هو جزء من تلك الرسالة الغامضة، ولكن أبا القاسم لم يكن ليستطيع أن يفهم أولئك الأساتذة أو يتجاوب مع إشاراتهم، حتى في مواقف أكثر طلاقة من هذا الموقف، وأورثه هذا الشعور غضباً مهيض الجناح، فضرب راحتيه على ركبتيه وقال:

– لست أفهم شيئاً.. لست أفهم شيئاً..

ونظر إلى زياد، آملاً أن تستطيع عيناه الشائختان أن ترسلا شيئاً إلى الرجل الواقف هناك، فيما أخذ الضابط والجنديان ينظران بفضول إلى الرجل العجوز وهو يواصل ضرب راحتيه على ركبتيه، وأخيراً قال الضابط:

– «إن قصتك لم تنته أيها الشيخ الخبيث، بل إنها لم تكد تبدأ، فأحسن لك أن تلتزم الصمت، أما أنت فسوف تظل معهم.. إن كل من يأتي إلى هذا البيت، طوال اليوم والأيام القادمة، هو متهم بالضرورة، التحقيق سينظر في أمر إطلاق سراحكم أو اعتقالكم، والآن لا أريد أن أسمع صوتاً..»

وصاح زياد:

– ألا نستطيع أن نرسل كلمة إلى أهالينا.؟

– قلت لكم أن تصمتوا..

– ألا تستطيع أن تقول لنا لماذا نحن هنا.؟ ماذا فعلت سعاد.؟

– هذا ليس من شأني، ستعرفون كل شيء في التحقيق..

– ما ذنب هذا الشيخ.؟ إنه يبدو أكثر براءة منا جميعاً، ألا تسمحون له بالذهاب إلى بيتي ليطمئن زوجتي، ويطمئن طلال.؟

– قلت لك أغلق فمك، وإلا أغلقته بالقوة..

وأخذ أبو القاسم ينظر مجدداً إلى زياد، غير قادر على فهم ما يجري على وجه التحديد، وقد استطاع أن يلتقط للمرة الثانية اسم «طلال»، ولكنه لم يكن ليستطيع أن يفهم ماذا يعني هذا كله، وماذا يتعين عليه أن يفعل، ومضى يتململ في مقعده، مستعيداً في ذاكرته صورة طلال القديمة، الذي صار يراه لماماً منذ أن تسلمته سعاد. إنه يدرك أن زياداً يريد أن يقول شيئاً عن طلال، ولكن أي طلال.؟ وما علاقته هو بالأمر.؟ لقد تذكر الآن أنه مرة سأل سعاد إن كان طلال يعمل معهم. فضحكت وقالت: «لولا طلال لكانت حالتنا حالة.. طلال يا أبا القاسم رجل، رجل قادم من تحت..» أيمكن أن يكون الأمر على هذه الخطورة.؟ إن المفتاح بيد الأستاذ زياد، وهو وحده الذي يجيب على هذه الأسئلة، ولكن لماذا لا يفعل.؟ إذا كان الأمر خطيراً على هذه الصورة، فلماذا لا يقدم الأستاذ زياد على التصرّف.؟ وفجأة سأل أبو القاسم نفسه: لو كان قاسم هنا مكان الأستاذ زياد، كيف كان سيتصرّف.؟ ثم عاد فسأل نفسه مرة أخرى: لو كان مكاني، ماذا كان يفعل.؟ وقاطعه صوت مكتوم يشبه خطوة خائفة، وكان يمكن لهذا الصوت أن يعبر دون انتباه لو لم يتحرك الضابط بهدوء، ويرفع سلاحه عن ركبتيه وهو ينظر نحو الجنديين اللذين اتجها نحو الباب دون أن يصدرا أي صوت، ومضت فترة من الوقت خيَّم فيها صمت عميق، ثم صدر ذلك الصوت المكتوم لخطوة خائفة مرة أخرى، وبدت وكأنها في أول السلم، وعاد الصوت يخطو، وكأنه يصعد بحذر. ودون أن يتخذ قراره بصورة مسبقة، انتصب أبو القاسم وصاح:

– لماذا تقبضون علينا.؟ ماذا فعلنا.؟ إننا أبرياء.

وانقض عليه الضابط وصفعه بقفا كفّه فألقاه على الأرض، واندفع الجنديان نحوه وجرّاه بعيداً إلى الداخل، فيما ركض الضابط باتجاه الباب، وألصق أذنه هنيهة على الخشب، ثم فتحه بعنف واتجه إلى الخارج.

وضع أحد الجنديين ركبته على صدر أبي القاسم، وصوّب فوهة الرشاش إلى رأسه، فيما أخذ أبراهام يراقب بقية المحتجزين بحذر، وما لبث الضابط أن عاد، وأغلق الباب وراءه بإحكام وهدوء، ثم أشار للجنديين فأجلسا أبا القاسم على المقعد. كان فمه ينزف خيطاً رفيعاً من الدم يتسرب في شعر لحيته الشائب، ولكنه بدا في حالة غير خطرة، وقال له الضابط بهدوء مبالغ فيه:

– لقد تعمدت ذلك أيها الثعلب العجوز.

وقال أبو القاسم بوهن:

– تعمدت ماذا يا سيدي.؟

– لقد صرخت كي يهرب..

– من؟

– أنت الذي ستقول لنا من.. يا إلهي.! كنت على وشك أن أعتقد أنك عجوز بريء.. أما الآن فقد تيقنت من كل شيء، لم أكن على خطأ حين شككت بهذه الباقة اللعينة..

– إنها باقة زهر يا سيدي.. برقوق نيسان..

– ها!

وتناول الضابط عصا قصيرة عن الطاولة، دقيقة كأنها من الخيزران، وأشار بها نحو زياد، ثم أخذ ينقلها كمؤشر بين زياد وأبي القاسم. وأخيراً اتجه نحو زياد:

– أرأيت أيها الثرثار.؟ أرأيت.؟ كنت أنت الذي اقترحت أن نطلق سراح هذا الشيخ الخبيث لأنه يبدو بريئاً.! ها! هذا الشغل شغلنا،، إنه

يعتقد الآن أنه أتاح فرصة الفرار لأحدكم. كم هو مخطئ هذا العجوز المسكين.! سننتزع اسمه مثلما يُنتزَع الضرس النتن.

وتنحنح زياد، وهو ما يزال واقفاً مكانه، وقال للضابط:

– هذا الشغل شغلكم يا سيدي، ولكن إذا سمحت لي أرجو ألا تقلق كثيراً، فقد يكون الشخص الذي مرّ أمام السلم هو الطفل طلال، صديق وليد، جاء يسأل عنه وخاف عندما سمع الجلبة فهرب.. ألم أقل لك يا سيدي قبل ذلك إن طلال ينتظر وليد ليلعب معه.؟

– وهزّ الضابط رأسه مرتاباً وهو يبتسم ابتسامة العارف الذي لا يسهل خداعه، وقال بصوت لا يكاد يسمع:

– لم تكن الخطوة خطوة طفل..

ومرة أخرى، بمثل لمح البرق، شهد أبو القاسم في عينيّ زياد، وهما تعبران به ومضة تشبه الرسالة.



القميص المسروق

وقصص أخرى

1 القميص المسروق

رفع رأسه إلى السماء المظلمة وهو يقاوم شتيمة كفر صغيرة أوشكت أن تنزلق عن لسانه، واستطاع أن يحس الغيوم السوداء تتزاحم كقطع البازلت، وتندمج ثم تتمزق.

إن هذا المطر لن ينتهي الليلة، هذا يعني أنه لن ينام، بل سيظل منكباً على رفشه، يحفر طريقاً تجر المياه الموحلة بعيداً عن أوتاد الخيمة، لقد أوشك ظهره أن يعتاد ضرب المطر البارد.. بل إن هذا البرد يعطيه شعوراً لذيذاً بالخدر.

إنه يشم رائحة الدخان، لقد أشعلت زوجه النار لتخبز الطحين، كم يود لو أنه ينتهي من هذا الخندق، فيدخل الخيمة، ويدس كفيه الباردتين في النار حتى الاحتراق، لا شك أنه يستطيع أن يقبض على الشعلة بأصابعه، وأن ينقلها من يد إلى أخرى حتى يذهب هذا الجليد عنهما.. ولكنه يخاف أن يدخل هذه الخيمة، إن في محجَرَيْ زوجه سؤالاً رهيباً ما زال يقرع فيهما منذ زمن بعيد، لا، إن البرد أقل قسوة من السؤال الرهيب. ستقول له إذا ما دخل وهي تغرس كفيها في العجين، وتغرس عينيها في عيونه: هل وجدت عملاً؟ماذا سنأكل إذن؟ كيف استطاع (أبو فلان) أن يشتغل هنا؟ وكيف استطاع(أبو علنتان) أن يشتغل هناك؟ ثم ستشير إلى عبد الرحمن المكور في زاوية الخيمة كالقط الكبول، وستهز رأسها بصمت أبلغ من ألف ألف عتاب.. ماذا عنده الليلة ليقول لها سوى ما يقوله في كل ليلة..؟:

–هل تريدينني أن أسرق لأحل مشاكل عبد الرحمن؟

ونصب قامته بهدوء لاهث، ثم ما لبث أن عاد، فاتكأ على الرفش المكسور، وأنشأ يحدق بالخيمة الداكنة، مستشعراً قلقاً عظيماً وهو يسأل نفسه:

– وماذا لو سرقت؟

إن مخازن وكالة الغوث الدولية تقع على مقربة من الخيام، إن قرر أن يبدأ فهو يستطيع بالتأكيد أن ينزلق إلى حيث يتكدس الطحين والرز، من ثقب ما سيجده هنا أو هناك، ثم إن المال ليس حلال أحد، لقد آتى من هناك، من عند ناس قال عنهم أستاذ المدرسة لعبد الرحمن إنهم «يقتلون القتيل ويمشون في جنازته» فماذا يضر الناس لو أنه سرق كيس طحين.. كيسين.. عشرة؟ وماذا لو باع شيئاً من هذا الطحين إلى واحد من أولئك الذين يتمتعون بقدرة عظيمة على استنشاق روائح مسروقات، وبقدرة أعظم في المساومة على ثمنها؟

ولذت له الفكرة، فدأب بعزم أشد على إتمام حفر الخندق فيما حول الخيمة وأخذ يسأل نفسه من جديد أن لماذا لا يبدأ مغامرته منذ الآن؟ إن المطر شديد والحارس مشغول بأمر البرد أكثر من انشغاله بمصلحة وكالة الغوث الدولية، فلماذا لا يبدأ الآن؟ لماذا؟

– ماذا تعمل يا أبا العبد؟

ورفع رأسه إلى جهة الصوت، وميز شبح أبي سمير قادماً من بين

صفَّي الخيام المغروسة إلى ما لا نهاية الظلمة..

–إنني أحفر طحيناً..

– تحفر ماذا؟

– أحفر.. أحفر.. خندقاً..

وسمع ضحكة أبي سمير الرفيعة التي سرعان ما تلاشت في ثرثرته:

– يبدو أنك تفكر بالطحين، إن التوزيع سيتأخر إلى ما بعد الأيام العشرة الأولى من الشهر القادم، أي بعد خمسة عشر يوماً تقريباً، فلا تفكر منذ الآن إلا إذا كنت تنوي أن تستعير كيساً أو كيسين من المخزن..

ورأى ذراع أبي سمير تشير باتجاه المخازن، ولمح على شفتيه السميكتين ظلاً لابتسامة خبيثة، وشعر بصعوبة الموقف، فعاد يضرب الأرض برفشه المكسور.

– خد هذه السيكارة.. ولكن لا، إنك لن تستفيد منها، فالمطر مزعج.. لقد نسيت أن السماء تمطر، عقل من الطحين.. مثل الحجر..

وأحس بضيق يأخذ بخناقه، إنه يكره أبا سمير منذ زمن بعيد، هذا الثرثار الخبيث:

– ما الذي أخرجك في هذا المطر؟

– خرجت.. خرجت لأسألك إن كنت تريد المساعدة.

– لا.. شكراً..

–هل ستحفر طويلاً؟

– معظم الليل..

– ألم أقل لك أن تحفر خندقك في النهار؟ إنك دائماً تذهب إلى حيث لا أدري وتترك الخيمة.. هل تذهب للبحث عن خاتم سليمان؟

– لا.. عن شغل..

ورفع رأسه عن الرفش وهو يلهث..

– لماذا لا تذهب لتنام وتتركني وحدي؟

واقترب منه أبو سمير بهدوء جم ووضع كفّه يهزها ببطء وهو يقول بصوت مخنوق:

– اسمع يا أبا العبد، إن رأيت الآن كيس طحين يمشي من أمامك فلا تذع الخبر لأحد!

– كيف؟

قالها أبو العبد وصدره ينبض بعنف، وشم رائحة التبغ من فم أبي سمير وهو يهمس وقد فتح عيونه على وسعها:

– هناك أكياس طحين تمشي في الليل وتذهب إلى هناك..

– إلى أين؟

– إلى هناك..

حاول أبو العبد أن يرى إلى أين يشير أبو سمير ولكنه وجد ذراعيه مسدلتين على جنبيه، بينما سمع صوته يهمس ببحة عميقة:

– ستأخذ نصيبك.

– هل هناك ثقب تدخلون منه؟

ورفع أبو سمير رأسه نافياً ومفرقعاً لسانه بمرح، ثم همس بصوت نصف مبحوح:

– إن أكياس الطحين تخرج لوحدها.. إنها تمشي!

– إنك مجنون..

– لا، بل أنت مسكين.. اسمع، ولندخل في الموضوع مباشرة، إن ما علينا هو أن نخرج أكياس الطحين من المخزن ونذهب بها هناك، إن الحارس سيمهد لنا كل شيء كما يفعل دائماً، إن الذي سيتولى البيع ليس أنا، ولا أنت، إنه الموظف الأميركي الأشقر في الوكالة.. لا، لا تعجب، كل شيء يصبح جائزاً ومعقولاً بعد الاتفاق.الأميركي يبيع، وأنا أقبض، والحارس يقبض.. وأنت تقبض، وكله بالاتفاق، فما رأيك؟

وشعر أبو العبد أن القضية أشد تعقيداً من سرقة كيس أو كيسين، أو

عشرة، وراوده شعور لزج بالقرف من المعاملة مع هذا الإنسان.. ثقيل الدم كما تعارفوا عليه في المخيم كله.. ولكنه في الوقت ذاته راقه أن يعود يوماً إلى خيمته وفي يده قميص جديد لعبد الرحمن، وأغراض صغيرة لأم العبد بعد هذا الحرمان الطويل، كم ستكون ابتسامتاهما جميلتين، إن ابتسامة عبد الرحمن، لوحدها، تستحق المغامرة لا شك، ولكنه لو فشل.. أي مصير أسود ينتظر أم العبد وولدها.؟. يومها سيحمل عبدالرحمن صندوق مسح الأحذية ليتكور في الشارع هازاً رأسه الصغير فوق الأحذية الأنيقة، يا للمصير الأسود! ولكنه لو نجح فسيبدو عبد الرحمن إنساناً جديداً، وسيقتلع من عيون زوجه ذلك السؤال المخيف. لو نجح، فستنتهي مأساة الخندق في كل ليلة ممطرة، وسيعيش حيث لا يستطيع أن يتصور الآن..

– لماذا لا تترك هذا الخندق الملعون، ابدأ قبل أن تشرق الشمس؟

نعم لماذا لا يترك الخندق..؟ إن عبد الرحمن يلهث من البرد في طرف الخيمة، ويكاد يحس أنفاسه تلفح جبينه البارد.. كم يود لو أنه ينتشل عبد الرحمن من هزاله وخوفه، لقد أوشك المطر أن ينقطع، وبدأ القمر في السماء يمزق طريقاً وعراً.

وأبوسمير، ما زال واقفاً أمامه كالشبح الأسود، غارساً قدميه الكبيرتين في الوحل، رافعاً ياقة معطفه العتيق إلى ما فوق أذنيه، إنه ما زال واقفاً ينتظر، هذا الإنسان الواقف أمامه، يحمل معه قدراً جديداً غامضاً، يساومه ليرفع معه الأكياس من المخزن، إلى مكان ما، يأتيه الأميركي كل شهر ويقف أمام أكوام الطحين يفرك راحتيه النظيفتين، ويضحك بعيون زرقاء كعيون قط يتحفز أمام جحر فأر مسكين.

– منذ متى وأنت تتعامل مع هذا الحارس وذلك الموظف؟

– هل تريد أن تحقق معي أم تأخذ ثمن الطحين وتذهب لتشتري الشياطين؟اسمع إن هذا الأميركي صديقي، وهو إنسان يحب العمل

المنظم، إنه يطلب مني دائماً أن أضع الوقت بالمقدمة. وهو لا يحب التأخير في المواعيد.. علينا أن نبدأ الآن. أسرع.

و عاد يتصور الأميركي واقفاً امام أكياس الطحين، يضحك بعيون زرقاء ضيقة ويفرك راحتيه النظيفتين بحبور وطمأنينة، فشعر بضيق غريب، وخطر له أن ذلك الأميركي كان يبيع الطحين في الوقت الذي كان يقول فيه لرجال المخيم ولنسائه إن توزيع الإغاثة سيتأجل إلى نهاية الأيام العشرة الأولى من الشهر، وأحس بنقمة طاغية، هي صدى لإحساساته يوم كان يرجع من المخازن ليقول لزوجته بصوت كسير إنهم أجلوا توزيع الطحين عشرة أيام، كم هي مؤلمة خيبة الأمل التي كانت ترتسم في وجهها الأسمر المجهد، لقد كان يحس الغصة تتعلق بألف ذراع في حنجرته وهي تنظر بصمت مريع إلى كيس الطحين الفارغ يتأرجح على ذراعه كالمشنوق.. لقد كانت تعني في نظرتها تلك أن عشرة أيام ستمضي قبل أن يجدوا طحيناً للأكل. كان يبدو له أيضاً أن عبد الرحمن يفهم الموقف تماماً، لقد كان يكف عن طلب الأكل بإلحاح..

في كل خيام قرية النازحين كانت العيون المتلهفة تقع في خيبة الأمل ذاتها، كان على كل طفل في المخيم أن ينتظر عشرة أيام ليأكل خبزاً. هذا إذن هو سبب التأجيل، أبو سمير الواقف أمامه كالشبح الأسود، غارساً قدميه في الطين قلقاً لمصير مساوماته، هو والأميركي الذي يفرك راحتيه النظيفتين أمام أكوام الطحين وهو يضحك بعيون زرقاء ضيقة..

لم يدر كيف رفع الرفش إلى ما فوق رأسه وكيف هوى به بعنف رهيب على رأس أبي سمير، وهو يصيح في وجهه إن الطحين لن يتأجل توزيعه هذا الشهر..

كان لا يزال راغباً في أن يراه يبتسم لقميص جديد..

فأخذ يبكي..

2 إلى أن نعود

.. مع أشعة الشمس التي كانت تأكل رأسه وهو وحيد في صحراء النقب، كان يسمع صخب أفكاره في رأسه كأنها مجموعة مسامير تدق.. ولا تنغرس.

إن أنفه يعمل الآن تماماً كما تعمل البوصلة، وهو يشعر أنه يقترب من هدفه، إنه يعجب لنفسه كيف لم ينقطع عن التفكير العنيف طوال هذه الساعات الممضة، لقد فكر في هذه الساعات كما لم يفكر أبداً طوال ثماني سنوات.

ويغرس قدميه في الرمال الناعمة، ويقتلعها كما تقتلع قطعة الخشب العتيقة عن غراء لم يجف بعد كما يجب، ثمة أحاسيس ضخمة تمتلك عنه ذكرياته، إن هذه الأحاسيس لتتداخل في بعضها وتتشابك حتى ليشعر أنها لازمته زمناً طويلاً، ويصعب عليه الآن أن يتصور نفسه كيف كان بدونها.. إنه عطشان إلى حد يشعر فيه بأن حلقه أضحى جافاً جامداً، فلم

يعد ثمة ضرورة لبقائه، ويشعر بالتالي أنه تعب، مرهق، يكاد يتهاوى، كأنما انتهى لتوه من شد قارب كبير من البحر إلى رمل الشاطئ المبلول لكنه مع هذا كله، كان يسير، مندفعاً كأنه يسابق نفسه، كان نصفه العلوي يتقدم منحنياً عن بقية جسده.. فالرمل الناعم يعوق سرعة قدميه، كان قصيراً، أسمر البشرة، محروقاً، لم يكن في وجهه أي شيء يستلفت النظر لأول وهلة، كل ما هنالك أن لفمه شفتين رقيقتين تنطبقان في تصميم، إن شكل وجهه يثير في الإنسان لدن تدقيق النظر شعوراً بأنه يشاهد حقلاً صغيراً، بل وأكثر من هذا، فإن الخطين اللذين يشقان جبهته يحب الإنسان أن يشبههما بآثار «شفرات» محراث مر لتوه من ذلك المكان..

لقد بدأت رائحة أرضه تذيب أحاسيسه، شيء جميل أن يشم المرء جزءاً من ماضيه، إن رأسه الآن تنفتح كأنها صندوق عرس منقوش بالصدف ويحوي كل شيء، ويرى فيه داره الصغيرة الرطبة، وزوجه ترش التراب بالماء، ثم يرى نفسه آتياً من حقله بقدميه الموحلتين، إن الصورة يراها أمامه هكذا، بل وأكثر من ذا، كأنه يستعيد منظراً عاشه قبل دقائق فحسب، إنه يرى الصورة بكل تقاطيعها الدقيقة، حتى ليرى نفسه كيف يسير، لم يتيسر له قبل الآن أن يراقب سيره بهذا الوضوح وهذا الإمكان.

وهو يقترب من أرضه، هكذا يشعر في أعماقه عندما بدت له أول (بيارة) من (بيارات) أهل قريته، ابتدأ الصوت الذي ودعه على فوهة النقب الجنوبية يدق رأسه، ويتجاوب صداه في جسده:

– «هي أرضك، ألم تعش هناك؟ حسناً، إنك تعرفها أكثر من سواك، في واحد من الحقول بنى اليهود خزاناً يسقي المستعمرات القريبة، أعتقد أنك فهمت، أن الديناميت الذي تحمله يكفيك...»».

لم يتكلم بعدها، بل انطلق عبر النقب وحيداً، وحيداً إلا من هذه الزوبعة التي تثور في أعماقه.. وها هي أرضه، حيث درج يلهو، تستلقي في أحضان الجبل باستسلام.

و انزلق بين الحقول الخيالية في حذر، مستمداً من رائحة ترابه شعوراً بقدرة لا تقهر، وأصابعه تطبق على سكينه في تهيؤ «وحشي». إن رأسه تشتط به وتختلط في تاريخ الحقول التي يعرفها جيداً، ويجد عنتاً شديداً في العودة إلى الحقيقة.

وعندما استدار حول حقل كان لأبي حسن – جاره – في يوم من الأيام، رأى نفسه يشد رأسه عالياً وهو يرقب بشعور غامض خزان المياه، يرتفع كأنما ليصل الأرض بالسماء.. ليؤمن لها الماء. لكنه ساءه أن يقف الخزان، هكذا، في الحقل المعطاء.. إنه بوقوفه هذا يشوه إحساساً جميلاً أحسه هو، وجميع جيرانه، طوال حياتهم.. أنهم – الفلاحين – يحسون الأرض إحساساً بينما ينظر سواهم إليها كمشهد عابر، إن أي حقل، يبعث بالفلاح شعوراً تلقائياً بأنه – ذلك الحقل، يلقي على موجوداته ظل الأبوة مهما عظمت، فيشعر الإنسان أنها في حماية قوة غامضة، هائلة، مخيفة، لكنها محببة.

ولكن الخزان يدمر هذا الإحساس، وهو واقف هناك كحقيقة مرة تعطيه نوعاً آخر من المشاعر، بل إنه يحس إحساساً عميقاً ساكناً بأن الأرض نفسها ترفض الخزان.. لا تريد أن تحميه، إنه يعني شيئاً آخر، غير الري والماء، شيئاً كبيراً دامياً كالمأساة.

وحبس أنفاسه وهو يرقب من خلال العواسج أرضه التي تكسب عليها عرقة ليخلقها من العدم، ها هو إذن البيت الصغير الذي كان يأوي إليه مع زوجه أيام العمل المتواصل في موسم الحصاد، فلقد كان بيتاً جميلاً على ما فيه من تواضع، أما الآن، فلقد تهدمت ناحية منه، والناحية الثانية التي تتكئ على صخور الجبل قد علاها الغبار وصبغتها ذرات رصاصية من دخان (الموتور)، إن الخزان يقتحم حياته بشكل مزعج، لقد أقيم في الساحة التي كان يجلس فيها وزوجته قبل أن يناما، يتحدثان فيها عن الذرة والقمح، لقد كان في مكان قائمة الخزان الأقرب للدار شجرة أجاص فريدة من نوعها، كان يحبها ويعنى بها، هنا، قرب الباب المتداعي كانت تنام زوجته ليالي الصيف، كان في تلك الأيام يدعو جيرانه للجلوس، فتسره زوجته وترش الساحة بالماء فتكسبها رطوبة محببة.

وفجأة وبدون أي سابق إعلام سقطت من أعماقه اللاواعية إلى حياته الواعية صورة مدوية مروعة، اجتاحته كالطوفان، هوت إلى حواسه كلها دفعة واحدة فشغلتها كلها، قبل أن يرحلا بيوم واحد.

بيوم واحد فقط، دخل اليهود إلى البيارات، ووجد أن عليه أن يترك ولو إلى حين – ذلك العطاء.. وجرّ زوجته وترك أرضه، وسار... إلا أنه قبل أن يجتاز باب حقله المقطع، دنا إلى زوجته، وألفى نفسه مشدوداً إلى دمعة كبيرة في عينيها الواسعتين.. كأنما هي ذوب حنين... كان يريد أن يقاوم لكنه رأى نفسه محاطاً بالتساؤلات التي غرستها دمعة زوجه في عروقه الزرقاء : إلى أين؟ وأرضك؟ أليس من الأفضل أن تعيد إلى التراب عطاءه لحماً ودماً ؟

ودون أن يتكلم، سحب زوجه من يدها إلى حقله، ولم يستطع أبداً أن يحرر نفسه من النداء الطيب في العيون الواسعة.

في تلك الليلة.. شنق اليهود زوجه على الشجرة العجوز بين الساحة والجبل. إنه يراها مدلاة عارية تماماً... كان شعرها محلوقاً ومربوطاً إلى عنقها وينزف من فمها دم أسود لماع.. لقد شدوا خصرها النحيل شداً مجنوناً، لم يكن في وجهها كله، ما يشير إلى أنها كانت، قبل هنيهة، تملأ الساح رصاصاً وناراً ودماً، في ذلك الوقت، كان هو مربوطاً إلى الشجرة المقابلة يشهد كل ما فعلوه عاجزاً، لقد شدوه إلى الشجرة بحبال الحراثة بعد أن سلخوا ظهره بالكرابيج الجلدية طوال بعد الظهر، وتركوه يشهد كل شيء، تركوه يحدق ويصيح كالمنجون.. لقد حشوا فمها بالتراب عندما قالت له مع السلامة وماتت. وتركوه يمضي كي يموت بالصحراء مع ذكرياته..

إنه لا ينظر الآن إلى هذه الصورة نظرة المشاهد، لا، أبدا، إنها تتفاعل بأعماق أعماقه ويحسها ويراها تنسكب على أعصابه كالرصاص المذاب، إن ذاته تتفاعل الآن مع الماضي بشكل عجيب، لم يستطع أن يخلع نفسه من الصورة الدموية، ولا أن يخلعها من نفسه، كان حاضره يمتزج مع ماضيه مزجاً معقداً، إن صوت استغاثات زوجه وأنينها المقطع المحروق، وصوت أسنانها تمضغ التراب، وصوت حنجرته وهي تطبق على صياحه في بحات هستيرية، كل هذا، كان يمتزج امتزاجاً متشابكاً بصوت الانفجار المروع، وصوت الخزان العملاق يقتلع من الوجود..

ويمتص الدخان الأسود بعض أحاسيسه الدامية، ويرنو إلى الحطام بهدوء صاخب..

لقد عاد في المساء إلى خيمته، كان متعباً منهوكاً، يحسّ كأنما قد تباعدت مفاصله عن بعضها، وعلى عضلاته أن تتوتر إلى الأبد كيما تنشد بينها، وأحس وهو يصافح الإنسان الذي ودعه قبل أن يذهب إلى مهمته أنه ما زال في المعركة التي بدأت منذ زمن بعيد.. وسمع صوته: ماذا ؟ انتهى كل شيء على ما يرام ؟

– وهزّ رأسه في إعياء..وعاد يسمع صوت الرئيس:

– هل أنت تعب؟ وهزّ رأسه نفياً وهمس بصوته العميق المجروح:

– هل أعددت مهمة صباح الغد؟

ووصله صوت رئيسه من بعيد:

ولكنك لا تستطيع أن تتابع غداً.. يجب أن تستريح..

ودون أن يفكر أجاب : بل أستطيع..

– إلى متى تحسب أنك تستطيع أن تواصل على هذه الصورة ؟

قال وهو يسند رأسه على كيس المتفجرات :

– إلى أن نعود..

دمشق 1957/6/24

3 المدفع

لقد عرفه الجميع.. وكادوا أن يعهدوا وجهه كجزء لا ينفصل عن القرية كلها: وجهه المربع يعترضه حاجبان يتصلان ببعضهما البعض بأخدود يعين طرف أنفه العلوي، وأنفه المفلطح تدور بأسفله دائرتان واسعتان فوق شارب رمادي كثيف، يتدلى، فيخفي شفته العليا.. أما ذقنه فلقد كانت عريضة حادة، كأنها قطعت لتوها من صدره، ومن ثم، بردت رقبته الثخينة برداً.

إن سعيد الحمضوني نادراً ما يتكلم عن ماضيه، إنه دائماً يتحدث عما سيأتي، وما ينفك يعتقد أن غداً سيكون أحسن من اليوم، ولكن أهل(السلمة) يتناقلون فيما بينهم، بشيء كثير من المبالغة، أخبار سعيد الحمضوني أيام كان يقود حركات ثورية في 1936، يقولون – هناك في القرية – إن سعيداً أطلق سراحه من المعتقل لأنه لم يدن.. ويقال إنه لم يقبض عليه بعد، ومهما يكن، فهو الآن يملأ القرية، ويربط

الصبيان كل أحاسيسهم وتخيلاتهم التي يرسمونها للرجل الممتاز.. وليد المغامرة القاسية.

لقد عاد سعيد مؤخراً من يافا، وأحضر معه رشاشاً من طراز (الماشينغن) كان قد قضى قرابة أسبوع كامل يجمع ثمنه من التبرعات، ومع أن سكان السلمة كانوا على يقين كبير أن ثمن مدفع من هذا الطراز لا يمكن أن يجمع من التبرعات، فلقد آثروا أن يسكتوا، لأن وصول المدفع الرائع أهم بكثير جداً من طريقة وصوله، فالقرية في أشد الحاجة إلى أي نوع من أنواع السلاح، فكيف إذا حصلت على سلاح من نوع جيد؟.

لقد عرف سعيد الحمضوني ماذا يشتري! إن هذا المدفع، مدفع (الماشينغن) كفيل برد أي هجوم يهودي مسعور، إنه نوع راق من السلاح، والقرية في أشد الحاجة إليه.. فلماذا يفكرون في طريقة وصول المدفع ؟. ولكن سكوت رجال السلمة، لا يعني سكوت نسائها، لقد بقيت المشكلة بالنسبة لهن تلح إلحاحاً قاسياً، ولما لم يجدن من يدلهن على حقيقة الأمر، استطعن أن يقنعن أنفسهن، أن سعيد الحمضوني كان قد سلم في ثورة 1936 مدفعاً من هذا الطراز أبلى من خلفه بلاء حسناً، ثم خبأه في الجبال إلى أن آن أوان استعماله من جديد.. ولكن التساؤل بقي متضمناً في أعمق أعماق السلمة، لم يكن من اليسير أن يجمع الإنسان ثمن مدفع من طراز الماشينغن..

إذن فمن أين أتى سعيد الحمضوني بهذا المدفع ؟ نعم.

من أين؟

المهم.. أن هذا المدفع الأسود صار قوة هائلة تكمن في نفوس أهل السلمة، وهو يعني بالنسبة لهم أشياء كثيرة، أشياء كثيرة يعرفونها، وأشياء أكثر لا يعرفونها.. ولكنهم يشعرون بها، هكذا، في إبهام مطمئن.. إن كل كهل وكل شاب في السلمة، صار يربط حياته ربطاً وثيقاً بوجود

هذا المدفع، وصار من صوته المتتابع الثقيل، أثناء تجربته في كل أمسيتين، نوعاً من الشعور بالحماية..

وكما يرتبط الشيء بالآخر، إذا تلازما، ربط الناس صورة المدفع بوجه سعيد الحمضوني المربع، لم تعد تجد من يفصل هذا عن ذاك في حديث الدفاع عن السلمة، إن سعيد الحمضوني أصبح الآن ضرورة مكملة.. بل أساسية، للمدفع، وعندما يتحدث الناس عن سعيد، كانوا يشعرون أنه أداة من أدوات المدفع المعقدة.. شيء كحبل الرصاص، كقائمتي المدفع.. كالماسورة: كل متماسك لا تنفصل أطرافه عن بعضها البعض. بل وأكثر من ذلك، لقد صار يربط سعيد الحمضوني حياته نفسها ربطاً شديداً بوجود المدفع. كان المدفع يعني بالنسبة له شعوراً هادئاً بالطمأنينة، شعوراً يوحي بالمنعة : فهو دائم التفكير بالمدفع، دائم الاعتناء به، تكاد لا تراه إلا وهو يدرب شباب القرية على استعماله، ويدلهم في نهاية التدريب على المكان الذي وضع فيه خرقة لمسح المدفع، هذا المكان الذي سيصير –فيما بعد – معتاداً. ومع مرور الأيام بدأ سعيد الحمضوني يتغير.. لقد تبدل لونه عن ذي قبل. وبدا كأنه يضمر شيئاً فشيئاً، وأحس شباب السلمة أن سعيد الحمضوني صار يبدو أكبر من ذي قبل، وأنه صار يفقد هذه الحركة الحيّة في وجهه وفي صوته.. إنه صامت الآن، صامت إلى حد يخيل للإنسان معه أنه نسي كيف كان يتكلم الناس، وصار شيئاً مألوفاً أن يجده الناس منطلقاً إلى جنوب السلمة، حيث ركز المدفع، ليجلس وحيداً بقربه إلى العشية.

هذا الرجل الجبار.. الهادئ.. الثائر.. هل كان يعتقد إنسان أنه سيرتجف كذرة من القطن المندوف على قوس المنجد؟ لقد فتحوا عليه باب داره والصباح يوشك أن ينبلج، وتضاخمت أمامه كتلة سوداء، وضربت الأرض وبرز منها صوت أحد رجاله، يدور كالدوامة، ليبتلع

كل إحساس بالوجود :

– المدفع.. لقد أصابه العطب.. إن ماسورته تتحرك بغير ما توجيه.. اليهود يتقدمون.

وأحس سعيد الحمضوني بقوة جبارة تقتلع من جوفه شيئاً يعزّ عليه أن يضيع منه، شيئاً كقلبه لا يستطيع أن يتابع وجوده إلا معه.. كان يشعر بكل هذا وهو منطلق عبر الحقول الباهتة النائمة في آخر الليل.. ووصل إلى حيث كان الرشاش يتكئ كالطفل الميت على الأغصان اليابسة، كل شيء ساكن، إلا طلقات البنادق الهزيلة، تحاول عبثاً الوقوف في وجه الهجوم.. إما المدفع.. إما جهنم..

وهزّ سعيد الحمضوني رأسه وكأنه يواسي نفسه بمصاب ابنه، ثم فكر : أن لا بد من إجراء.. لابد.. شيء قوي كالكلابة يجب أن يمسك الفوهة الهاربة إلى بطن المدفع.. شيء قوي..

– اسمع.. سأشد الماسورة إلى بطن المدفع بكفي. وحاول أن تطلق.. لا يوجد أية دقيقة لتضيع في كلام.. دعنا نجرب،

– لكن..

– أطلق!

– سيرانا اليهود وأنت فوق الحفرة.

– أطلق!

– ستحرق كفيك بلهب الرصاص..

– أطلق.. أطلق!.

وبدأ المدفع يهدر بصوته المتتابع الثقيل، ومع صوته المحبوب، شعر سعيد الحمضوني بنفسيته التي تغذت طويلاً بالثورة والدم والقتال في الجبال، شعر بأنها النهاية.. نهاية تاق إليها طويلاً وها هي ذي تتقدم إليه بتؤدة، كم هو بشع الموت.. وكم هو جميل أن يختار الإنسان القدر الذي يريد.. وسمع صوته من خلال دقات الرصاص:

– اسمع أريد أن أوصيك وصية هامة..

– وعاد يصيخ إلى المدفع واستخلص من صوت الرصاص ثقة جديدة ليتابع وهو يحاول أن يمضغ ألمه:

– قرب قرية (أبو كبير) أبعد منها قليلاً، يوجد مستشفى للسل.. عرفته؟حسناً! لي هناك مبلغ جيد من المال، قالوا لي.. أن أرجع لأقبضه بعد أن يفحصوا الدم.. أنا متأكد أنه.. دم جيد.. في كل مرة يقولون إنهم يريدون أن يفحصوا الدم كأن دم الإنسان يتغير في خلال أسبوع ونصف.. اسمع.. إن ثمن المدفع لم يسدد كله.. ستجد اسم التاجر في داري.. هو من يافا. لقد دفعت قسماً كبيراً من ثمنه من تبرعاتكم. لقد أوشك ثمنه أن يتم.. هل تعرف أنهم يشترون الدم بمبلغ كبير؟ لو عشت شهرين فقط؟ شهرين آخرين لاستطعت أن أسدد كل ثمنه.. إنني أعطيهم دماً جيداً. ثمنه جيد.. خذ حسن وحسين واذهب إلى ذلك المستشفى.. ألا تريد أن يبقى المدفع عندكم.. إن حسن وحسين.. ولداي.. يعرفان كيف يذهبان إلى هناك.. لقد كانا يذهبان معي في كل مرة.. إن دماءنا جميعاً جيدة.. جيدة جداً.. القضية قضية الحليب الذي رضعناه.. قضية.. أريد أن أقول لك شيئاً آخر.. إذا تراجع اليهود هذه المرة.. تكون آخر مرة يهجمون بها من هذه الناحية.. سيخافون.. فعليكم أن تنقلوا المدفع إلى الشمال.. لأن الهجوم التالي سيكون من هناك..

واشتد شعوره بالنار تلسع كفيه بقسوة.. وأحس إحساساً ملحاً أنه لو كان في صحته العادية لاستطاع أن يقاوم أحسن من الآن، وراوده شعور قاتم بالندم على أنه سلك في شراء المدفع ذلك السبيل، ولكنه أحس إحساساً دافقاً أن المدفع طرف آخر من الموضوع، طرف هام.. أن وجوده يحافظ على أهميته قبل أن يموت هو، وبعد أن يموت..

فأغمض عينيه، وحاول جاهداً أن يحرر نفسه من سجن ذاته كي ينسى ألمه.. لكنه لم يستطع.. فأسقط ركبته على الأرض في ثقل..

وعلى صوت الطلقات المتقطعة بانتظام وعنف.. أحس سعيد الحمضوني بأشياء كثيرة.. كأنها ملايين الإبر تدخل في شرايينه فتسلبه ما تبقى من دمه، ثم شعر بأطرافه جميعها تنكمش كأنها ورقة جافة في نهاية الصيف.. وبجهد شرس حاول أن يرفع رأسه ليشم الحياة، إلا أنه وجد نفسه فجأة في تنور من ذلك النوع الذي يكثر.. في السلمة، والذي عاش إلى جواره فترات طويلة من صباه، وجد نفسه في ذلك التنور جنباً إلى جنب مع الأرغفة الساخنة تحمر تحت ألسنة اللهب، ورأى بعينيه فقاقيع العجين الملتهبة، تطير عن رغيف المرقوق وتلتصق على شفتيه، وشعر بيد قاسية تشد رأسه إلى أدنى.. إلى أدنى.. إلى أدنى.. فيسمع لفقرات رقبته صوتاً منتظماً ثقيلاً وهي تتكسر تحت ثقل رأسه.. وأحس أنه فعلاً لا يريد أن يموت، وأعطته الفكرة دفقة أخرى من الحياة.. فاكتشف أن صوت تكسر فقرات رقبته هو صوت الرصاص الذي ينطلق من المدفع الرشاش، وشعر بمواساة من نوع غريب، مواساة تشبه تلك التي يراها الوالد في ولد عاش بعد مصرع أخيه، فابتسم باطمئنان، وخرج من(التنور)، لكنه شعر أنه لم يلمس الأرض بقدميه..

وشيعته القرية كلها إلى مقره الأخير.. أو الأول.. سيان..

دمشق 57/8/12

4 قرار موجز

كان من هواة الفلسفة..والحياة بالنسبة له هي مجرد نظرية.. لقد بدأ يتفلسف منذ كان طفلاً، ويذكر تماماً كيف أوجد لنفسه سؤالاً شغله طيلة أسبوع كامل، واعتبره مشكلة جديرة بالتفكير العميق : لماذا يلبس الإنسان القبعة في رأسه والحذاء في قدمه ؟ لماذا لا يضع على رأسه حذاء ويلبس قبعة في قدمه؟.لماذا؟. وفكر مرة أخرى بسؤال جديد: لماذا لا يسير الإنسان على يديه ورجليه شأن سائر الحيوانات.. ألا يكون مسيره ذاك مدعاة لراحة أكثر؟

إلا أن مستوى فلسفته ارتفع مع مسير الزمن. وتوصل وتوصَّل مؤخراً إلى قرار موجز: «طالما أن الإنسان دُفِع ليعيش دون أن يؤخذ رأيه بذلك، فلماذا لا يختار هو وحده نهايته؟»». ومن هذا القرار الموجز توصّل إلى قرار أكثر إيجازاً: «الموت هو خلاصة الحياة».

وهكذا، توصل إلى استقرار دعاه بنهاية المطاف.. وأخذ ينتظر

اللحظة التي يستطيع فيها أن يشرع باختيار طريقة مشرفة لميتة ما..

إذن، فإن من يدعي أن عبد الجبار دُفِع دفعاً ليشترك في ثورة.. لا يعرف الحقيقة مطلقاً.. فهو قد اختار بنفسه أن يذهب لمركز التطوع وأن يقف أمام طاولة الضابط الذي يقول بصوت ثابت:

– أريد بارودة لأستطيع أن أشترك بالثورة..

وسرعان ما اكتشف أن قضية البارودة ليست سهلة بالمرة..وأن عليه هو أن يصطاد بارودة ما بالكيفية التي يريد.. ومن ثم يستطيع أن يشترك بالثورة..

– ولكنني قد أموت قبل أن أحصل على بارودة..هكذا قال خانقاً، ولكنه ما لبث أن سكت وهو يسمع جواباً غريباً، ولكنه صحيح تقريباً:

– وهل أتيت إلى هنا كي تستمتع بصيفية لطيفة.. ثم لتعود إلى دارك ؟

هنا، فكر أن فلسفته تقتضي تعديلاً طفيفاً.. إذ أنه ربما مات قبل أن يحصل على بارودة، ولم تنقض فترة طويلة جداً كي يتوصل لقرار موجز جديد: «ليس المهم أن يموت الإنسان، أن يحقق فكرته النبيلة.. بل المهم أن يجد لنفسه فكرة نبيلة قبل أن يموت..»

وهكذا استطاع عبد الجبار أن يستحصل على بارودة جديدة تقريباً، ولم تكلِّفه جهداً بالشكل الذي تصوّر أو بالشكل الذي أعدّ، اذ أنه كان يتجول خارج «....» بعد معركة حدثت في الصباح، فوجد جندياً ميتاً «والميت لا يحتاج لبارودة»، هكذا قال لنفسه وهو يقلب الجثة عن بارودة فرنسية ذات فوهة مدببة.

وبين رفاق المتراس عرف عبد الجبار بـ«الفيلسوف»، وجد المناضلون في فلسفته منطقاً صالحاً لتبرير الأمور التي تحدث.. كان معظم الثوار من الشباب، وكان يسرّه أنه يكبرهم قليلاً وأنه يستطيع أن يجمعهم بعد كل معركة ليُدرِّسهم قراره الموجز الجديد بشأن الموت.

وبعد كل قتيل، كانت الفلسفة تتطور وتتغير.. ففي ليلة مظلمة مات فلاح أمي.. وقبل أن يسقط فوق التراس شتم «.....» ورجال «.....».. وفكر عبد الجبار بكلمة تصلح لتأبين الشهيد، فإذا بالكلمة تصبح قراره الموجز الجديد :«إن الفكرة النبيلة لا تحتاج غالباً للفهم.. بل تحتاج للإحساس!» وبعد ليلة واحدة مات شاب كان قد خرج من المتراس وهجم بالسكين على جندي كان يزحف قرب الجدار، وأطلقت النار عليه وهو في طريق عودته إلى المتراس.. وقال عبدالجبار «إن الشجاعة هي مقياس الإخلاص..» وكان عبدالجبار بالذات شجاعاً.. فلقد طلب منه الضابط، وكان قد توصل أخيراً إلى إيجاد بذلة عسكرية ملائمة، أن يذهب للميناء كي يرى ماذا يجري هناك، وقال له إن منظر وجهه الهادئ الحزين لا يثير الريبة في قلوب الخائفين..

وسار عبدالجبار في الشوارع بلا سلاح، ووصل للميناء وتجول ما شاء له التجوُّل، ثم قفل عائداً إلى متراسه..

إن الأمور تجري عكس ما يفترض المرء.. فلقد عرفه واحد ممن اشتركوا مرة في الهجوم.. وقبض عليه.. وساقه إلى حيث قال له ضابط خائف بعد أن صفعه:

– إنك ثائر...

– نعم...

– ملعون..

– كلا!

ولم ينس عبد الجبار وهو تحت الضرب الذي لا يرحم أن يضع قراراً موجزاً جديداً : «إن ضرب السجين هو تعبير مغرور عن الخوف...» وشعر إثر ذلك القرار، بشيء من الارتياح..

ولكن الأمور جرت، من ثم، على نحو مغاير.فلقد توصل الضابط

أخيراً إلى فكرة اعتبرها، بينه وبين أعوانه المخلصين فكرة ذكية.. بينما عدَّها عبدالجبار تصرفاً مغروراً آخر ينتج في العادة عن الخوف...

قال له الضابط:

– ستسير أمامنا إلى متراسكم الملعون... وستعلن لرفاقك المجانين أنك أحضرت معك عدداً جديداً من الثوار.. ثم سيكمل جنودي بقية القصة...

– وأنا؟

– ستعيش معزَّزاً مكرَّماً.. أو ستموت كالكلب إن حاولت خيانتنا..

وقال عبد الجبار في ذات نفسه «إن الخيانة في حدّ ذاتها ميتة حقيرة».

وأمام صفين من الجنود سار عبدالجبار مرفوع الجبين، وفوهة مدفع رشاش تنخر خاصرته.. وقبل أن يصل إلى المتراس بقليل سمع صوت الضابط المبحوح يفحّ في الظلام:

– هيا..

لم يكن عبد الجبار خائفاً إذ إن رفاق التراس قالوا إن صوته كان ثابتاً قوياً عندما سمعوه يصيح :

–.. لقد أحضرت لكم خمسين جنديا.

×××

لم يكن عبدالجبار قد مات، بعد، عندما وصل رفاقه اليه ملقى بين جثث الجنود.. وبصعوبة جمّة سمع أحدهم صوته يملي قراره الموجز الأخير:

«ليس المهم أن يموت أحدنا.. المهم أن تستمروا..»

ثم مات.

دمشق 1958/7/21

5 الصغير يذهب إلى المخيم

كان ذلك زمن الحرب. الحرب؟ كلا، الاشتباك ذاته.. الالتحام المتواصل بالعدو لأنه أثناء الحرب قد تهب نسمة سلام يلتقط فيها المقاتل أنفاسه. راحة. هدنة. إجازة تقهقر. أما في الاشتباك فإنه دائماً على بعد طلقة. أنت دائماً تمرّ بأعجوبة بين طلقتين، وهذا ما كان، كما قلت لك، زمن الاشتباك المستمر.

كنت أسكن مع سبعة أخوة كلهم ذكور شديدو المراس، وأب لا يحبّ زوجته ربما لأنها أنجبت له زمن الاشتباك ثمانية أطفال. وكانت عمتنا وزوجها وأولادها الخمسة يسكنون معنا أيضاً، وجدّنا العجوز الذي كان إذا ما عثر على خمسة قروش على الطاولة أو في جيب أحد السراويل الكثيرة المعلّقة مضى دون تردد واشترى جريدة، ولم يكن يعرف، كما تعلم، القراءة، وهكذا كان مضطراً للاعتراف دائماً بما اقترف كي يقرأ أحدنا على مسمعه الثقيلين آخر الأخبار.

في ذلك الزمن – دعني أولاً أقل لك إنه لم يكن زمن اشتباك بالمعنى الذي يخيّل إليك، كلاّ لم تكن ثمة حرب حقيقية. لم تكن ثمة أي حرب على الإطلاق. كل ما في الأمر أننا كنا ثمانية عشر شخصاً في بيت واحد من جميع الأجيال التي يمكن أن تتوفّر في وقت واحد. لم يكن أي واحد منّا قد نجح بعد في الحصول على عمل، وكان الجوع – الذي تسمع عنه – همَّنا اليومي. ذلك أسميه زمن الاشتباك. أنت تعلم. لا فرق على الإطلاق.

كنا نقاتل من أجل الأكل، ثم نتقاتل لنوزعه فيما بيننا، ثم نتقاتل بعد ذلك. ثم في أية لحظة سكون يُخرج جدّي جريدته المطوية باعتناء من بين ملابسه ناظراً إلى الجميع بعينيه الصغيرتين المتحفّزتين، معنى ذلك أن خمسة قروش قد سرقت من جيب ما – إذا كان فيه هناك خمسة قروش – أو من مكان ما. وأن شجاراً سيقع. ويظل جدّي متمسّكاً بالجريدة وهو يتصدّى للأصوات بسكون الشيخ الذي عاش وقتاً كافياً للاستماع إلى كل هذا الضجيج والشّجار دون أن يرى فيها ما يستحق الجواب أو الاهتمام.. وحين تهدأ الأصوات يميل أقرب الصبيان إليه (ذلك أنه لم يكن يثق بالبنات) ويدفع له الصحيفة وهو يمسك طرفها، كي لا تخطف.

وكنت مع عصام في العاشرة – كان أضخم مني قليلاً كما هو الآن.. وكان يعتبر نفسه زعيم إخوته أبناء عمتي – كما كنت أعتبر نفسي زعيم إخوتي.. وبعد محاولات عديدة استطاع والدي وزوج عمّتي أن يجدا لنا مهنة يومية: نحمل السلة الكبيرة معاً ونسير حوالي ساعة وربع، حتى نصل إلى سوق الخضار بعد العصر بقليل. في ذلك الوقت أنت لا تعرف كيف يكون سوق الخضار: تكون الدكاكين قد بدأت بإغلاق أبوابها وآخر الشاحنات التي تعبر بما تبقّى، تستعد لمغادرة ذلك الشارع المزحوم. وكانت مهمتنا – عصام وأنا – هيّنة وصعبة في آن واحد. فقد كان يتعيّن علينا أن نجد ما نعبئ به سلّتنا: أمام الدكاكين. وراء السيارات.

وفوق المفارش أيضاً إذا كان المعنيّ في قيلولة أو داخل حانوته.

أقول لك إنه كان زمن الاشتباك: أنت لا تعرف كيف يمرّ المقاتل بين طلقتين طوال نهاره. كان عصام يندفع كالسهم ليخطف رأس ملفوف ممزّق أو حزمة بصل، وربما تفاحة من بين عجلات الشاحنة وهي تتأهّب للتحرّك. وكنت أنا بدوري أتصدّى للشياطين – أي بقية الأطفال– إذا ما حاولوا تناول برتقالة شاهدتها في الوحل قبلهم. وكنا نعمل طوال العصر: نتشاجر عصام وأنا من جهة، مع بقية الأطفال أو أصحاب الدكاكين أو السائقين أو رجال الشرطة أحياناً، ثم أتشاجر مع عصام فيما تبقّى من الوقت.

كان ذلك زمن الاشتباك. أقول هذا لأنك لا تعرف: إن العالم وقتئذ يقلّ على رأسه، لا أحد يطالبه بالفضيلة. سيبدو مضحكاً من يفعل.. أن تعيش كيفما كان وبأية وسيلة هو انتصار مرموق للفضيلة. حسناً. حين يموت المرء تموت الفضيلة أيضاً. أليس كذلك؟ إذن دعنا نتفق بأنه في زمن الاشتباك يكون من مهمتك أن تحقق الفضيلة الأولى، أي أن تحتفظ بنفسك حيّاً. وفيما عدا ذلك يأتي ثانياً. ولأنك في اشتباك مستمر فإنه لا يوجد ثانياً: أنت دائماً لا تنتهي من أولاً.

وكان يتعيّن علينا أن نحمل السلّة معاً حين تمتلئ ونمضي عائدين إلى البيت: ذلك كان طعامنا جميعاً لليوم التالي.. بالطبع كنا أنا وعصام متفقين على أن نأكل أجود ما في السلّة على الطريق. ذلك اتفاق لم نناقشه أبداً، لم نعلن عنه أبداً. ولكنه كان يحدث وحده. ذلك أننا كنا معاً في زمن الاشتباك.

وكان الشتاء شديد القسوة ذلك العام الملعون، وكنّا نحمل سلّة ثقيلة حقاً، (هذا شيء لا أنساه، كأنك وقعت أثناء المعركة في خندق فإذا به يحوي سريراً) وكنت آكل تفاحة، فقد كنّا خرجنا من بوابة السوق وسرنا في الشارع الرئيسي. قطعنا ما يقرب من مسير عشر دقائق بين الناس

والسيارات والحافلات وواجهات الدكاكين دون أن نتبادل كلمة (لأن السلة كانت ثقيلة حقاً وكنا نحن – الاثنين – منصرفين تماماً إلى الأكل) وفجأة..

لا. هذا شيء لا يوصف. لا يمكن وصفه: كأنك على نصل سكين من عدوك وأنت دون سلاح وإذا بك في اللحظة ذاتها تجلس في حضن أمك..

دعني أقل لك ما حدث: كنّا نحمل السلّة كما قلت لك، وكان شرطي يقف في منتصف الطريق، وكان الشارع مبتلاً، وكنا تقريباً دون أحذية. ربما كنت أنظر إلى حذاء الشرطي الثقيل والسميك حين شهدتها فجأة هناك، كان طرفها تحت حذائه، أي كنت بعيداً حوالي ستة أمتار ولكنني عرفت، ربما من لونها أنها أكثر من ليرة واحدة.

نحن في مثل هذه الحالات لا نفكّر. يتحدّثون عن الغريزة. طيّب. أنا لا أعرف ما إذا كان لون الأوراق المالية شيئاً له علاقة بالغريزة. له علاقة بتلك القوة الوحشية، المجرمة، القادرة على الخنق في لحظة، الموجودة في أعماق كل منا. ولكن ما أعرفه هو أن المرء في زمن الاشتباك لا ينبغي له أن يفكّر حين يرى ورقة مالية تحت حذاء الشرطي وهو يحمل سلة من الخضار الفاسد على بعد ستة أمتار. وهذا ما فعلته: ألقيت ببقايا التفاحة وتركت السلة في اللحظة ذاتها. ولا شك أن عصام تمايل فجأة تحت ثقل السلة التي تركت في يده ولكن كان قد شاهدها بعدي بلحظة واحدة. إلاّ أنني بالطبع كنت قد اندفعت تحت وطأة تلك القوة المجهولة التي تجبر وحيد القرون على هجوم أعمى، غايته آخر الأرض، ونطحت ساقي الشرطي بكتفي فتراجع مذعوراً. وكان توازني أنا الآخر قد اختلّ. ولكنني لم أقع على الأرض – وفي تلك اللحظة التي يحسب فيها الأغبياء أن لاشيء يمكن له أن يحدث – شاهدتها: كانت خمس ليرات. لم أشاهدها فحسب بل التقطتها واستكملت سقوطي. إلاّ أنني وقفت بأسرع مما سقطت وبدأت أركض بأسرع مما وقفت.

ومضى العالم بأجمعه يركض ورائي: صفّارة الشرطي، وصوت حذائه يقرع بلاط الشارع ورائي تماماً. صراخ عصام، أجراس الحافلات. نداء الناس.. هل كانوا حقاً ورائي؟ ليس بوسعك أن تقول وليس بوسعي أيضاً. لقد عدوت متأكداً حتى صميمي أن لا أحد في كل الكواكب السيارة يستطيع أن يمسكني.. وبعقل طفل العشر سنوات سلكت طريقاً آخر.

ربما لأنني حسبت أن عصام سيدلّ الشرطي على طريقي. لست أدري. لم ألتفت. كنت أركض ولا أذكر أنني تعبت.. كنت جندياً هرب من ميدان حرب أجبر على خوضها وليس أمامه إلاّ أن يظل يعدو والعالم وراء كعبَي حذائه.

ووصلت إلى البيت بعد الغروب، وحين فتح لي الباب شهدت ما كنت أشعر في أعماقي أنني سأشهده: كان السبعة عشر مخلوقاً في البيت ينتظرونني. وقد درّسوني بسرعة، ولكن بدقة، حين وقفت في حلق الباب أبادلهم النظر:كفي مطبقة على الخمس ليرات في جيبي، وقدماي ثابتتان في الأرض.

كان عصام يقف بين أمه وأبيه، وكان غاضباً. لا شك أن شجاراً قد وقع بين العائلتين قبل مقدمي. واستنجدت بجدي الذي كان جالساً في الركن ملتحفاً بعباءته البنية النظيفة ينظر إليّ بإعجاب: رجلاً كان حكيماً كان. رجلاً حقيقياً يعرف كيف ينبغي له أن ينظر إلى الدنيا.

وكان كل ما يريده من الخمس ليرات: جريدة كبيرة هذه المرة.

وانتظرت الشجار بفارغ الصبر. كان عصام بالطبع قد كذب: قال لهم إنه هو الذي وجد الخمس ليرات وأنني أخذتها منه بالقوة. ليس ذلك فقط، بل أجبرته على حمل السلة الثقيلة وحده طوال المسافة المنهكة: ألم أقل لك إنه زمن الاشتباك؟ لم يكن أي واحد منا مهتماً فقط بل كان متأكداً من أن أحداً لم يهتم بالحقيقة. ليس ذلك فقط بل إنه ارتضى أن يذلّ نفسه ويعلن ربما للمرة الأولى أنني ضربته وأنني أقوى منه.. ولكن

ما قيمة ذلك كله أمام المسألة الحقيقية الأولى.

كان أبوه يفكّر بشيء آخر تماماً: كان مستعداً لقبول نصف المبلغ وكان أبي يريد النصف الآخر لأنني لو نجحت في الاحتفاظ بالمبلغ كله لصار من حقي وحدي، أما إذا تخلّيت عن هذا الحق فأفقد كل شيء وسيتقاسمون المبلغ.

ولكنهم لم يكونوا يعرفون حقاً معنى أن يكون الطفل ممسكاً بخمس ليرات في جيبه زمن الاشتباك.. وقد قلت لهم جميعاً بلهجة حملت لأول مرة في حياتي طابع التهديد بترك البيت وإلى الأبد: إن الخمس ليرات لي وحدي.

وأنت تعرف لا شك: جنّ جنونهم، ضاع رابط الدم فوقفوا جميعاً ضدي. لقد أنذروني أولاً. ولكنني كنت مستعداً لما هو أكثر من ذلك ثم بدأوا يضربونني. وكان بوسعي بالطبع أن أدافع عن نفسي، ولكن لأنني أردت أن أحتفظ بكفي داخل جيبي مطبقة على الخمس ليرات فقد كان من العسير حقاً أن أتجنب الضربات المحكمة. وقد تفرّج جدّي على المعركة باستثناء بادئ الأمر، ثم لما بدأت المعركة تفقد طرافتها قام فوقف أمامهم، وبذلك يسَّر لي أن ألتصق به. اقترح تسوية. قال إن الكبار لا حق لهم بالمبلغ. ولكن من واجبي أن آخذ كل أطفال البيت ذات يوم صحو إلى حيث نصرف جميعاً مبلغ الخمس ليرات كما نشاء.

عندها تقدّمت إلى الأمام معتزماً الرفض، إلاّ أنني في اللحظة ذاتها شهدت في عينيه ما أمسكني. لم أفهم بالضبط آنذاك ما كان في عينيه، ولكنني شعرت فقط أنه كان يكذب وأنه كان يرجوني أن أصمت.

أنت تعرف أن طفل العشر سنوات – زمن الاشتباك – لا يستطيع أن يفهم الأمور (إذا كان ثمة حاجة لفهمها) كما يستطيع عجوز مثل جدّي. ولكن هذا هو ما حصل. كان يريد جريدته ربما كل يوم لمدة أسبوع – وكان يهمه أن يرضيني بأي ثمن.

وهكذا اتفقنا ذلك المساء. ولكنني كنت أعرف أن مهمتي لم تنته. فعليّ أن أحمي الليرات الخمس كل لحظات الليل والنهار. ثم عليّ أن أماطل بقية الأطفال. وعليّ أيضاً أن أواجه محاولات إقناع وتغرير لن تكف عنها أمي. قالت لي ذلك المساء أن الليرات الخمس تشتري رطلين من اللحم، أو قميصاً جديداً لي، أو دواء حين تقتضي الحاجة، أو كتاباً إذا ما فكّروا بإرسالي إلى مدرسة مجانية في الصيف القادم... ولكن ما نفع الكلام؟ كأنها كانت تطلب مني وأنا أعبر بين طلقتين أن أنظف حذائي.

ولم أكن أعرف بالضبط ماذا كنت أنوي أن أفعل. ولكنني طوال الأسبوع الذي جاء بعد ذلك نجحت في مماطلة الأطفال، بآلاف من الكذبات التي كانوا يعرفون أنها كذلك ولكنهم لم يقولوا إطلاقاً أنها أكاذيب. لم تكن الفضيلة هنا. أنت تعلم. كانت مسألة أخرى تدور حول الفضيلة الوحيدة آنذاك: الخمس ليرات.

ولكن جدّي كان يفهم الأمور، وكان يريد جريدته ثمناً معادلاً لدوره في القصة، وحين مضى الأسبوع بدأ يتململ. لقد شعر (من المؤكد أنه شعر، ذلك لأن رجلاً عجوزاً مثله لا يمكن أن تفوته تلك الحقيقة) أنني لن أشتري له الجريدة، وأنه فقد فرصته، ولكنه لم يكن يمتلك أية وسيلة لاستردادها.

وحين مرّت عشرة أيام أخرى اعتقد الجميع أنني صرفت الليرات الخمس، وأن يدي في جيبي تقبض على فراغ. على خديعة. ولكن جدّي كان يعرف أن الليرات الخمس ما تزال في جيبي. وفي الواقع قام ذات ليلة بمحاولة لسحبها من جيبي وأنا مستغرق في النوم، (كنت أنام بملابسي) إلاّ أنني صحوت فتراجع إلى فراشه ونام دونما كلمة.

قلت لك. إنه زمن الاشتباك. كان جدّي حزيناً لأنه لم يحصل على جريدة، وليس لأنني نكثت بوعد لم يُتَّفَق عليه. كان يفهم زمن الاشتباك، ولذلك لم يلمني طوال السنتين اللتين عاشهما بعد ذلك على ما فعلته.

وقد نسي عصام القصة أيضاً. كان في أعماقه – كطفل صعب المراس– يفهم تماماً ما حدث. واصلنا رحلاتنا اليومية إلى سوق الخضار، كنا نتشاجر أقل من أي وقت مضى ونتحادث قليلاً. يبدو أن شيئاً ما – جداراً مجهولاً ارتفع فجأة بينه – هو الذي ما زال في الاشتباك – وأنا الذي تنفّست – ليس يدري كم – هواء آخر.

وأذكر أنني احتفظت بالخمس ليرات في جيبي طوال الخمسة أسابيع: كنت أُعدّ خروجاً لائقاً لها في زمن الاشتباك. إلاّ أن كل شيء حين يقترب من التنفيذ كان يبدو وكأنه جسر للعودة إلى زمن الاشتباك وليس للخروج منه.

كيف تستطيع أن تفهم ذلك؟ كان بقاء الليرات الخمس معي شيئاً يفوق استعمالها. كانت تبدو في جيبي وكأنها مفتاح أمتلكه في راحتي وأستطيع في أية لحظة أن أفتح باب الخروج وأمضي. ولكن حين كنت أقترب من القفل كنت أشمّ وراء الباب زمن اشتباك آخر. أبعد مدى. كأنه عودة إلى بداية الطريق من جديد.

وما بقي ليس مهماً: ذات يوم مضيت مع عصام إلى السوق وقد اندفعت لأخطف حزمة من السلق كانت أمام عجلات شاحنة تتحرّك ببطء. وفي اللحظة الأخيرة زلقت وسقطت تحت الشاحنة. كان حظي جيداً فلم تمر العجلات فوق ساقي، إنما توقّفت بالضبط بعد ملامستها. وعلى أية حال صحوت من إغمائي في المستشفى. وكان أول ما فعلته – ما لا شك تخمّن – أن تفقّدت الخمس ليرات. إلاّ أنها لم تكن هناك.

أعتقد أن عصام هو الذي أخذها حين حملوه معي في السيارة إلى المستشفى. ولكنه لم يقل وأنا لم أسأل. كنا نتبادل النظر فقط ونفهم. لا، لم أكن غاضباً لأنه كان ملهياً وأنا أنزف دمي بأخذ الليرات الخمس. كنت حزيناً فقط لأنني فقدتها.

وأنت لن تفهم. ذلك كان في زمن الاشتباك.

غسان
الشخص والنص

دراسة : د.فيصل درّاج

شهوة الحياة ومنازلة الموت

كان في حياته غربة مثيرة: ولد غسان كنفاني في حيفا 9 إبريل/نيسان عام 1936، خلال الثورة الفلسطينية الكبرى، واغتاله الإسرائيليون بعد ستة وثلاثين عاماً، حين كان الفلسطينيون يحاولون ثورة جديدة، وخلّف وراءه كتابة متعددة الأجناس، بشّرت بالثورة، ومايزت بين بشر حقيقيين وآخرين سمتهم العقم والبلادة. وكان في حياته القصيرة المديدة متعدداً: احترف الصحافة وعالج الأدب، وغدا قائداً سياسياً، واقترب من «العمليات العسكرية»، الحالمة بوطن مستعاد.

جعل هذا من حياته مرآة لمسار شعبه، ومن كتاباته شهادة على معنى المنفى واللجوء، والتمرّد والمقاومة. غسان من هؤلاء الحالمين، الذين يعملون على تقصير المسافة بين الفعل والكلمة، ويتطلعون إلى

توليد جنس جديد من البشر. تُختصر حياة غسان، ربما، في جملة غاضبة وردت في مسرحيته: «الباب» تقول: يستطيع الإنسان الذي فاته اختيار ميلاده أن يختار موته. ولهذا انتهى ممزّق الأوصال، بعد أن شطرته قنبلة موقوتة إلى نصفين 8 يوليو/تموز 1972.

1- إنسان حمل ذاكرة جريحة

ذات مساء في عمّان، وعلى شرفة كأنها نافذة وسجن معاً، وفي صحبة الصديق المبدع مريد البرغوثي، سألنا الراحل د. إحسان عباس، الذي عرف غسان طويلاً: ماذا تذكر من هذا الإنسان الذي غادر قبل الأوان؟ قال: أذكر فضوله إلى ما لا يعرف، وقلقه الذي لا يمكن حجبه، وتوزعه على أكثر من مكان ووظيفة، وسعيه المرهق إلى «تملّك اللحظة»، والتصرّف السديد بالوقت. كان في حديث عباس شيء من تلك البهجة، التي تحضر عند استدعاء ذكرى إنسان عزيز لا يشبه غيره.

تابع د. إحسان: جاءني، ذات يوم، وأعطاني مخطوطة «رجال في الشمس»، وانتظر رأيي. جاءني لاهثاً، بعد يومين، وكان في جوابي بعض التساؤل. قال غسان مباشرة: الرسالة لم تصل. وعاد بعد يومين وأعطاني المخطوطة من جديد، وكان في جوابي رضا صريح، قال عندئذ: الرسالة وصلت، وسأل قبل أن يخرج: ما الذي استوقفك في الرسالة؟ قلت: شخصية أبي الخيزران، ضحك وقال: إنه لا يزال بيننا. غير أن ما استوقف الناقد الراحل كانت كلمة «الرسالة»، التي استعاض بها غسان عن كلمة: الرواية، كما لو كان يؤدي واجباً، ويريد أن يؤديه كاملاً بلا نقصان.

سألنا الناقد الراحل: من أين جاء بفكرة الرواية؟ قال: سمع عن حكاية تشبهها، موضوعها تهريب «اللاجئين» الباحثين عن عمل إلى الكويت. لكن غسان أضاف إلى الحكاية غضبه الشديد: كان في كلمة اللاجئ ما يجرح كرامته، وكان في أحوال المخيمات ما يستفز روحه، وكان غاضباً على هؤلاء العرب الذين يتحدّثون عن «اللاجئين» وينسون القضية الفلسطينية.

سألناه، وهو يتأمل الشرفة السجن، ماذا يتبقى من غسان بعد كل هذه السنين؟ أجاب: قلقه الأدبي، الباحث عن شكل «يقول كل شيء دفعة واحدة، ويرسم الواقع من دون زيادة أو نقصان»، كما ردّد أمامي أكثر من مرة. واستدرك الناقد الكبير وقال بجديّة عالية: أهم ما ميّز غسان هو المثقف الذي كان فيه، لم يكن يساوم ولم يعرف أنصاف الحلول، وكان يعمل على حذف المسافة بين القول والمعيش، محاولاً أن يعيش خارج الكتابة ما قاله داخلها. كان في اتساقه الأخلاقي يرمّم «فلسطينيته المتهمة»، ويرد على هؤلاء الذين اتهموا الفلسطينيين ببيع أرضهم والتطفّل على موائد الآخرين.

في مطلع تسعينيات القرن الماضي، وفي مكتب مجلة «الهدف» ، قال لي الراحل «أبو ماهر اليماني»، النقابي الفلسطيني القديم ورفيق غسان في الجبهة الشعبية: «كان غسان يرى في اللجوء كابوساً، ينظر إلى المستقبل ويحن إلى فلسطين الثلاثينيات، التي شهدت ثورة عظيمة مغدورة». كان في علاقة غسان بفلسطينه الضائعة بعد صوفي، عبّر عنه في روايته «العاشق»، وكان في علاقته بمنفاه صراخ له طعم الفجيعة. ولهذا كان يكره الهدوء والطمأنينة، ويرى في الفلسطينيين المستكينين مخلوقات بذيئة. كان، في الحالين، يعبّر عما عاشه ورآه واختبره، وأيقظ في روحه غضباً حارقاً.

يتذكر الراحل الجميل حسين البرغوثي في كتابه البديع: «الضوء الأزرق»، أنه مرّ ببيروت، وسأل في مكان ما عن أحد أقربائه، جاءه الجواب: «في هذه البناية في واحد فلسطيني». لم يكن الفلسطيني المجهول الاسم إلاّ غسان كنفاني، الذي صيّرته فلسطينيّته إنساناً نكرة، لا اسم له، ولا يحق له أن يمتلك اسماً، كبقية البشر. ربما ما عاشه غسان هو الذي جعله «يستعجل» العودة إلى الوطن، وخلق منه إنساناً، يأخذ نفسه بالشدة، لا يعبث بالوقت ويكره التأني والتسويف، كما لو كان اللجوء صياداً واللاجئ طريدة.

كان يأتي إلى مركز الأبحاث، في بيروت، في تمام الثامنة صباحاً، واضح الأناقة كموظف من موظفي البنوك، سريع الخطوة مندفعاً إلى الأمام، وعلى وجهه رذاذ من الراحة والرضا. كان هذا هو الراحل د. أنيس صايغ، مدير المركز، الذي عرف غسان طويلاً، وطلب مني، ذات مرة، دراسة عن غسان، حين عملت باحثاً متفرغاً لمدة عامين تقريباً. حين بدأ الكلام قال: جمعت بيني وبين غسان أسباب كثيرة، أولها وأكثرها أهمية شعار: «اعرف عدوّك»، الذي أولاه المركز اهتماماً خاصاً. كان غسان مهجوساً بمعرفة كل ما له علاقة بالعدو الصهيوني، بل إنه قرأ تاريخ فلسطين الحديث من وجهة نظر الدمار الذي ألحقه الصهيونيون به.

قال له د. أنيس مرة: ما زلت أنتظر إسهامك في مجال «اعرف عدوك». لم تتأخر الإجابة طويلاً، عاد إليه بعد أسابيع قليلة وأعطاه كتابه الرائد «عن الأدب الصهيوني»، الذي كتب له أنيس، لاحقاً، مقدمة، أضاءت معنى: اعرف عدوك.

حين سلّمه غسان المخطوطة سأل: د. أنيس: هل العدو موجود بصيغة المفرد أم بصيغة الجمع؟ أجاب مدير المركز: العدو الرئيسي يتبعه العملاء والمتخلّفون والحمقى، الذين يعتبرون الدراسة في «جامعة كيمبردج»، كما الأناقة والنظام»، «عاهة برجوازية». ردّ غسان: وهناك «المخاتير»، المتزعِّمون الزائفون في زمن مضى، والذين غيّروا لباسهم، هذه الأيام، وظلّوا «مخاتير». قال د. أنيس: كشفت كلمة «المخاتير»، التي استعملها غسان، عن ذاكرة جريحة لا تنسى الماضي، ذلك أن بعض المخاتير لعب دوراً سيئاً خلال فترة الانتداب البريطاني. ومع أن غسان خرج من فلسطين وعمره اثنا عشر عاماً، فقد كان يسترجع وقائعها بلا التباس، بدءاً من الفلاح المقاتل، وصولاً إلى جندي يهودي يعاقب صِبْية فلسطينيين، مروراً بـ «مثقف» يرى في الحديث مع «الفلاح» أمراً صعباً. ولعل الالتفات إلى الماضي، تجنباً للأخطاء التي وقعت فيه، هو الذي حذف المسافة بينه وبين الحاضر، فأدرجه غسان في قصصه القصيرة ورواياته، وكتب دراسة ممتازة عن ثورة 1936.

حين أنهى أنيس صايغ كلامه عن غسان وشخصيته قال: ساوى غسان بين الكتابة وبرنامج «العمل الثوري»، الذي لا يقبل بالتأجيل، أو بين الكتابة و«المهمة الحزبية»، حيث المرجع الحزبي هو غسان نفسه، والنقد و«النقد الذاتي» يحددهما هو لا غيره.

ولأنه مرجع ذاته، وهي حال كل إنسان حقيقي، عطف غسان «اعرف عدوك» على قاعدة مكمّلة: «اعرف ذاتك»، التي دفعته إلى كتابة «أدب المقاومة في فلسطين المحتلة». كان يشتق الكتابة من الضرورة، فيصبح مؤرخاً، أو يشتقها من وظيفتها الوطنية، ويغدو ناقداً أدبياً. كان، في

الحالين، عفوياً، يقوم بما يجب عليه أن يقوم به، وكان في الحالين هناك، حيث لا ينتظره أحد. كان الناقد اللبناني محمد دكروب يشاكسه ويقول له: «مستعجل كتير يا غسان»، كان الأخير يجيب: الزمن لا ينتظر، ووظيفة الكلمة تقرر كل شيء. كان يعتقد هذا الفلسطيني الشاحب أن غضبه الداخلي قادر، ربما، على تخليص «الكتابة العجلى» من الشوائب، وأن وراء صوت الكتابة صوتاً أكثر علوّاً، يصل الكاتب بقارئه، ويصل الكاتب والقارئ بمعركة مزهرة منتظرة. كان غسان يكتب من وجهة نظر القارئ المطلوب، طارداً الوحدة والمعادلات المجردة، وكان بعد «الكتابة المشتركة» يجلس مع روحه، ويزرع في ذراعه «إبرة الأنسولين»، التي تصد عنه آثار مرض السكري، ولا تصدّه تماماً.

«اعرف عدوك تعرف لماذا خرجت إلى المنفى»، كان يقول غسان، «واعرف ذاتك تعرف كيف تعود إلى الوطن». كان فيه روح فلاح فلسطيني قاتل في ثورة 1936، قال د. صايغ، وكانت في ذاكرته أطياف جندي يهودي أحرق قرى فلسطينية. حمل صورة الفلاح في روحه، ورحّل سؤال الجندي القاتل إلى عقله. عثر في هذين العنصرين على الإنسان القضية، الذي يتعلّم من المقاتلين ويعلّمهم.

حين كنا ندخل مكتب مجلة الهدف، في كورنيش المزرعة في بيروت، كنا نعرف أنه هناك. الكل منصرف إلى عمله وفرح به، وبين الجميع تنافس نظيف، وفي الجو فرح منظّم، وهو هناك يقيّم وينقد ويوزّع الملاحظات، فإن قابلناه قال فرحاً: «العدد جاهز». هكذا كان يصف الراحل صابر محي الدين، الذي أصبح لاحقاً رئيس تحرير المجلة، صورة غسان، كما رآها، أو سمعها من غيره، معلّقاً: «كان معنا ولم يكن منا تماماً: كان معنا يقاسمنا العمل، ولم يكن منا تماماً، فقد كان يعمل

ما لا نستطيع القيام به». كان يبدو كما أراد أن يبدو، ذاهباً إلى فلسطين وراجعاً منها، محاوراً غيره وذاته وناظراً إلى نجم بعيد. حين أراد صابر محي الدين محاكاته أرهقه قلبه في منتصف الطريق ورحل، وهو في حدود الخمسين. الوفاء من علامات النجباء والموت في الطريق مكافأة ظالمة على حياة أرادت أن تكون نجيبة.

2- الغضب المقاتل ورعب المنفى:

استعاد المخرج المصري النبيه توفيق صالح حواراً بعيداً مع غسان وقال: «أدان صاحب «رجال في الشمس» الخروج من فلسطين إدانة كاملة، مساوياً بين الخروج و«الفرار» المميت. هكذا فهمت روايته. حين سألته عن الجملة الشهيرة في روايته: «لماذا لم يدقوا جدران الخزّان» وهل قصد بها التحريض، في سياق قومي كان يدعو إلى التحريض، أم أنه كان يقصد أن هؤلاء «الهاربين» من وطنهم لقوا جزاءً عادلاً؟ قال: قصدت بها الإدانة الشاملة. فهذه الجملة لم تكن موجهة إلى حاضر عليه أن يتعلّم من الماضي، ولا إلى مستقبل تجاوز أخطاء الحاضر والماضي معاً، بل كان مقصوداً منها وصف «الهاربين ومحاكمتهم وإنزال الحد الأعلى من العقاب بهم». وهذا ما أردت أن أقوله في فلمي «المخدعون»، المأخوذ من الرواية، لكن الرقابة، المأخوذة بالتصفيق والهتاف، في ذاك الزمان، أرادت تأويلاً تحريضياً للجملة الشهيرة، يتوجه إلى الحاضر أكثر مما يتوجه إلى الماضي، ويتعاطف مع «المخدوعون» ويلتمس لهم الأعذار.

تابع الأستاذ توفيق: قال لي غسان إنه يرفض أن ينطلق من السياق، مهما كانت شعاراته، وأنه لا ينطلق من القضايا الكبيرة، عادلة كانت أم

غير عادلة، فما يبدأ منه ويصرّ عليه هو: الإنسان، الذي يصل إلى هدفه إنْ وحّد بين الوعي الصحيح والممارسة المنظّمة، والذي إن استسلم إلى الوعي الضليل انتهى إلى «مزبلة».

ترجم غسان في منظوره العنيف أصداء كلمة «لاجئ» التي حاصرت الفلسطينيين بعد الخروج، وأطياف الذين تركوا قراهم واندفعوا إلى حدود مجاورة. يرجع تعبير «الذاكرة الجريحة»، بلغة أنيس صايغ، مرة أخرى وقد حوّل جميع اللاجئين، في «رجال في الشمس» إلى «مخاتير» فاقدي الصلاحية، أو إلى «أموات أجّل دفنهم»، طالما «أن الفرار موت»، وأن بؤس اللجوء لا يليق إلا بالأموات.

يذكر أخو غسان كنفاني في كتاب عن أيام الهجرة الأولى، أحوال اللاجئين الذين «استضافتهم» صيدا، المدينة اللبنانية الكريمة، ووزعتهم على «المساجد» و«المدارس» وقاعات كبيرة تتكدّس فيها عائلات، تتوسل «السواتر» جدراناً، وتخلق من «السواتر» جدراناً وهمية واشية. رأى غسان، كما يقول أخوه، في «المساجد المضيفة» تعبيراً عن اليتم الشامل، ذلك أن المسجد بيت **الله**، وأن بيت **الله** لا يقصده إلا اليتيم، الذي يتوسّل الإحسان والشفقة، متنازلاً عن جزء من روحه لا ينبغي التنازل عنه. رسبت صورة اليتيم المتسوّل في ذاكرة غسان، ودفعته إلى تصور بطولي عدمي ، يأمر الإنسان بأن يقايض روحه بكرامته، فإن رفض المقايضة التصقت به صفة «اللاجئ»، وسقطت عنه صفة الفلسطيني. «على الإنسان أن ينام في بيته أو يبقى صاحياً»، كان يقول غسان وهو يبعث من ذاكرته صور «الأكوام اللاجئة» التي اعتصمت بكرم المساجد وخسرت كرامتها الذاتية. ترجم معنى هذه الذكريات في مسرحيته «الباب»، التي حرّضت على التمرّد على الوجود، كي يكون

الإنسان الكريم كما يريد أن يكون.

أما ضيافة «المدارس» وقاعات الجدران الوهمية فقد رأى فيها الصبي، الذي كان ينطلق من «نومه» إلى شاطئ البحر، فضيحة وعرياً شاملاً: «كيف يعيش الإنسان إن كانت روحه عارية»؟ على شواطئ صيدا، وقبل ثلاثة وستين عاماً، كان يمشي صبي فلسطين، «يتأبط فضيحته»، ويسأل الوجود عن معنى الظلم والعدل، ويستنهض جسده النحيف ليحمل عبئاً لم يختره ويمشي صامتاً. بعد ذلك بأربعة وعشرين عاماً سيمضي غسان تاركاً العبء لغيره، بعد أن حلَّ جسد الصبي في جسد الرجل، وبعد أن عالج «الأمن الإسرائيلي» الجسد الراضي بخياره بأدوات قاتلة وأعطاه صورة جديدة: الوجه في مكانه، والعينان تنظران إلى أعلى، ودم على الأذنين، والصدر انفصل عن بقية الجسد بشكل مائل مستقيم، كما لو كان قد قطع بسكين حادة لا تعرف الخطأ، والذراعان كأنهما في مكانهما، واليد التي تكتب استقرت شظايا في مكان عَصِيّ على التحديد. هكذا بدا غسان بعد «اغتياله»، وقد استقر نصفه الأعلى على أرض متربة إلى جانب جدار.

ذكر إميل حبيبي، في مقابلة قبل أن يغادر بعامين، أن غسان، في روايته «عائد إلى حيفا»، خلط بين الجهات، ولم يميّز الغرب من الجنوب. وواقع الأمر أن هواجس غسان كانت مغايرة لهواجس إميل، فلم يكن الأول مشغولاً بتفاصيل المكان بل كان، وهو يتذكر ويتأمل ويحاسب، تحت وطأة «فرار» الجموع المتلاطمة، التي كانت تتقي «الطلقات الإسرائيلية»، باللواذ بـ «البور» حيث القوارب الضيقة تحمل «الأرواح الضائعة» إلى ملاذ عنوانه: الفضيحة. «علينا أن نستعيد كرامتنا» قال غسان، ذات صيف، في منتصف الستينات في دمشق، لزميله الفلسطيني «نواف أبو الهيجا»، الكاتب الذي كان يعيش في مخيم اليرموك، ثم ذهب إلى بغداد، ثم رحل إلى عمّان، كي يعود إلى مخيم اليرموك، بعد سقوط بغداد. «علينا أن نستعيد كرامتنا»، «لأن الخروج من فلسطين، كما أتذكّره، كان يشبه يوم القيامة، الذي يختلس من العائلة الموحّدة حس الاتجاه والمسؤولية». وبسبب العلاقة بين «الخروج» ويوم القيامة، «اختار غسان مجازاً «العقاب الجماعي»، يقول نواف، حيث «الأب» لا يلحق بعائلته، والأم شاردة عن رضيعها الذي ضاع إلى الأبد، و«الابن» ينتظر وصول أمه المؤجّل. كل ما كان سويّاً انكسر، وكل ما كان بريئاً تلوّث، و«كل ما أخلصت له الأرض خانها».

ذكر نوّاف، قبل زمن طويل، أن غسان حدّثه عن صورة «الكهل الأعمى» الذي كان يأخذ الهاربون إلى الميناء بيده، في ربيع 1948: «حين علت صيحات الهاربين وهم يقتربون من «القارب» توقف الأعمى في مكانه، قال شيئاً، رفع يده ورجع إلى الوراء، محاولاً أن يعود إلى المكان الذي جاء منه، وعارض الجموع المتلاطمة وغاب عن البصر». كان غسان يسأل: ماذا قال الرجل؟ ولماذا انسحب حين اقترب من القارب؟ وإلى أين عاد؟ وكيف مات؟ «الجميع يموت ولكن كيف؟» كان الأعمى محقاً لأنه لم يكن أعمى مات كما يريد ووفّر على ذاته «ذل المخيم».

المخيم هو المجاز الكامل الذي قرأ غسان فيه «العار الفلسطيني»، والمخيم الفلسطيني، في صورته اللبنانية تحديداً، حيث اللاجئون يأكلون أقل ويشربون أقل ويتنفسون أقل، فإن رفعوا صوتهم جاءتهم صفعة «الدركي» الغليظة. ولهذا وزّع غسان «المخيم» على جميع رواياته: في «رجال في الشمس» شيء من المخيم، وفي «الأعمى والأطرش» أشياء من المخيم، والمخيم له الحضور كله في «ما تبقى لكم». المخيم ليس هو

بالبيت، ولا هو بالسجن، ولا هو بالمنفى تماماً، إنه بقايا مكان وبقايا بيت، وفيه بقية من سجن، وفيه بشر سقطت عليه «النقمة»، في انتظار يوم يصحو فيه من خذل كرامته.

كان الراحل ناجي العلي، رسام الكاريكاتور، يمشي في أزقة مخيم «عين الحلوة» في صيدا، قبل أن يذهب إلى مكتبه في جريدة «السفير»، في بيروت، ويرسم أكثر من «لوحة»، مدركاً أن الرقيب يقبل بأشياء ويرفض أخرى. كان لـ «المشي» في الأزقة شكل القاعدة: «لازم أتنفّس هواء المخيم قبل أن أرسم»، كان يقول ناجي، مستأنفاً غضب غسان، الذي اتخذ من الاحتجاج على المخيم منهجاً في القراءة والكتابة. من أين تأتي الأفكار التي تترجمها الروايات وتفترش الرسوم؟ تأتي من المعيش، وتكون جارحة ومعذَّبة ومعذِّبة(الأولى بفتح الذال والثانية بكسرها) حين تأتي من المعيش الفلسطيني في المخيم. «كانوا يطوون هزائمهم كما تُطوى الرايات»، كان يقول غسان، الذي استأنف ناجي رسالته، حالمَيْن معاً برايات أخرى. قتل الإسرائيليون الأول، وقُتل الثاني برصاصات ليست «إسرائيلية».

3- توسيع الزمن والاشتباك مع الحياة:

بعد النكبة بعام أو أكثر، كان الفلسطينيون يتحدّثون عن «حارة اليهود» في دمشق القديمة، التي سافر عدد من أهلها إلى فلسطين المحتلة. كانت السلطات قد وزّعت اللاجئين على عدد من البيوت التي غادرها أهلها، أشهرها «قصر شمعايا»، البناء الواسع ذو «الأصل العريق»، الذي تكدّست فيه عائلات فلسطينية لاجئة، كان صبيتها يتأملون، باستغراب، «يهوديات» يتناقص عددهن يوماً بعد يوم.

وبسبب عدد اللاجئين الكبير تجمّع اللاجئون في «مخيم الأليانس»، نسبة إلى بناء كبير حائل اللون يدعى «مدرسة الأليانس»، التي أصبحت خاصة بالتلاميذ الفلسطينيين.

في نهاية خمسينيات القرن الماضي أو في بداية ستيني اته، كنا نمر، وقد أصبحنا شباباً، إلى جانب «مدرسة الأليانس»، ونرى إلى بقايا رسم على جدارها الخارجي، لصبية يتطايرون في الهواء يلعبون كرة القدم. كان في أوضاع الصبية ما يثير الفضول، بأجسادهم الطائرة المحوّطة بالفراغ، كما لو كانوا يستندون إلى أرواحهم أو يمسكون بحبال من هواء. قال أحدنا، وكان قومياً عربياً، بلهجة فخورة: هذا من رسم غسان كنفاني، الذي بدأ بنشر قصص قصيرة، آنذاك، يقرؤها القوميون العرب قبل غيرهم.

أكمل القومي العربي، الذي أصبح تاجراً ثرياً وصرعته نوبة قلب في إحدى دول الخليج: «كان غسان يعرف هذه المنطقة معرفة كاملة، فقد عمل أستاذ رياضة في مدرسة الأليانس، وكان يرسم في أوقات الفراغ، ويتحدّث مع التلاميذ الفقراء ويتقصّى أحوالهم، ويدرجهم في قصصه القصيرة». نظر إلى الجهة المقابلة، وإلى الأسفل قليلاً، وقال: «ذلك سوق الخضار الذي أخذ منه غسان قصة سمّاها: (زمن الاشتباك)، تحدث فيها عن صبي فقير عثر على (خمس ليرات)، وأخذ بالركض بعد أن ظنّ أن «الشرطي» رآه، وأسرع في ركضه بعد أن ظن أن المشترين والبائعين يطاردونه، وأمعن في الركض حين اعتقد أن المدينة كلها تلاحقه، وسابق الهواء حين استقر في نفسه أن البشرية كلها تجدّ في إثره».

تابع القومي العربي الراحل وقال: «الأرجح أن الصبي الذي سابق

الهواء كان غسان نفسه، والأرجح أن غسان بالغ في الوصف، لأنه كان مأخوذاً بفكرة المطاردة، ويرى الحياة كلها لعبة بين صياد وطريدة، بل كان يقول لنا، وهو يشرح لنا فكر القوميين العرب: لا تنجو الطريدة إلا إذا عرفت كيف يفكّر الصيّاد، لأن الركض وحده لا يقود إلى النجاة».

لست أدري إن كان القومي العربي، قد ساوى بين الاشتباك والمطاردة، ذلك أن غسان كان مسكوناً بفكرة الاشتباك، التي تعني المواجهة لا الهرب. ولعل فكرة الاشتباك هي التي دعته إلى الكتابة عن موظف الحدود الفاسد و«المختار» المتواطئ والفلسطيني المتداعي الذي قايض ذاكرته بقروش قليلة، وإلى كتابة قصته القصيرة المدهشة «العروس»، حيث البندقية امتداد للفلسطيني الأصيل. كل شيء فعله غسان أو اقترب منه كان ينطوي على شكل من الاشتباك: الصبية المتطايرون في الهواء كانوا يشتبكون مع الكرة ومع خصم يرونه ولا يراه غيرهم، والكتابة المقاتلة اشتباك مع كتابة أخرى، وللأفكار داخل غسان معاركها التي لا تنتهي، بدأت بقومي عربي وانتهت بمثقف يحاور الأفكار جميعاً، وللجسد المريض بالسكري اشتباك لا يخرج منه منتصراً.

وما الاشتباك المتواتر إلا فعل تقوده ذات حرة، تقوم بما ترغب به وتنحّي مسبقاً أحكام الآخرين. روى الراحل العزيز عبد الرحمن منيف حكاية شهدها، أو سمعها من غيره: «كان القوميون العرب، وغيرهم من أنصار الثقافة والسياسة، يترددون على مطعم «فيصل»، القريب من الجامعة الأميركية في بيروت. دخل غسان كنفاني، مرة إلى المطعم ومعارفه يتناولون الغداء، وكان شاحباً وضاحكاً معاً، كما كان دائماً. حين دعاه معارفه إلى مقاسمتهم الطعام قال: «سبقتكم»: أخذت النسخة الأولى من كتابي الجديد وذهبت إلى مطعم، تناولت الغداء وطلبت من

صاحبه أن يقبل كتابي ثمناً لوجبة، لأني لا أملك ما يكفي من النقود، ورضي صاحب المطعم وخرجت سعيداً. قال عبد الرحمن: قد تكون القصة مسلية، فقد ضحك غسان وأضحك غيره عليه، لكنها «يبدو لي» (وهي من تعابير عبد الرحمن الأثيرة) تعبير عن عفوية غسان الطليقة، التي كانت تتيح له أن يختبر الحياة، بلا قيود، وأن يختبر ذاته وهو يختبر الحياة».

في القصة الساخرة، التي تذكّر بقصص (أو. هنري) ربما ما يستأنف فكرة الاشتباك، التي تبدأ بثمن وجبة بسيطة، أو تمتد بعيداً إلى التنسيق مع «الجيش الثوري الياباني» من أجل ضرب المصالح الإسرائيلية، وقد تتمهل قليلاً وتواجه روائياً كبيراً، يريد غسان أن يستفيد منه وأن يطبق تقنيته على «مادة فلسطينية»:

روى الصحافي الفلسطيني المعروف بلال الحسن أن غسان، وهو يكتب روايته «ما تبقى لكم»، كان يقول له: كل يوم يجلس إلى جانبي الروائي الأميركي وليم فوكنر، أحاوره في روايته «الصخب والعنف»، وآخذ مكانه بالطريقة التي أريدها، واستعير منه تقنية الأصوات المتقاطعة وتقطيع الزمن، وأصل إلى ما أودّ الوصول إليه. لم يكترث غسان بالفرق بين قدرين من أقدار الحياة، كان للأميركي المكان والزمان اللذان يريد وكان لغسان «أحد عشر يوماً» كي ينهي روايته، وكانت له متاهة بيروت التي دخلها عملاء الموساد ومزّقوا غسان وابنة أخته بعبوة متفجّرة.

«مَنْ يسيطر على اللحظة يفعل ما يريد» قال غسان للدكتور إحسان عباس، أجابه الأخير: «اهدأ قليلاً يا غسان»، ردّ الأخير على أستاذه

الجليل: «لا يليق الهدوء بحالتنا، وعندي أشياء كثيرة يجب أن أقوم بها». هذه الأشياء الكثيرة، كما هذه الـ «يجب» المتواترة، هي التي دعت د. إحسان عباس إلى القول: «كان موزعاً على أكثر من مكان ووظيفة»: يذهب إلى الجريدة والمخيم ومركز الأبحاث وإلى اجتماعاته الحزبية وإلى مكان خامس أكرم به عليه اقتصاد الوقت، فيكتب المقالة والدراسة والرواية والقصة القصيرة و«التعميم الحزبي» ... كان يسير مع ذاته الأولى ويستولد منها ذاتاً ثانية، مفسحاً الطريق لذات ثالثة متوالدة، وكان عليه أن يجمع هذا «الكثير» في واحد، معتمداً الإرادة والهوى وترويض اللحظة وقلة النوم، ومعتمداً على أطياف ذاكرة مؤرّقة تحمله إلى حيث تريد، ويقنعها بالإقامة معه طويلاً.

التقى توفيق صالح، وهو يتهيأ لإخراج فيلم «المخدوعون»، غسان في مقهى بيروتي، قريب من منطقة «الروشة»، في الساعة السادسة مساء، وطلب منه أن يكتب حوار الفيلم، حفاظاً على روح المعنى الموزّع في تفاصيل «رجال في الشمس»، وعلى اللهجة الفلسطينية التي تتحدث بها شخصيات الرواية. نظر الروائي إلى ساعته، وقال بنبرة عادية تشي بروح صاحبها: نلتقي غداً في مثل هذه الساعة، في هذا المكان. لم يستفسر الفنان المصري عن شيء، أغلق موضوعه وتابع حديثاً عادياً، واحتفظ بتلك الإجابة غير المتوقعة، التي ينساها بعض «الأدباء» بعد انتهاء اللقاء. في اليوم التالي، وفي الموعد المحدد، جاء صالح وكان غسان هناك، أعطاه بصوت عادي الحوار المطلوب، وعاد إلى مشاغله العادية. كل شيء بدا عادياً باستثناء هذه «الأربع والعشرين» ساعة غير العادية، التي توزّعت على التفكير والكتابة والالتزام بالقول، ولم يكن فيها مكان للراحة والنوم. إنها الفلسفة الخاصة برجل يضع كل يوم في مكانه المحدد من مدار السنة، ويحاصر نفسه بزمن مقيّد كي يكون طليقاً.

كان المخرج يدرك أن هذا السلوك غير عادي، وكان العاملون في «مركز الأبحاث»، الذين يردّدون الحكاية، أن ما قام به غسان لا يقوم به غيره، باستثناء غسان الذي كان يعتقد أن عمله العادي امتداد لأعمال «عادية» أخرى، تفصح عن علاقة «اللاجئ» بزمنه، وعن متطلّبات «الرسالة»، التي يؤديها إنسان حذف المسافة بين الموت والحياة. حين كان غسان يزجر عجز اللاجئين كان يقول: «يطوون هزائمهم كما تطوى الرايات»، و«ينشرون عجزهم على حبال الهزيمة». ولم يكن سلوكه إلا ردّ روح غاضبة على العجز والهزيمة، متكئ على طيف «الإنسان الأعلى»، الذي يرفع راية المقاومة ويلقي بأعلام الهزيمة إلى النار. كان غسان يوسّع النهار، مستعجلاً رحيل الليل الفلسطيني، مفترضاً أن في الإرادة ما يعيد تعريف الليل والنهار.

في يوم قائظ، وعلى ضفاف النيل، وفي حوار أنيس حول نجيب محفوظ وعاداته، وحول أحوال البشر وطبائع الحياة، استذكر توفيق صالح أشياء من غسان: «أعطاني غسان، ذات مرة، موعداً في مجلة الهدف، في الساعة الحادية عشرة صباحاً. صادف في ذلك اليوم أن «الجبهة الشعبية»، وكان غسان متحدثاً باسمها، أنْ قامت بعملية تناقلتها وسائل الإعلام. راجعت نفسي وقرّرت إلغاء الموعد، لكن الفضول ، كما ضيق الإقامة في بيروت، دفعاني دفعاً إلى الذهاب. دخلت متلكئاً إلى المكان المحتشد برجال الإعلام، ووقفت حيث أستطيع الوقوف. في الساعة الحادية خرج غسان من مكتبه، وكان بابه مفتوحاً، حيّاني ونظر إلى الساعة وطلب مني الدخول، وسألني عما أريد، كما لو كان المكتب فارغاً، أو كما لو كان قد انتزع قسطاً من ذاته ووضعه تحت تصرفي. أذكر أنني سألته

أكثر من سؤال، وأذكر أن كان يجيب ويرد على الهاتف بكلمات إنكليزية، وأنه كان يتحدث إليّ وإلى آخرين حوله، وأذكر أنني كنت أتابع إجاباته الواضحة وهو يتابع أسئلة الصحافيين التي تقع عليه، وأذكر أنني خرجت من مكتبه ومعي إجابات الأسئلة التي طرحتها... بدا لي أنه أكثر من فرد وأكثر من صوت وأكثر من مسؤول..».

إذا كان في حياة البشر ما يفصل بن الزمن الفيزيائي، المحدود بالمرئي والمباشر والمعيش، والزمن النفسي المتمتع بديمومة لا ترى، يساكنها الانفعال والرغبة والانتظار، فقد كان عند غسان «زمن الروح المتمرّدة»، الذي تحرّر به إنسان تحرّر من سطوة العادات، وخلق شيئاً مبدعاً حائراً قلقاً متحرّكاً، لا تقع عليه العادة إلا وطردها سريعاً. فالعادة استبداد لا يقبل به إنسان، يحرق «خيمة» أولى وينصب «خيمة أخرى»، ينتظرها الحريق.

كيف يمكن توسيع الزمن والسيطرة عليه، وكيف تشتق الروح الكارهة للعادات زمنها الذي لا عادات فيه، وكيف يذهب الصبي إلى صحراء موحشة ويستأنس بلهاثه؟ هذه أسئلة من حياة قصيرة بدت، لحظة انطفائها، أنها لا تشكو من القصر أبداً. فقد ترك غسان وراءه أربعة مجلدات، عالج فيها القصة القصيرة والمسرحية والرواية و...، وترك وراءه مئات المقالات السياسية، و«فارس فارس»، الاسم المستعار، الذي كان يتيح لغسان أن يبوح ولا يعرفه أحد، وأن يضيف إلى «وجوه الكثير» بعداً جديداً. ولهذا كان أول من كتب عن «الأدب الصهيوني» وعن «أدب المقاومة في فلسطين المحتلة»، وهو الذي أضاف جديداً إلى القصة القصيرة العربية، كما قال يوسف إدريس، وصاحب أفضل معالجة لثورة «1936 – 1939»، التي استخلص منها قولاً جوهرياً: «الذين يقودون

لا يقاتلون، والذين يقاتلون لا يقودون». تطلع ذلك الإنسان الناحل القامة إلى «إنسان أعلى»، يقترحه الفقراء المتمرّدون، يوحّد بين القيادة والقتال، ويطرد «المخاتير» و«المتزعّمين» خارجاً.

4– لماذا لم يكمل غسان كنفاني رواياته؟

ترك غسان ثلاث روايات غير مكتملة، أو هكذا تبدو، تميّزت بالكثافة الفكرية وبجدة فنية: أولاها «العاشق»، الرواية الملحمة، التي استعادت أطياف ثورة 1936 1939، التي وضع عنها غسان دراسة ، هي الأفضل، ربما، في مجالها. قرأت الرواية زمن البراءة، الذي أعقبه زمن الإثم، حين كان الفلسطيني البريء وأرضه كياناً واحداً، يتناجيان ويكمل أحدهما الآخر بتناغم، يصيّر الشوك ورداً والخيول دليلاً في الطريق. غير أن العمل لم يكتمل، دون أن يمنع هذا غسان، القلق المثابر، عن تعقّب موضوعه بأشكال أخرى، فكتب «بنادق في الجليل»، التي يمكن أن تكون تمهيداً لـ «العاشق» أو تتويجاً لها، وكتب قصة قصيرة عامرة بالإشارات والرموز عنوانها: «العروس»، التي هي بندقية فاتنة، يفتش عنها محارب ساوى بين «المرتينة» والحلم.

من هامش المخيم والكرامة المفقودة المستعادة، جاءت «الأعمى والأطرش»، الحكاية الأمثولة، التي حكت عن رذائل العادات الثابتة وبؤس الوعي المستقر، وعيّنت الفضول المعرفي المتحالف مع المجازفة، مرجعاً للفضيلة، ذلك أن في الفضول النجيب ما يعوّض عن السمع والبصر، وما يفتح لـ «الإنسان اللاجئ» طريقاً يحرّره من العماء والمخيم معاً. كتب غسان ، في «الأعمى والأطرش»، صفحات سعيدة، اعتبرها محمود درويش أفضل ما جاد به الأديب، وتوقف في منتصف

الطريق.

وهناك «برقوق نيسان» آخر ما كتب، أو آخر ما حاول كتابته، التي تبدأ بمشهد جليل، وتمر على التاريخ وعلى فلسطينيين محدّدي الأماكن والأزمنة، وتصل إلى موقع أخير، يبدو للقارئ أنه ليس الموقع الأخير تماماً.

السؤال المنتظر: لماذا لم يكمل غسان رواياته الثلاث؟ للإجابة أكثر من وجه، لا تصل جميعها إلى جواب أخير.

يُرَدّ الجواب البديهي إلى رحيل غسان المبكر، الذي قسمه العنف الإسرائيلي إلى شطرين ومزق متناثرة. فلو كان الزمن أكثر تسامحاً، لعاد إلى أوراقه وأقلامه وأكمل ما بدأه. لكنها مأساة السيرة الذاتية الفلسطينية، التي تنقسم إلى وطن ومنفى، وإلى شباب وكهولة مسروقة، وإلى اغتراب وتحقق لا يراهن عليه.

يأتي الجواب الثاني من فرضيات في القراءة، تعتبر أن غسان كتب ما يريد، وأنه لم يرجع إلى أعماله، التي تبدو ناقصة، لأنه كان مقتنعاً أنها جاءت بالسؤال والجواب، ولا تحتاج إلى حذف أو إضافة. فإذا كان المطلوب الاحتفاء بزمن البراءة، الذي سبق زمن اللجوء، فإن ما قالت به «العاشق» جاء واضحاً ، ذلك أن «زمن الإثم» عبّرت عنه «رجال في الشمس» بوضوح لا يضارع.

وكذلك الحال في «الأعمى والأطرش»، التي هي، منطقياً، مقدمة لرواية «أم سعد» وحديثها عن «خيمة عن خيمة تفرق»، إذ خيمة البؤس

تجسيد للعمى والصمم، وخيمة الفدائي مكان عاقل نظيف لا موقع فيه للوعي الضليل. ولن يختلف الأمر في «برقوق نيسان»، القائمة على التكافل الفلسطيني الذي يعبّد «درب الفداء»، ويجابه عنف الآلة الإسرائيلية بجمالية التكامل.

يتمثّل الجواب الثالث في منهج غسان، الذي جمع بين اقتصاد الزمن وواجب الرسالة، واعتبر أن ما يجيء به جيل تطوره أجيال لاحقة، وأن الأساسي هو «الفكرة النواة»، التي تعلن أن للمأساة الفلسطينية شكلاً أدبياً خاصاً بها، وأن أدب فلسطين بحث أدبي لا يكتمل، يقع في حيّز التجريب ولا يأخذ صيغة أخيرة. ولعل المنظور التجريبي، الذي يلاحق قضية شائكة سائرة إلى «هدف ما»، هو الذي يفسّر اقتراحات غسان الأدبية المتلاحقة، التي تنفي كل اقتراح بآخر، يجاوره ولا يتجاوزه بالضرورة. ولهذا تبدو «برقوق نيسان» اقتراحاً لكتابة رواية عن الكفاح الفلسطيني، تبتعد عن الرواية بالمعنى التقليدي. ولأنها اقتراح، فهي لا تحتاج إلى حذف وإضافة، ذلك أن توسيعها يعود إلى الذين يستأنفون الاقتراح ويقبلون به. ليس هناك وقت، كان يقول غسان لنفسه ولرفاقه في الجبهة الشعبية وكان رفاقه يفهمون ما يقول، وكان يعيش ما يقول، تاركاً ما وصلت إليه الكتابة، وذاهباً إلى بيت «أم سعد».

يتوزّع الجواب الأخير على اتجاهين: اتجاه أول حدوده غياب اليقين، إذ في الشكل أكثر من شكل، وفي الجسد أكثر من جسد، وفي العمل السياسي أكثر من رهان، ولنهاية الحكاية نهايات. ولأن التعدّد، في الفلسفة، هو اللايقين، فقد رأى غسان أن النهاية الأكيدة شأن من شؤون الميتافيزيقيا.

يُردّ الاتجاه الثاني إلى الأدب التحريضي، الذي يضيف إلى الواقع شيئاً لا يقرّه غسان كثيراً، وإلى الرهان الذي سار غسان وراءه طيلة حياته، ولم يهجس بالنصر أو بالهزيمة.

اتكاء على وقائع الفرار والمخيمات، وخداع الطريق الذي يشد الفلسطيني إلى حيث يريد، أدرك غسان أن جوهر الشرط الفلسطيني من جوهر المأساة، التي تعد الفلسطينيين بالخيبة وترمي بهم إلى جهنم، وأن الفلسطيني الحقيقي بطل مأساوي، يصارع الصهيوني في الصحراء ويصرعه، وينتظر طلقة قادمة. قاده وعيه العميق بالمأساة، وهو وعي صحيح ، إلى كتابة أفضل أعماله: «رجال في الشمس» ، و«ما تبقى لكم»، التي اعتبرت المغامرة غير المحسوبة مدخلاً إلى الحياة. المأساة وجود ملموس له قامة جبل، و«البشارة» احتمال تنتظره أرواح مقاتلة.

في مرحلته التحريضية، المتمثلة في «أم سعد» و«عائد إلى حيفا» وجزء من «ما تبقى لكم» أضاف غسان إلى الواقع شيئاً مسايراً سياقاً أيديولوجياً سياسياً، قضى بضرورة التبشير، مخالفاً ما اقتنع به في البدايات، حين قال: «أريد أن أرسم الواقع كما هو، مئة بالمئة». ولهذا بدا غسان منقسماً بين تصوره العميق للشرط «المأساوي» الفلسطيني الذي يحتاج إلى التأمل والنفاذ إلى الحقائق، وتصوره «المتحزّب» المتفائل، الذي قاده، في بعض الأعمال، إلى مسايرة الظواهر. ولعل هذا التوتر بين «الوعي الأصلي» و«الوعي الحزبي» هو الذي قاد غسان إلى تعليق نهايات رواياته، مقيماً حداً فاصلاً بين «فكرة الرهان» والنهايات المكتملة.

سمح الرهان بكتابة رواية وثيقة: «أم سعد» ، الإنسانة التي عرفها

وعرفته، مواجهاً التبشير بالمعيش، وقاده الرهان إلى فكرة الوثيقة في «برقوق نيسان»، التي كتب فيها عن مناضلين يعرفهم، محاذراً مرة أخرى أن يضيف إلى الواقع شيئاً لا يحتمله. كان يكتب ، في الحالين، عن الواقع المعيش، الذي يضيق بالشعارات الانتصارية.

ماذا تفعل يا «فارس فارس»؟ كان يقول اللبناني محمد دكروب لغسان، وكان الأخير يجيب: أكتب. ولكن ماذا تكتب يا غسان: قصة قصيرة أم رواية أم مسرحية أم بيان حزبي، أم دراسة عن جيفارا؟ كان يضحك ويجيب: كل هذا معاً. يتابع دكروب مشاكسته: ما هو الأساسي وما هو غير الأساسي في كل هذا؟ كان غسان يجيب: الأساسي يا رفيقي أن أكتب عن القضية الفلسطينية.

استطاع الكتابة من سن الثامنة عشرة إلى السادسة والثلاثين من عمره، وذهب إلى موته في الثامن من تموز يوليو عام 1972.

العار الفلسطيني في روايته

ما الذي تبقى من أديب فلسطيني يدعى غسان كنفاني، بدا في حقبته منتصراً، ويبدو اليوم «طللاً» نزلت به هزيمة ساحقة؟ ولماذا بدا على ما بدا عليه، في زمن بلاغة قومية انتصارية وحديث متفائل عن «حرب الشعب» و«صراع الطبقات»، وفقد اليوم ما بدا عليه فقداناً كاملاً؟ يأتي الجواب من شكل القراءة في حقبتين مختلفتين، تقولان ما يريد السياق وتضعان ما أراد الكاتب قوله جانباً. وشكل القراءة هذا له ما يبرره، ذلك أن الفلسطينيين أسهبوا في «تسييس الكتابة»، واقتصدوا في إدراك معنى السياسة.

رأت كثير من النصوص الفلسطينية التحريضية، في زمن «الكفاح المسلح» بخاصة، في الفلسطيني كياناً متجانساً، يقاتل كياناً متجانساً

آخر يدعى: «الصهيوني. أخذ الأول صفات إيجابية متعددة، تجعله منتصراً في معركة ضد عدو له صفات مغايرة، كما لو كان الأول رسول الخير والنقاء، وكان الثاني مرآة للشر والخطيئة. عبّرت عن هذه القسمة الباترة رواية جبرا إبراهيم جبرا، التي نسبت الفلسطيني إلى أرض مقدسة، وآمنت أن قتاله مكلّل بالانتصار[1].

تعامل غسان كنفاني مع فلسطيني آخر، لا يحسن القتال إلا إذا أحسن إصلاح ذاته، وأدرك وجوه النقص والخلل في وعيه وممارسته ووعى بشكل موازٍ، أسباب «فراره» من فلسطين، والأسباب التي أقام عليها الصهيوني انتصاره. قال «الأديب» الراحل بشكلين أساسيين من القتال: قتال الفلسطيني ضد جوانب السلب في شخصيته ووجوده، وقتاله ضد عدوه، معتبراً القتال الأول مقدمة للقتال الثاني وشرطاً له، ذلك أن القتال المؤسس على الخطأ، يضيف إلى الهزائم السابقة هزائم جديدة. ولهذا لم يتعامل كنفاني مع «الفلسطيني» بصيغة المفرد، ولم يقبل بوهم الفلسطيني المتجانس، قائلاً بفلسطينيين يحملون قيماً مختلفة، تحيل على الصدق والإخلاص والتضحية، أو على كل ما يخالف ذلك مخالفة كاملة.

أقام قسمته على فكرة «العار»، الذي لحق بالفلسطينيين الذين «فرّوا» من وطنهم، والذي توالد من جديد في أرض الغربة واللجوء. واتكاء على هذه الفكرة، ونقيضها فكرة الشرف، كتب غسان رواياته ما اكتمل منها وما منعه الموت عن إكمالها.

1) انظر جبرا إبراهيم جبرا: «صيادون في شارع ضيق»، دار الآداب، بيرت، 1974، و«البحث عن وليد مسعود» الصادرة عن نفس الدار عام 1978.

1. رجال في الشمس وثمن العار:

أنهى غسان كنفاني روايته «رجال في الشمس» 1963 بالسطور التالية: «انزلقت الفكرة من رأسه ثم تدحرجت على لسانه: «لماذا لم يدقوا جدران الخزان؟.. دار حول نفسه دورة ولكنه خشي أن يقع فصعد الدرجة إلى مقعده وأسند رأسه فوق المقود: لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟.. وفجأة بدأت الصحراء كلها تردد الصدى: لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ لماذا لم تقرعوا جدران الخزان؟ لماذا ؟ لماذا ؟ لماذا ؟» [2].

تتأسّى الجملة الشهيرة: «لماذا لم يدقوا جدران الخزان؟» على لاجئين فلسطينيين ماتوا اختناقاً في خزّان شاحنة وهم يتسلّلون إلى الكويت، وترثي فقراء مستسلمين لم يعرفوا الاحتجاج، وتأمّل التصاقاً بالموت أقرب إلى الأحجية. بيد أن دخول الصحراء، بصوتها الشاسع، يضع الأخلاقي والوجداني جانباً، ويفصح عن مأساة تتجاوز «الضحايا»، كما لو كان في اختناقهم مأساة كاملة مغلقة، لا سبيل إلى الفرار منها. توحي الجملة المتكرّرة، المحتشدة باللوم والغضب، برغبة «الكتابة» في إنقاذ الذين لم ينقذوا أنفسهم، مستنفرة المحاكمة العقلانية والحس الإنساني السليم، فهؤلاء الذين قامروا بحياتهم البائسة تطلعوا إلى حياة مغايرة. غير أن قراءة نص غسان تؤكد شيئاً آخر، وتقوله مرتين: تقود صفات «الضحايا»، المثقلة باليأس والإحباط وفقر الخبرة إلى نتيجة وحيدة هي: الموت، وتقول أيضاً: أغلق الروائي أمام «شخصياته» المنافذ جميعها ودفعهم، بشكل مستقيم، إلى موت مؤكد لا كرامة فيه، مقتنعاً الاقتناع كله بأن الموت المهين هو القدر الوحيد المتاح لشخصيات بائسة متساقطة.

(2) غسان كنفاني في: الآثار الكاملة الروايات، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2005، ص: 152.

استهل الروائي حكايته بفلسطيني متعب القلب تذكّر، وهو ملقى في صحراء غريبة، بأنه ترك قلبه السليم في الأرض التي تركها، وأن «الغربة الآسنة» دفعت إلى صدره قلباً مريضاً: «ليس يدري لماذا امتلأ، فجأة، بشعور آسن من الغربة، وحسب لوهلة أنه على وشك أن يبكي،.. ص: 38». أفضت الغربة الموحشة إلى يقظة مفاجئة متأخرة، فبين رمل الصحراء وتراب الأرض البعيدة مسافة تستدعي «البكاء»، وتأمر بتقريع أرواح ضلّت السبيل. دفعت اليقظة المتأخرة الفلسطيني المهان إلى تذكّر فلسطيني شاء خياراً آخر، وفّر عليه المهانة والتسلسل المهلك في الصحراء. ولهذا تعقد الرواية، في صفحتها الرابعة، مقارنة بين الفلسطيني التائه في الصحراء ومعلم «يجيد إطلاق الرصاص»، سقط مدافعاً عن أرضه، وحظي بـ «نعمة إلهية» وافرة، وفرت عليه «الذل والمسكنة وأنقذت شيخوخته من العار»، كما تقول الرواية.

عقدت الرواية، في مستهلها، مقارنة بين شخصين وقدرين، عنوان أحدهما البندقية والقتال والموت الكريم والالتحاق بتراب الأرض، وعنوان ثانيهما الفرار والمسكنة والتيه في الصحراء. أفصحت الرواية عن الموت القادم قبل مجيئه، مقررة موتاً، هو عقاب وأمثولة معاً: عقاب عادل لشخصيات فقيرة لا تعرف الحسبان، موت أمثولة، استحقّه فلسطيني خلط بين تراب الوطن ورمل الصحراء. حمل الفلسطيني، قبل يقظته المفاجئة المتأخرة، وهماً يعبّد الطريق إلى الموت، وحمل بعد يقظته يأساً فادحاً يمنعه من الوقوف. صاغ مصيره من الوهم والعجز، وصاغه مصيره ضحية ملقاة على قارعة الطريق.

لا تحيل الجملة الشهيرة: «لماذا لم يدقوا جدران الخزان ؟»، والحال هذه، على تعاطف أخلاقي، فالذين فروا من أرضهم لا يستحقون

التعاطف، ولا تطرح سؤالاً يبحث عن إجابة، لأن الإجابة جاهزة واضحة في مبتدأ المسار. وإذا كان هناك من سؤال، فهو احتجاج على الخروج من الوطن لا على صمت الهالكين، بل إن في عنف السؤال وحرقته دعوة إلى الفلسطينيين، كي يفكروا في ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، فقد اقترفوا إثماً لا يمحوه إلا عقاب شديد، ولا يغفره إلا ما يردّ على العار بفضائل غير مسبوقة، تدير ظهرها إلى الصحراء وتسلك درباً صعباً إلى الوطن. وواقع الأمر أن غسان، الذي عاش تجربة اللجوء في أكثر أشكالها بؤساً، كان خجلاً من شعبه اللاجئ، وغاضباً شديد الغضب على شخصياته، التي لم تشعر بالعار، أو شعرت به في لحظة مفاجئة متأخرة. ولهذا حكم عليها بالموت، بعد أن ألقى ضوءاً نافذاً على فقرها الروحي والمعنوي: فهي لا تعرف الحسبان ولا تحتج على الإهانة، واهنة مكسورة ضعيفة الذاكرة، مشدودة إلى أحلام صغيرة وأوهام كبيرة، أنانية تعرف الهرب ولا تعرف المواجهة، تعيش في ماضٍ لم تحسن الدفاع عنه، وفي حاضر لا تعرف التعامل معه، وتبني أحلاماً من ورق وتراها في مستقبل لا تدرك من معناه شيئاً.

يأتي الموت إلى شخصيات «رجال في الشمس» من طرق متعددة: تموت لأنها تفتقر إلى الوعي والمسؤولية، وتموت منصاعة إلى «خالقها»، أي الروائي، الذي رأى في استمرارها في الحياة عاراً، وتموت لأن الموت مكتوب في مسارها، بسبب قدر أقرب إلى اللعنة. فاللاجئ الباحث عن «الزيتون» في الصحراء يحصده الموت، والمعلم النزيه المقاتل يسقط قتيلاً فوق أرضه، وقريب الشاب المهان قاتل وانتهى إلى التراب، والأنثى المبتورة الساق لها وجه مريض لا شفاء له.. يتساقط الموت على الفلسطيني، في رواية غسان، إن قاتل وتمسك بشرفه، أو إنْ هرب مع عاره ولاذ بالفرار. يضيء هذا الوضع المأساوي السؤال اللحوح:

«لماذا لم يقرعوا جدران الخزان؟»، الذي يترجم قدراً ظالماً لا هرب منه، قرع الفلسطيني الجدار الصدئ أو ارتضى بمصيره ورحل صامتاً. وهذا الإشكال هو الذي يعين رواية غسان عملاً أدبياً فريداً، في مجال الأدب الفلسطيني، نفذ إلى قرار المأساة الفلسطينية بشكل غير مسبوق ولم يتكرر، حتى الآن[3].

استهل غسان نصه بفلسطيني عاجز نموذجي، يجمع بين الوهم والشيخوخة وضعف الحيلة، وأعاد إنتاجه في شخصيات فلسطينية متعددة، تختلف في العمر وتتوازع جميعاً تداعياً قاتلاً. فالشخصية المفتتح (أبو قيس) احتاجت إلى «عشر سنوات كبيرة جائعة»، كي تصدق أنها فقدت الشجر والبيت والشباب والقرية كلها، والشاب (أسعد) لا يحرك ساكناً أمام ضابط بصق «على وجهه وأخذت البصقة تسيل ببطء نازلة من جبينه»، ولا أمام إنسان بليد سخر منه ونصحه بأن «لا تأكله الجرذان قبل أن يسافر». وكذلك حال «الصبي» الذي «مضغ ذله» حين هوت على وجهه يد ثقيلة متوعدة، وصفه صاحبها بأنه «ينوح كالأرامل ..» والدليل العنيّن، الذي قاتل وانهزم، ولا يزال يعتقد أنه قادر على «قيادة» غيره إلى «أرض السعادة». بل إنّ في هذا الدليل طريقاً آخر إلى الموت، فهو دليل جثّة، لا يستطيع الإنجاب، يسوق أمامه جثثاً أخرى، منتظراً بدوره قبراً مزبلة. رسم غسان شرطاً مأساوياً، يفتقر إلى أبطال مأساويين، شرطاً أقرب إلى اللعنة، وقوده بشر أضيق من شرطهم التاريخي، ووجهه الآخر صهيونية مقاتلة حملت معها، إضافة إلى الدعم الإمبريالي، حداثة أوروبية تضبط العلاقة بين الهدف والغاية. وإذا كانت المأساة، في بعدها التاريخي، تصدر عن مشروع صهيوني

(3) انظر في هذا الموضوع الدراسة اللامعة للناقد الفسطيني يوسف سامي اليوسف: «غسان كنفاني: رعشة المأساة»، دار أزمنة، عمان، 1999.

وعن فلسطيني يسير في درب لا يسيطر عليه، فقد جاء بعدها الوجودي من «صدفة عمياء» وقعت على الفلسطيني ولم تقع على غيره. فقد اختار المشروع الصهيوني فلسطين، بعد أن صرف النظر عن أوغندا وسيناء وموزامبيق والأرجنتين، مدخراً شقاء الاختيار لشعب فلسطين، الأمي في أغلبيته الساحقة، المحمل بإرث عثماني من الفقر والتخلّف وغياب الوحدة المجتمعية [4]. وهذه الأسباب تمنع الفلسطيني، الذي يعيش شرطاً مأساوياً، عن أن يكون بطلاً تراجيدياً، الذي يحتشد، منطقياً، بقيم نبيلة يفتقر إليها اللاجئ الباحث عن ظلال الزيتون على حدود الكويت.

لماذا وضع الروائي في الشخصيات صفات تقودها إلى الموت، ولماذا اختار لها مصيراً قاسياً، جمع بين الموت اختناقاً والانتهاء إلى مزبلة، بلا قبر أو صلاة أو طقوس؟ يأتي الجواب من اتجاهين: تصور غسان كنفاني لمعنى اللجوء و«الفرار» من الوطن، ووظيفة الكتابة الأدبية في هذا التصور. كثف كنفاني معنى اللجوء في أحوال شخصياته وأقوالها وممارساتها، مساوياً بين الخروج من فلسطين والعار، فلا يهرب الإنسان من وطنه إلا إذا كان غير جدير به، وغير جدير بصفة الإنسان السوي أيضاً. يتعين الموت في هذا التصور عقاباً عادلاً، إنه ثمن العار، بقدر ما يفصح الموت المهيمن عن عار واسع، يكسو الفلسطيني من رأسه إلى قدميه. ولعل مساواة التخلي عن الوطن بالعار الشامل هي التي قادت غسان إلى وضع أبطاله في دائرة مغلقة مهلكة، لها باب وحيد ينفتح على الموت والمزبلة، وهي التي أملت عليه أن يسوقهم، بقسوة باردة، إلى مصيرهم الحزين.

(4) د. عبد الرحمن الكيالي: تاريخ فلسطين الحديث الطبعة الثالثة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص:43–45.

إذا كان قبر الفلسطيني المكشوف جاهزاً في بداية الطريق أو في نهايته، فلماذا أرهق غسان كنفاني قارئه بسؤاله اللحوح: «لماذا لم يقرعوا جدران الخزّان؟». ينطوي الإقرار بالموت الفلسطيني الذي لا هروب منه على الجواب، ذلك أن السؤال يدور حول عمق واتساع المأساة الفلسطينية، التي تلتبس باللعنة،لا حول لاجئين ضائعين خدعهم الطريق. انطلق غسان من فكرة العار، داعياً إلى «شرف فلسطيني» يمحو العار، ويعيد الفلسطيني «سوياً» كما كان. مع ذلك فإن منظوره، كما جاء في الرواية، يتوزع على اتجاهين: اتجاه أول علاقاته اللجوء والوطن، يقضي بتوليد وعي فلسطيني متحرر من الأوهام، ويضبط العلاقة بين الغاية والوسيلة. والواضح في هذا الاتجاه: بطولة القيم، فقد يقود الحس الأخلاقي النبيل إلى «الكفاح المسلح»، بينما لا يفترض الكفاح المسلح، دائماً، الانضباط الأخلاقي. يحيل الاتجاه الثاني على «اللعنة»، أو على تعقد المأساة الفلسطينية، التي تواجه إسرائيل والحداثة الأوروبية التي أنتجتها، مصيّرة «تحرير فلسطين» إلى هدف صعب «بعيد».

قرأ غسان مأساة الفلسطيني في الفرق بين إمكانياته وإمكانيات عدوه، وفي «تخلّف عربي» لا أفق له. فـ«العرب» الذين قابلهم الفلسطيني، وهو ينتقل من بلد عربي إلى آخر، يتميّزون بالغلظة والجشع والكذب، يضيفون إلى الفلسطيني المقهور قهراً جديداً. لا غرابة ان كتب غسان رواية مفعمة بالتشاؤم في زمن بدا متفائلاً: 1963، حيث القومية العربية صاعدة وحديث التحرر مسيطر و«الناصرية» عالية الصوت في كل مكان، موحياً بأن للفلسطيني قدراً خاصاً به لا يتقاسمه مع جميع العرب.

واجه غسان فكرة العار بفكرة الشرف، مبتدئاً من الإنسان لا من

«قدسية التراب»، موحّداً بين الانتماء إلى فلسطين وبطولة القيم. قاده الاتجاه الثاني القائم في سؤاله إلى فكرة أكثر تحديداً عنوانها: الاستعداد الكامل الطليق للموت، الذي يجعل الإنسان الحقيقي سيداً على مصيره، ويتيح له أن يواجه «اللعنات» متى يشاء وبالطريقة التي يشاء. فصل غسان في أعماله الأدبية، باستثناء روايته «أم سعد»، بين البطولة والانتصار، وبين الفعل البطولي ومآله، معتبراً أن معنى الإنسان ماثل في ما أراد لا في ما وصل إليه. قاده هذا الفصل، القريب من «عدمية مقاتلة»، إلى فصل موازٍ بين الموت المثمر الذي يرعى الحياة والحياة العقيمة التي تحتفي بالموت. وبسبب ذلك تبدو «رجال في الشمس» رواية عن الموت في شكليه: فالحياة الذليلة التي يساكنها موت ذليل واضحة في اللاجئ الذي باع عائلته طمعاً بغرفة من الاسمنت، وفي المرأة الكسيحة التي تشتري زوجاً بغرفة مريحة، وفي الدليل الذي يهرّب أرواحاً ويزهقها، وفي موظف الحدود المشغول براقصة وهمية.. أما الموت المزهر فيتوزع على الفلسطينيين الذين تمسكوا بتراب وطنهم ودفنوا فيه.

تطرح رواية «رجال في الشمس» سؤال الهوية: من هو الفلسطيني؟ وما هو الشرط الذي يحقق هوية فلسطينية؟ يأتي الجواب من شكل الموت الذي يختاره الفلسطيني أو يأتي، بلغة أقل مأساوية، من عالم القيم، حيث «الفلسطيني الجوهري» حريص على شرفه. بيد أن تعقد المسألة الفلسطينية، الذي يحيل على عالم القيم والوعي التاريخي ومبادئ الحداثة، يجعل سؤال الهوية أكثر صعوبة، ويحوّل الهوية المنشودة إلى مشروع مستقبلي مفتوح. فإذا كانت الهوية لا وجود لها، نظرياً، إلا بمواجهة هوية مهدِدة (بكسر الدال) مغايرة، فإن تحقق الهوية المهدَدة (بفتح الدال) يقاس بقدرتها على هزيمة نقيضها، أو إخضاعه، وهو سؤال مرهون بميزان القوى لا بمبادئ الأخلاق[5].

يكشف الكفاح من أجل هوية وطنية متسقة عن الفرق بين التصور الفقير للكفاح الفلسطيني، الذي يربط حياة القضية بحياة الناطقين باسمها، والتصوّر الأخلاقي للتحرر، الذي يعتصم بالقيم الكبيرة وينبذ «المساومات الموسمية» جانباً.

بدأ غسان من سؤال العار ووصل إلى المأساة الشاملة، وتأمل علاقة الفلسطيني بعدوه، وطالب بـ فلسطيني نوعي مزوّد بالأخلاق والوعي والمعرفة يقاتل، بثبات، ولا ينتظر نصراً قريباً. يصبح الفلسطيني، تعريفاً، الإنسان السائر أبداً إلى التحرر من «عاره»، وإلى استئناف حياة سويّة ممكنة وغير ممكنة معاً.

2. «ما تبقى لكم» والتدرّب على مسح العار:

من أقوال غسان كنفاني: «كان الفرار موتاً». تكثّف الجملة حكاية «رجال في الشمس» والقول الذي أرادت البرهنة عنه. فهي ترى في «الفارّين» أمواتاً أُجِّلّ دفنهم، أو موتى بلا قبور، إمّا لأن أنفاسهم لم تخمد تماماً، حال الدليل العاجز، أو لأنهم غير جديرين بقبور تسترهم. يسرد الحرمان من القبر حكاية الأموات الذين حرموا منه، ويعلن أنهم لا يساوون البشر العاديين الذين ينتهون إلى قبور تخصهم. يظهر عار الفرار في عار لاحق، ويرمي على الفلسطيني بفضيحة لا يستطيع التستر عليها.

(5) راجع «العروبة وقضية فلسطين» (حوار مع قسطنطين زريق)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ببيروت 1995.

عاد غسان إلى موضوع العار في روايته اللاحقة «ما تبقى لكم» 1966، محاولاً أن يرتب، كتابياً، عالماً فلسطينياً «غير مرتب» على الإطلاق، كما جاء في «التوضيح»، الذي تُستهل به الرواية. وإذا كان في روايته الأولى قد ترجم وجوداً فلسطينياً ينضح بالعار، دون أن يلجأ إلى الكلمة إلا بقدر محدود، فهو في روايته الثانية يتناول حكاية العار، بشكلها الأكثر مباشرة رابطاً، رمزياً، بين البعدين الاجتماعي والوطني. تحدث الرواية عن أنثى «فقدت شرفها» وتزوجت «بعد الحمل» زواجاً بائساً، تخفيفاً من «الفضيحة» التي لا يمكن تخفيفها. بيد أن الحكاية التي تبدو تقليدية لا تلبث أن تحتشد بأبعاد رمزية تدع «العار الوطني الفلسطيني» عارياً. فعائلة الفتاة المستباحة هربت، في عام سقوط فلسطين، من يافا إلى غزة، وهو ما يعين الهرب مبتدأ للعار، مخلّفة وراءها، بسبب الرعب و«ضيق القارب» «أماً ضائعة»، إشارة إلى عائلة رخوة يتلو كل خلل فيها خلل آخر. وواقع الأمر أن غسان الساخط على شعب رخو، يفتقر إلى العزيمة ووضوح الحسبان، يرسم وجوداً فلسطينياً يدفعه تداعيه، بشكل مستقيم، إلى الكارثة. فقد فقدت العائلة «الأب» قبل الهرب، وضاعت «الأم» لحظة الهرب، وسقط «شرف الفتاة»، لاحقاً، بعد أن رحلت «الخالة المريضة»، تاركة وراءها «شابة جائعة» وصبياً تائهاً، في انتظار «جنين غير شرعي»، وزواج ما هو بالزواج بـ«صداق مؤجل».

يستأنف غسان في «ما تبقى لكم» التصور الذي أقام عليه «رجال في الشمس». فمثلما أن «الفرار موت»، يواجه اللاجئ في بداية الطريق أو نهايته، فإن «الفرار عار»، يتكشّف في عام الهرب أو بعده بقليل. يصبح العار موتاً آخر، ويتعيّن «الفرار» مرجعاً للموت والعار معاً، فهو الخطيئة القاتلة التي تبدّل معنى الموت والحياة، وهو البداية الزمنية لاغتراب لا

خروج منه، ولسقوط مدو لن يعود الوجود الفلسطيني بعده كما كان. ومع أن في حاضر اللجوء بؤساً معلناً، فإن آماد البؤس لا تتجلّى واضحة إلا باستذكار صورة الوطن الذي كان. كانت الفتاة المستباحة، قبل عام الفرار، ذكية لامعة واعدة «وردة المنشية» تنتظر زوجاً محترماً قبل أن تتزوج، وهي حامل في شهرها الرابع، من «لاجئ نتن» متزوج وله خمسة أطفال. يجعل السقوط من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى غيره، الموت حاضراً قبل مجيئه، والعار حاصلاً قبل وقوعه، فلولا الفرار لما جاء الموت المهين ولا ضاع الشرف. ولعل وحدة الموت والعار، الذي هو موت آخر، هو الذي يدفع بالسارد إلى القول: ما تبقى لكم، «ما تبقى لي، ما تبقى لها».. والمتبقي «جُحر قميء»، وزوج «يشبه القرد»، وأم غائبة منذ ستة عشر عاماً.

ميّز غسان بين المأساة الأصل، والمآسي الصغيرة اللاحقة، التي تعبّر عن المأساة الكبرى ولا تضيف إليها شيئاً، وبين العار الأصل، الذي يتناسل طليقاً في عار فتاة أو عائلة. وبسبب سيطرة الأصل على غيره، يكون فلسطينيو اللجوء شظايا إنسانية لا قوام لها، أو دمى مستسلمة يتصرف بها الزمن ولا تسيطر عليه في شيء. ولهذا تذهب «الأرواح الميتة» إلى التمني: « لو كانت أمك هنا، وأمه لم تكن هناك أبداً، ولو كانت جدتك هنا، لو.. لو.. منذ ستة عشر عاماً. وهو يقول لها: لو كانت أمك هنا»[6]. والأم هي «الأرض القريبة»، التي لا يمكن الوصول إليها، التي تقود الفلسطيني إلى «موت جاهز»، يسبقه العار وتتلوه الفضيحة.

عيّن السارد «الوجود الآسن الفلسطيني» بشخصية الزوج، الذي انتهت إليه «وردة المنشية»، وأعطاه صفات مطابقة: «الكلب الذي سيصبح صهره، كان ضئيلاً بشعاً كالقرد، مجرّد لطخة في مكان غير

(6) الأعمال الكاملة: «ما تبقى لكم»، ص: 179.

مناسب، النتن، المخادع، الواشي، المتطامن أمام الإسرائيليين». ومع أن الصفات، في سلبها الموجع، تقع على فرد محدد منحط الأخلاق فهي تقع، في الوقت نفسه، على الشخصيات التي قبلت به، تمثلت بالفتاة المتعلمة الجميلة العريقة الأصل، التي هي «القضية الفلسطينية» في التحديد الأخير، أو تمثلت بـ «الصبي»، الذي سقط والده في فلسطين. ولهذا يقول الصبي: «أنت ملطخة وأنا مخدوع.. لو كانت أمك هنا.. لقد تركته يلوّثها.. ص 165 – 167». يبدو المآل الفلسطيني، بعد الهرب، ملوّثاً وملطخاً ومخدوعاً، ويبدو كل شيء «مؤجلاً»، كما لو كانت الروح الفلسطينية قد أدمنت المهانة. وكما هو الحال في «رجال في الشمس» يكشف غسان عن كراهية شديدة لذل شعبه، وعن مقت حارق لهوانه ومسكنته، والكلمات الثلاث: الذل، المهانة، المسكنة، واردة في روايتيه غير مرة. أين تكمن المأساة الفلسطينية في هذه الحدود ؟

تأتي المأساة من الفقد، الأمان المنقضي واليسر الراحل والتميز الاجتماعي المندثر ولوعة الفقد، التي تجعل الماضي علاقة في الحاضر، ومن العجز عن استعادة ما كان أو نسيانه: «منذ ستة عشر عاماً، وهو يقول لها: لو كانت أمك هنا»، «لو كانت أمي هنا لكان لجأ إليها»، «أي بؤس أمضيت حياتك فيه جعلك تقبلين بهذه النهاية، أي حياة تعسة جعلتك تقبلين به»»، «لقد جعل من أمه البعيدة ملجأ يؤمه ذات يوم صعب، وانصرف إلى تكبيره وإعداده إلى درجة نسي فيها أن يبني في نفسه رجلاً لا يحتاج في اليوم الصعب إلى ملجأ، ص: 194، 195». تصدر المأساة، في وجه منهما، عن الخطيئة الأصل، وتصدر صارخة، وفقاً لمنطق غسان، عن الاستكانة الفلسطينية التي تجافي مبادئ الكرامة

البسيطة، وعن انتظار بليد لا ينتظر شيئاً[7]. وغضب غسان الحارق على شعب لا يعرف معنى الزمن، يدفعه إلى تحديد سنوات الانتظار القاتلة. فهو يشير في «رجال في الشمس» إلى عشر سنوات من الانتظار البليد، وإلى ستة عشر عاماً من عقم الانتظار في «ما تبقى لكم»، وإلى عشرين سنة من وهم الذكريات في «عائد إلى حيفا». أملى عليه انتباهه إلى قيمة الزمن ومعناه، كما تصوره الغاضب من بشر يساوون بين الزمن والانتظار، إلى تعيين «الساعة» شخصية بين شخصيات أخرى، ترصد اليقظة والهمود ونبض القلب وحركة اليد، وتنطق باسم الموت والميلاد دمعاً.

خلق غسان شخصيات: «ما تبقى لكم»، ثم قذف بها إلى قرار المذلة، كي يأخذ بيدها إلى تمرد لا ضمان فيه، يستوي فيه الربح والخسارة، كما لو كانت قيمة التمرد قائمة فيه لأنه قيمة عليا، دون النظر إلى النتائج اللاحقة به. تمثّل ذلك في واقع الفتاة ومآلها: عانس تعتمد على أخ لا يُعتمد عليه، تعيش في «جحر قميء» في منطقة بائسة، ترى إلى ساعة تشبه «النعش» تتزوج، دفعاً للعار، بـ «صداق مؤجل»، من رجل متزوج يشبه القرد. وهذا الأخير، الذي خدع صديقاً ووشى بآخر أعدمه الإسرائيليون، يطلب من زوجة لم تكلفه شيئاً: الإجهاض»، ويهددها بالطلاق والعقاب، يراكم غسان مذلة لا تحتمل مستعيداً، شكل آخر، جملة «لماذا لم يقرعوا باب الخزّان»، ليقول إن مأساة الفلسطيني هي الفلسطينيون أنفسهم، الذين يبلعون الحصا والحجارة والغبار والأسلاك الشائكة، دون أن يلتفتوا إلى حلوقهم، أو يرفعوا شكوى قليلة أو كثيرة. إنه يضع إصبعه في عيون المستذلين المهانين، كي يعلمهم

(7) يجد القارئ مدخلاً إلى موضوع المأساة في: Rebecca Bushnell: Tragedy, Black well, London, 2008 بخاصة في الفصل الثالث ص: 52 – 83.

فضيلى الوقوف، ويخبرهم بأن أي خيار يقعون عليه أفضل من البؤس الذي يعيشونه. ولذلك يدعو إلى تمرد بلا ضمان، وإلى خروج من الجلد المستهلك القديم، سيان إن حصل الفلسطيني على قميص أو بقي عارياً، لأن قبوله بالمهانة المستديمة هو: العري الكامل، الذي يتناسل منه عار متعدد الوجوه.

يتجلى التمرد الذي لا ضامن له في مآل الصبي، الذي علك أسنانه طويلاً ولم يعرف قبر أبيه ولا مكان أمه، وفي مآل أخته، التي اتخذ منها «القرد الواشي» تسلية مجانية يختلف إليها وهو راجع من المدرسة إلى بيت زوجته الأولى، أو ذاهب منه إلى المدرسة. كأن غسان يسوط «شخصيتيه» لتتمردا، فهو خجل من عجزهما وخجل أكثر من انتسابهما إلى الشعب الذي ينتسب إليه. ومع أن في مآل الشخصيتين ما يوحي بالانتصار، فهو أقرب إلى «الخسارة» من أي شيء آخر: فالفتاة تحمل سكيناً وتقتل زوجها، والصبي يتأهب لقتل جندي صهيوني في مكان يسيطر عليه الجيش الإسرائيلي. أراد غسان أن يعطي المستذلين درساً في الوقوف، يحررهم من عار الخضوع ولا يعدهم بشيء، لأن الإحساس بالعار والتمرد عليه هو الانتصار الأكبر. لكن تحرر الفلسطيني من عاره، الذي هو جوهر مأساته، يحمل في طياته مأساة لاحقة، فلا قتل «الواشي القبيح» يعطي للمرأة حياة جديدة، ولا قتل الجندي الإسرائيلي يستقدم الأم البعيدة. فما يتغير يدور داخل الفلسطيني ولا ينفتح على خارجه، وما يختلف لا يبدل من المعيش الفلسطيني شيئاً.

يضع العالم الفلسطيني المغلق على أحزانه وأوهامه وتمرده في كتابة غسان نبرة مأسوية واسعة، ذلك أن الفلسطيني مهان إن صمت وخاسر إن تحرك. ولأن الخسارة الآتية من الصمت أكثر فداحة من الخسارة المتأتية من التمرد، يكون على الفلسطيني أن يتكيّف مع «الموت» ولا يهابه أبداً. تنتهي الرواية بالكلمات التالية: «أضاء شعاع الشمس الضيق المسترب من النافذة خطاً رفيعاً من الدم.. ودوّى صوت الصمت فجأة، ص: 233». تنطوي جملة «أضاء شعاع الشمس»، كما «ودوّى صوت الصمت»، على نبرة انتصارية، من دون أن تكون انتصارية على الإطلاق فما يجري «داخل الفلسطيني» لا يمس «خارجه» في شيء. يقول الصبي الذي اختار التمرد: «لقد حملت أمي السر معها وتركتنا. ما تبقى لها ما تبقى لكم. ما تبقى لي. حساب البقايا. حساب الخسارة. حساب الموت. ما تبقى لي في العالم كله: ممر من الرمال السوداء، عبارة بين خسارتين، نفق مسدود من طرفيه. كله مؤجّل، كله مؤجّل. ص: 215».

إن «المتبقي الفسطيني»، كما يقول الصبي، بؤس يجر الفلسطيني إلى موته، أو موت يحرّر الفلسطيني من بؤسه. وإذا كان «المتبقي الفعلي» موتاً مهيناً، فمن الأفضل والأرشد أن يختار الفلسطيني «موتاً كريماً» يستر به عريه وعاره معاً. أعاد غسان في «ما تبقى لكم» حكاية «رجال في الشمس» بشكل آخر. رسم في الرواية الأولى بائسين اختار لهم دليل بائس موتاً بائساً، ورسم في الرواية الثانية بائسين طردوا «الدليل» البشع كالقرد واختاروا موتاً مغايراً. والنتيجة، في الحالين، هو الموت، وإن كان «موت عن موت يفرق»، وهو ما عبّر عنه غسان بصيغة أخرى، حين قال على لسان «أم سعد»: «خيمة عن خيمة تفرق»[8]. أخذ «الواشي القبيح»، في «ما تبقى لكم» دور الدليل في «رجال في الشمس». فالطرفان فلسطينيان، وكل منهما أناني مهزوم مشغول بمنافعه الفقيرة. وإذا كان الأول قد دفع فلسطينياً بائساً إلى قتله، فقد تابع الثاني حياة خالية من الحياة، فهو عقيم وعاجز عن الإنجاب.

(8) غسان كنفاني: الآثار الكاملة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2005، رواية أم سعد، الفصل الثاني، ص: 257.

ترجم غسان في «ما تبقى لكم» جملة «لماذا لم يقرعوا جدران الخزّان؟» بتشاؤم أقل، فهؤلاء الذين ينتظرون في «خزّان لا يطاق»، خرجوا منه وقتلوا «سائق الشاحنة». شرح المؤلف في رواية كثيفة الرموز معقدة «مبادئ التمرد على العار» وأساليب مواجهته: المغامرة، «التحالف مع الطريق»، استعمال السكين، النقد الذاتي والخروج من «القبر» إلى سطح الأرض.. ومع أن الروائي شاء بنية فنية غير تقليدية، فقد كان مسكوناً بهدف تربوي، يفصل بين الزائف والحقيقي، وبين ما هو قائم وما يجب أن يكون. عيّن «الزمن» شاهداً على الانتقال من مكان إلى مكان، ومن «أرواح آسنة» إلى أرواح مضطربة قلقة متوترة، إعلاناً عن وليدة سعيدة حزينة: سعيدة هي لأنها تمسح العار بالتضحية بالذات، وحزينة هي لأن مآل «الفرد الشجاع» لا يساوي مآل القضية التي يدافع عنها. فبين رغبة الأفراد ومشيئة التاريخ هوة يحتاج تجسيرها إلى زمن لا يمكن حسبانه.

3. عائد إلى حيفا والصهيوني المعلّم:

شرح غسان في «ما تبقّى لكم» الطريقة الوحيدة التي يستعيد بها الفلسطيني «شرفه المفقود». أمّا في روايته «عائد إلى حيفا»، فيشرح الفرق بين «الإنسان الشريف» ونقيضه، مقرّراً أن «الإنسان قضيّة»، وأن الشريف هو الذي يقاتل من أجل قضيته، وأن الإنسان المجلّل بالعار هو الذي يتخلّى عنها ويتركها في العراء. يتمثّل «الشريف»، الذي أدار غسان حديثه عنه بـ «المقاتل الصهيوني»، الذي التزم بقضية آمن بها، وقاتل من أجلها ومات في سبيلها[9].

(9) فيصل دراج: ذاكرة المغلوبين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002 ص: 59 – 65.

تدور الرواية حول زوجين فلسطينييْن من حيفا أنساهما رعب الخروج، في «صباح الأربعاء الواقع في 21 نيسان/إبريل 1948، طفلهما، وعادا يبحثان عنه، بعد حرب 1967، التي جعلت فلسطين موحّدة تحت الاحتلال الإسرائيلي. اكتشف الزوجان أن الطفل أصبح مجنداً في الجيش الإسرائيلي، بعد أن عثرت عليه ورعته وتبنّته امرأة يهودية. تحكي الرواية عن معنى الاسم وانتقال الملكية ووظيفة الأبوة والأمومة وحقوق «الملكية الشرعية» ودلالة النسب والانتماء. أخذ «الطفل المفقود» اسماً يهودياً «دوف»، فمن يظفر بشيء يحق له تسميته، وأخذ انتماءً جديداً يطابق انتماء الطرف اليهودي الذي تعهده بالرعاية، وألزمه «التبني» بمهنة أبيه، الذي قاتل من أجل «أرض إسرائيل» ومات في سيناء. فلا ملكية إلا بالدفاع عنها، لأن الملكية تملك الأدوات التي تحمي الملكية.

بحث الفلسطينيان عن «طفلهما الضائع» مدفوعيْن بالذكريات و«بداهة الحق»، ناسيين أن «التسمية» من حقوق الملكية، وأن الاحتفاظ بالملكية فعل مقاتل، لا يلتفت إلى «التوريث الطبيعي». وبسبب ذلك، فإن الطفل الفلسطيني، الذي لم يعد طفلاً ولا فلسطينياً، يسخر من «عربي مهزوم»، هو أبيه القديم، الذي أقنعته أوهامه أن «الوطن حفنة من الذكريات»، وأن ما تدّعيه الذاكرة يلبيه الواقع. وضع غسان في رواية عقلانية المحاكمة اللاجئ الفلسطيني في مواجهة المحتل الصهيوني، وأدار بينهما حديثاً واضحاً عن الوطن والالتزام، منتهياً إلى نتيجة «منطقية» تقول: إن الأرض لمن يقاتل في سبيلها، وأن من لا يحسن القتال عن أرضه لا أرض له، وأن «الطفل» من حق الطرف الذي تعهّده بالرعاية، لا من حق الطرف الذي أنجبه.

تحدّثت رواية «عائد إلى حيفا» عن الوطن والملكية والشرف، قائلة بـ «إسرائيلي شريف»، وبفلسطيني لن يستعيد شرفه إلا إذا قاتل عدوه بأدوات عنوانها: الاستعداد المستمر للموت في سبيل الوطن. انتهت الرواية، في علاقاتها المختلفة، إلى ثلاث نتائج، هجس بها الروائي ولم يسيطر عليها تماماً. تقول الأولى: استولد الصهيوني حقه مرتكناً إلى جدارة ذاتية ملتزمة مقاتلة، مؤكداً أن الحق من القوة، وأن المقاتل من أجل حقه يحيل على «الشرف»، قبل أن يحيل على صفات أخرى. وتقول الثانية، يصبح الفلسطيني جديراً بوطنه المغتصب، إذا حاكى عدوه في التزامه المقاتل، ووحّد مثله بين الفعل والعقيدة، وبين الفكرة والموت من أجلها. تفضي النتيجتان إلى الثالثة التي تقول: أنجز الصهيوني فعلاً منطقياً ومشروعاً وأخطأ في اختيار المكان، لا أكثر، لأن مشروعه شرّد أهل حيفا وحرمهم من وطنهم.

تقوّض النتائج الثلاث التقييم الأخلاقي للحق والباطل، معتبرة القوة مرجعاً للطرفين، وتؤكد التاريخ مساحة مفتوحة، تمتثل إلى الصراع المادي ولا تلتفت إلى الذكريات والأماني. ولعل مفهوم القوة الواعية لأهدافها، كما الهدف الذي يقترح وسائل تحققه، هو الذي يعيّن المقاتل الصهيوني أستاذاً للفلسطيني، الذي يريد أن يسترجع وطنه. فقد «خلق» الصهيوني انتصاره، حين عثر على «طفل مهجور» وربّاه وأعطاه اسماً، وخلق الفلسطيني هزيمته، أو عاره بشكل أدق، حين تخلى عن وطنه و«طفله» معاً. تدور العلاقة بين وطن «عُثر عليه» وآخر أضاعه صاحبه، من ناحية، وبين إنسان يعرف معنى التضحية والالتزام الوطني وآخر تساهل في الأمرين معاً. تلخص الرواية قولها في الجملة التالية: «كيف يستطيع من هو ليس أمه وليس أباه: أن يحتضناه ويربّياه عشرين

سنة ؟». تنقد الرواية، التي أخذها غسان من أسطورة قديمة حوّلها الألماني بريشت إلى مسرحية، النزعة الاسمية، التي تساوي بين الكلمات والأشياء، معتقدة أن القول بفلسطين امتلاك لها. كشف اللقاء المباشر بين الفلسطيني والصهيوني عن وَهَن القول وصلابة الفعل، وعلّم الأول أن الصدام مع العدو يقضي بالتعرّف عليه.

يقول الفلسطيني المصدوم بعد أن أيقظته الصدمة من أوهامه: «فلسطين، بالنسبة لنا، مجرد تفتيش عن شيء تحت غبار الذاكرة، ماذا وجدنا تحت ذلك الغبار.. غباراً جديداً أيضاً. ص: 412». ولأن فلسطين أكثر من ذاكرة، يلتقي الفلسطيني بالجندي الصهيوني ولا يلتقي بفلسطين، التي يحتاج اللقاء بها إلى أكثر من ذاكرة، وهو أمر يتفق عليه الصهيوني والفلسطيني، «الذي رأى في الصهيوني أستاذاً له». ولهذا يقول الأول متوجهاً إلى الثاني: «تستطيعان البقاء مؤقتاً في بيتنا فذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب. ص: 413»، ويقول الفلسطيني متوجهاً إلى زوجته: «ألم أقل لك.. إنه كان يتوجب علينا ألاّ نأتي. وإن ذلك يحتاج إلى حرب؟ هيا بنا. ص: 413». أقام غسان نصه على منظور عقلاني صارم، قوامه وحدة الحق والدفاع عنه، دون تزيّد بلاغي، لا يضيف إلى الموضوع الأساسي شيئاً. فقد قابل الصهيوني المنتصر الفلسطيني المهزوم، وحاوره وحاججه واستعد لاستضافته، ذلك أن ما هو أساسي في تصور غسان يتعيّن بالممارسة والقيم، التي تجمع بين الصهيوني المتحقق والفلسطيني كما يجب أن يكون. يتبادل الصهيوني المتحقق والفلسطيني المحتمل المواقع، فالأول هو الثاني بعد أن مسح عاره، والثاني هو الأول الذي حافظ على شرفه. تتكشّف هذه المعادلة المضطربة في قول الفلسطيني المهزوم: «إن دوف هو عارنا، ولكن خالد هو شرفنا الباقي». العار هو «خلدون» الذي أضاعه أبواه وأصبح

صهيونياً، والشرف هو أخوه الفدائي الذي سيصبح «دوف» فلسطينياً. والنتيجة صهيوني مقاتل وفلسطيني تدرّب على السلاح، يتقاسمان الجدارة إلى تخوم التطابق. ومهما يكن مآل الحرب، التي يحتاجها الطرفان، فالمشترك بينهما واضح محدّد بيّن: الالتزام بشرف القتال والبرهنة، في الحالين، إن الإنسان قضية.

نقرأ في الرواية: «إن الإنسان هو في نهاية الأمر قضية، الدموع لا تسترد المفقودين ولا الضائعين، ولا تجترح المعجزات.. أفتش عن فلسطين الحقيقية، فلسطين التي هي أكثر من ذاكرة». تتوزّع هذه الأقوال على الصهيوني، الذي يعيش قضيته بلا أوهام، وعلى الفلسطيني بعد أن قابل الصهيوني ورأى الحقيقة عارية. تساوي فلسطين الحقيقية، في تصور غسان، الفلسطيني الحقيقي المنتسب إليها، الذي يساوي بدوره مُثُلاً إيجابية، لا تقبل بالعار والاستسلام. فلا معنى للأرض إن لم تكن وطناً، ولا وجود للوطن إلا بإنسان مزوّد بالأخلاق والشجاعة والمعرفة، ينجبه الوعي والإرادة، إنسان احتمال، يجب نقله من حيّز الفكرة إلى حيّز الواقع. ولهذا، فإن الحديث عن «فلسطين حقيقية» حديث عن «فلسطيني حقيقي»، يجب توليده، يختلف عن «الفلسطيني المعطى» المشغول بـ «الغبار» والذكريات.

رأى غسان في استعادة فلسطين المحتلة مشروعاً نوعياً استثنائياً، يحتاج إلى فلسطيني استثنائي متحرر من ماضيه السلبي وحاضره القائم على الذكريات. دفعه هذا المنظور إلى تأكيد عنصرين: تأكيد دور الممارسة، إذ الرجوع إلى فلسطين بحث مستمر عن العناصر التي تؤمن ذلك، والإيمان بتوليد جديد حاسم، يغاير الفلسطيني الذي سبق سقوط فلسطين وتلاه. ولعل توليد الأسئلة من حيّز جديد هو الذي أملى

على غسان أن يخلق فلسطينياً يعرف الصهيوني ويتعرّف عليه عن قرب، ولا يكتفي بصورة متوهمة له. فقد انصرف الخطاب المسيطر، بعد هزيمة 1967 وقبلها، إلى رسم صورة مجردة لصهيوني مجرد، يستطيع الفلسطيني أن يقاتله دون أن يعرفه، ودون أن يعرف ذاته أيضاً. قصدت رواية «عائد إلى حيفا» إلى تعرّف مزدوج:التعرّف على الآخر الصهيوني تعرّفاً فعلياً، والتعرّف الفعلي على «مادة» الفلسطيني الذي يريد أن يحاربه.

استعاد غسان، في الشرط الفلسطيني، قاعدة سقراط: «اعرف نفسك»، التي تأخذ لدى الفلسطيني شكلاً آخر: اعرف نفسك كي تعرف عدوك، فتقييم العدو إعادة تقييم للذات، واعرف عدوك كي تعرف نفسك، فالمعركة معرفة قبل أن تكون شجاعة. تأمر القاعدة، في وجهيها، الإنسان الفلسطيني المقاتل أو الذي يريد القتال أن يخلع جلده القديم، وأن يعرف الفرق بين الجلد المتساقط المهزوم والجلد الجديد المطلوب الحصول عليه. يقول «دوف» العسكري الصهيوني مخاطباً الفلسطيني العاجز: «ماذا فعلت خلال عشرين سنة كي تسترد ابنك؟ لو كنت مكانك لحملت السلاح من أجل هذا، أيوجد سبب أكثر قوة؟ عاجزون.. عاجزون.. مقيّدون لتلك السلاسل الثقيلة من التخلّف والشلل.. ص: 49». ما يقوله العسكري الصهيوني للفلسطيني هو ما يجب أن يقوله الفلسطيني العاجز لنفسه، وهو ما يقوله غسان، الذي يتفق كلياً مع كلمات المجند الإسرائيلي[10].

ينطوي لقاء الفلسطيني مع عدوه على عدة وجوه: معرفة الذات عن

(10) يضيء هذا الموضوع كتاب جوزيف مسعد: «ديمومة المسألة الفلسطينية»، دار الآداب، بيروت، 2009، ص:213 – 246 و260 – 264، على سبيل المثال.

طريق الآخر، التعرّف على الآخر والتعلّم منه، إدراك معنى المقارنة، إذ لا معنى لإنسان إلا مقارنة بآخر، الوصول الطوعي إلى النقد الذاتي، الحض على الاكتشاف والتجربة، فلولا اللقاء بالآخر المسلّح لما تحرّر الفلسطيني من أوهامه.. تترافد العناصر المختلفة مفضية إلى العنصر المسيطر الحاكم لها جميعاً المتمثل بـ «عالم القيم الوطنية الحقيقية»، الذي يبدو المجند الصهيوني مرآة له، ويتطلع الفلسطيني الذي صدمته التجربة إلى محاكاته. والسؤال الضروري الذي لا بدّ منه هو التالي: لماذا أنتج نص غسان فلسطينياً ضاق بجلده، اقتنع بمحاكاة عدوه واعتبره مقاتلاً نجيباً؟ للجواب مداخل عديدة: أولها ذلك القانون القديم الذي يقضي على «المتأخر» بأن يقلد «المتقدم»، ويدفع بالضعيف إلى مطاولة القوي. يوحي هذا القانون، في سياق كتابة الرواية 1969 بفكرة: فتنة المنتصر، التي تقنع المهزوم بالتشبه بنقيض له حقّق انتصاراً ساحقاً، وهو حال الجندي الصهيوني في حرب 1967. ويتعيّن المدخل الثاني باستراتيجية غسان الكتابية، التي ترمي إلى «الصدمة» التي تجبر الفلسطيني، إن كان عاقلاً، أن يقذف بأسئلته وإجاباته التقليدية جانباً، وأن يسعى إلى أسئلة وإجابات جديدة. يضاف إلى ذلك افتتان غسان المؤكد بفكرة «الموت الإرادي»، أو «الموت الشريف»، التي تلازم إنساناً نوعياً، يريد أن يختار موته، بعد أن فاته أن يختار ميلاده، كما جاء في مسرحية «الباب». يأتي المدخل الثالث، وهو يستدعي النظرية الأدبية، من مخادعة النص لكاتبه، حيث النص ينتج، في علاقاته المختلفة، القول الذي صاغه لا القول الذي أراده مؤلفه.

لا تنفصل رواية «عائد إلى حيفا» عن نصوص سابقة، من ذلك التجريب الفني أو القول التربوي المقصود: فقد حاول غسان إدراج تقنية وليم فوكنر في روايته «ما تبقى لكم»، كما يعلم الذين درسوا أعماله، واستعاد في «عائد إلى حيفا» مسرحية بريشت «دائرة الطباشير القوقازية»، وأعطاها «صياغة فلسطينية». وضع في العملين لقاء بين الفلسطيني وعدوه، ووضع في العملين فلسطينياً قلقاً يذهب إلى مواجهة عدوه. بيد أن ما هو مسيطر في النصين، كما في نصوص أخرى، هو: فكرة العار، الذي سقط على الفلسطيني ودفع ثمنه، وفكرة استعادة الشرف المفقود، التي لا ترفع الفلسطيني إلى مقام «البطل»، بل تجعل منه «إنساناً سوياً»، لا أكثر ولا أقل، فلا وجود لإنسان سوي أضاع شرفه.

أقام غسان نصه على ثنائية أساسية تتوالد في ثنائيات متناظرة: المقاتل والمستسلم، القادر والعاجز، السوي والشاذ.. تحتضن الثنائية، في وجوهها المختلفة، الصهيوني والفلسطيني، الذي ينفي كل منهما الآخر، وتظل مشدوداً إلى مقولة «الإنسان السوي»، الذي يلبي القيم السويّة، صهيونياً احتل أرض غيره أو فلسطينياً سقط في الشذوذ وتخلّص منه. ولعل فكرة «الجوهر الإنساني»، كما فكرة الإنسان الذي يتصرّف بأقداره ولا يدع أقداره تتصرف به، هي التي جعلت غسان يستقدم يهودياً من خارج فلسطين إلى داخلها، كي تطلب من الفلسطيني أن يتحرر من «خارج فلسطين» وأن يستعيد «داخلها».

انتهى نص غسان إلى ثنائية: الجلّاد اللامع والضحية القادرة على التعلّم. يتبادل الطرفان الاتهام ويتفقان على المضامين. يقول الإسرائيلي للفلسطيني: «لقد أمضيت عشرين سنة تبكي، أهذا ما تقوله لي الآن؟ أهذا هو سلاحك المفلول ؟.. ص: 409». يعيد الفلسطيني، وهو يخاطب زوجته، ما قاله عدوه بشكل آخر: «لقد شاخت هذه المرأة حقاً، واستنزفت شبابها وهي تنتظر هذه اللحظة، دون أن تعرف أنها لحظة

مروعة». إن اللحظة المروعة محصلة لعشرين سنة من البكاء والأوهام، واللحظة «الرائعة» هي استبدال «السلاح المفلول» بسلاح آخر. تنتهي الرواية بجملة قصيرة واضحة: «أرجو أن يكون خالد قد ذهب... أثناء غيابنا»!». إن خالد «الفدائي» امتداد مغاير لـ «خلدون» الذي أضاعه والداه، وصورة عن «دوف» المجند الإسرائيلي. إنه الشرف الفلسطيني المتحقق، الذي يختلف مع الشرف الصهيوني على «الأرض»، ولا يختلف معه في القيم. فلو كان الصهيوني فوق أرض أخرى لكانا «توأمين»، فكلاهما مستعد للموت في سبيل قضيته.

4. ما الذي تبقّى من غسان في زمن مختلف؟

عزا كنفاني «العار الفلسطيني» إلى وهن الكرامة والجهل بحقيقة المأساة الفلسطينية، في عناصرها المعقدة المركبة، ورأى بداية الحل في أخلاق نوعية ومعرفة جديدتين. ومع أنه نقد خطاب «منظمة التحرير» نقداً شديداً بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967، فقد رأى في «الكفاح المسلح»، وكما رسمه في روايته «أم سعد»، مدخلاً إلى مرحلة فلسطينية نوعية، «اعتبرت النقد بالسلاح» قاعدة لكل نقد آخر. اشتق التفاؤل من معنى «الفدائي»، الذي يذهب إلى «خياره» حراً، ويعطيه استعداده للقتال شخصية جديدة، ومن اعتقاده أن «الفدائيين» يعبّرون عن «روح الشعب»، بعيداً عن «إدارة تقليدية» لم يثق بها.

ميّز غسان، منذ البداية، بين «الصحيح»، الذي تجسّده أخلاق تحررية لا تعرف المساومة، وبين «المفيد اليومي»، الذي يلتفت إلى «مصالح فئوية» ويضع مبادئ التحرر جانباً. وعن هذا «المفيد» المتعدد العناصر تطورت، لأسباب مختلفة، سياسة فلسطينية همشّت «المبادئ»

واحتفت بغايات يطغى فيها الوهم على الواقع والفئوي على الجماعي والسلطوي على الوطني. ولم يكن ذلك الاحتفاء إلا انزياحاً عن القاعدة التي هجس بها غسان المتمثلة بوحدة: الأخلاق الصارمة والمعرفة الموضوعية. لم يتوقع الأديب الراحل أن قاعدته ستسقط في مفارقة فاجعة، ذلك أن الكفاح المسلح، الذي انطلق ليمحو العار، دار حول ذاته طويلاً لينتهي إلى «عار جديد». فبعد عقود من الكفاح ابتعدت فلسطين ولم تقترب، وأضيف إلى الاحتلال الأول احتلال جديد، وبقي اللاجئون في مخيماتهم، وظل «المجند الإسرائيلي» مسيطراً، واستأنف «الخمود» طريقه إلى أرواح كثيرة.

لم تُهزم قاعدة غسان بسبب خلل داخلي، ولم يهزمها الإرهاب الصهيوني، إنما هزمت «فلسطينياً»، لأن العمل السياسي الفلسطيني فرّط بالعلاقة الضرورية بين الفعل الوطني والسياسة الأخلاقية، وبين الاقتراح السياسي والمعرفة الموضوعية بسياسة إسرائيل وأهدافها. والآن ماذا تبقى من غسان؟ بقيت أفكاره صحيحة، و«تداعت الأطراف الفلسطينية» القادرة على وعي هذه الأفكار وتطبيقها. ولهذا استمر «العار القديم» وأخذ أشكالاً جديدة، تجعل «حصاره» أمراً صعباً وبالغ الصعوبة.

كتاب الدوحة

الأئمة الأربعة



سليمان فياض

سليمان فياض

الأئمة الأربعة

سليمان فياض

الأئمة الأربعة

كتاب الدوحة 3

سليمان فياض

الأئمة الأربعة

الناشر
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة
لوحة الغلاف والأعمال الفنية : علي حسن – قطر

فهرس الكتاب

مقدمة

في التاريخ الإسلامي كان هناك فقهاء، عاشوا بفقههم في القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي، وحملوا في حياتهم، وبعد مماتهم، لقب: إمام، من علماء عصرهم وتلاميذهم، وعلماء الأجيال التالية، لأنهم كانوا مجتهدين وأصحاب مناهج في الفقه الإسلامي، وكانوا علماء يستنبطون الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، معتمدين في أسس هذا الاستنباط على فهمهم لنصوص القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، والسنة المأثورة.

وفي التاريخ الإسلامي، هناك طريقان رئيسيان في الفقه الإسلامي، هما: طريق أهل السنة أو الجماعة، وطريق الشيعة العلويين. وفي كل من الطريقين كان أئمة. وعلى رأس أئمة أهل السنة، كان فقهاء أربعة عظام، عاشوا كفقهاء أئمة، هم: أبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل. وكانوا من جيل تابعي التابعين. والتابعون هم مَن تبعوا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعايشوهم حياة وعلماً. وتابعو التابعين وهم من لم يروْا الصحابة، وعرفوا الصحابة من

التابعين، حين تتلمذوا على أيديهم.

وكل المتفقهين من الصحابة، وتابعيهم، كانوا يضعون لبنات أولى في صروح الفهم: لعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وآثار السنة والسلف الصالح، ويستنبطون الأحكام الشرعية في ضوء فهمهم لنصوص القرآن والسنة، ويفتون فيما يستجد من الوقائع والحوادث، بعد الفتوحات الإسلامية، باستنباط الأحكام، في ضوء نصوص القرآن والسنة، بالرأي، وبالقياس، فيما عرف بفتاوى الصحابة، وفتاوى التابعين.

والأئمة الأربعة، المتفقهون على جيل التابعين، جمعوا هذه اللبنات، وأضافوا إليها، وساروا بها في طرائق أربعة: طريق الرأي، وإمامه «أبو حنيفة النعمان»، وطريق أهل السنة، وإمامه «مالك بن أنس»، وطريق يجمع بين هذين الطريقين، هو طريق النقل والعقل معاً، وإمامه «الشافعي»، وطريق رابع، هو طريق الاتباع، وإمامه «أحمد بن حنبل»، وهو طريق يقترب كثيراً من طريق الإمام مالك، ويبتعد كثيراً عن طريق الإمام أبي حنيفة النعمان، ويفتح مثل الإمام مالك باب المصالح المرسلة وسد الذرائع، كي لا يقول بالرأي وبالقياس، لا كثيراً مثل أبي حنيفة، ولا قليلاً مثل مالك. فما عدا الاتباع عنده يحال في أحكامه إلى المصالح المرسلة، فهو ابتداع، وليس اتباعاً، ولا شأن له به.

وكل فقيه جاء بعد هؤلاء الأئمة الأربعة، من أهل السنة، وسار في درب من دربهم، مجتهداً كان أو مقلداً، وحمل لقب: إمام، فهو إمام على سبيل المجاز لا الحقيقة.

وهذا الكتاب عن حياة هؤلاء الأئمة الأربعة، وعلمهم، وعصرهم، وشخصية كل منهم، وفقهه، ورؤيته في العقائد وفي السياسة على السواء.

وليس بينهم فقيه لم يتعرض في حياته لمحنة، كادت تودي بحياته، أو أودت بها، بسبب السياسة غالباً، وقد باعدوا بينهم وبينها، وبسبب

هذا الصراع السياسي المرير بين كل من الأمويين والعباسيين من جهة، والعلويين من جهة أخرى، وذلك الصراع الدامي في العقائد، بين نظرة الفقهاء، ونظرة علماء الكلام.

وقد حفظت لنا حياة هؤلاء الأئمة الأربعة، كتب عن مناقب الأئمة، وكتب عن طبقات الفقهاء، وموسوعات تاريخ بغداد وسواها، وكتب التراجم المؤلفة في القرن العشرين، وفي صدارتها تتألق، كدرة وجوهرة، تراجم الشيخ: «محمد أبو زهرة» لهؤلاء الأئمة.

وبهؤلاء الأئمة الأربعة، جُمع الفقه المتناثر الأبواب والموضوعات، في حقبتي الصحابة والتابعين، وأضيف إليه الكثير، ووضعت له الأسس والأصول، ودونت فيه الكتب في أبواب وفصول، وصار علماً متعدد الدروب، غنياً بثروته الفقهية والتشريعية، في زمن لا يزيد عن مائة عام إلا قليلاً، وفي مدائن أربع، هي: بغداد، والمدينة، ومكة، والقاهرة. ففي هذه المدائن، أو في إحداها، نما فقه كل فقيه إمام، وتفرع، وتطور، ثم انتشر في العالم الإسلامي. وتفاوت انتشار فقه كل فقيه من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، في العبادات، وفي المعاملات، وفي القضاء.

وجدير بنا هنا أن نعرف في الختام، أن الفقه، بمعناه الاصطلاحي، تأثر في تأصيله لاحقاً بالفقه الروماني، وبمنطق أرسطو، وكان لهذا التأثر دور كبير في تأسيس فقه الشريعة الإسلامية، وأن لفظ الفقه يعني في اللغة: الفهم، ثم أطلق اصطلاحاً، أولاً على علم الشريعة الإسلامية أصولاً وفروعاً، في عصر الصحابة والتابعين، ثم خصص ثانياً بعلم الفروع في عصر تابعي التابعين، ويراد به عندهم العلم بالأحكام الشرعية، المأخوذة من أدلتها التفصيلية. وفي إطار هذا التخصيص كانت جهود أئمة الإسلام الأربعة، وكانت اجتهادات هؤلاء الأئمة الفقهاء، عن: أفعال المكلف، وحكمها، ودليلها، في العبادات والمعاملات.

وبالله التوفيق،



أبو حنيفة النعمان

إمَام أهــل الـرّأي

الإمام الأعظم

في رأي الشيخ الإمام: «محمد أبو زهرة»، أن تاريخ الفقه الإسلامي، لم يعرف إماماً في الفقه كثر مادحوه، وكثر ناقدوه، مثل الإمام «أبو حنيفة النعمان» رضي الله عنه، لأنه كان فقيهاً مستقلاً، سلك في تفكيره الاجتهادي مسلكاً مستقلاً، لا يستطيع مجاراته فيه أحد من ناقديه، أو من المتزمتين الملتزمين بأقوال السلف وحدها، وما عداها عندهم فهو من البِدع المنكور، أو من الذين حنقوا عليه إكثاره من الرأي في الفتوى، دون التوقف في نظرهم عند آراء السلف، أو الأخذ بالرأي في قليل من الفتاوى.

لكن تاريخ الفقه الإسلامي، وبعد أن استوت مذاهبه ومدارسه، أنصف أبا حنيفة فقيه العراق، من كيد معاصريه له، بين الناس، وعند السلطان، ومن افتراء الكذب عليه بعد وداعه للدنيا. وآية هذا الإنصاف أقوال الفقهاء، من معاصريه، ومن الأجيال التالية لزمانه.

فأبو حنيفة عند معاصره: الفضل بن عِيَاض الشهير بالورع: «كان

رجلاً فقيهاً، معروفاً بالفقه، واسع المال، معروفاً بالأفضال على كل من يطيف به، صبوراً على تعلم العلم بالليل والنهار، حسن الصمت، قليل الكلام حتى ترد مسألة في حلال أو حرام، فكان يحسن آنئذ أن يدل على الحق، غير هياب من مال أو سلطان».

وأبو حنيفة قال عنه معاصره جعفر بن الربيع: «أقمت على أبي حنيفة خمس سنين، فما رأيت أطول صمتاً منه، فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتَّح، وسال كالوادي، وسمعت له دوياً وجهارة بالكلام».

وأبو حنيفة قال عنه معاصره مليح بن وكيع: «كان – **والله** – أبو حنيفة عظيم الأمانة، وكان – **والله** – في قلبه جليلاً كبيراً عظيماً. وكان يؤثر رضا ربه على كل شيء، ولو أخذته السيوف في **الله** لاحتمل، رحمه **الله**، ورضي عنه رضا الأبرار، فقد كان منهم».

وأبو حنيفة وصفه معاصره وتلميذه الورع التقي عبد **الله** بن المبارك بأنه: «مخ العلم».

وفي مطلع حياة أبي حنيفة، رآه المحدث ابن جُريْج، فقال عنه: «سيكون له في العلم شأن عجيب»، ثم قال فيه بعد أن كبر، وقد ذكر عنده: «إنه الفقيه. إنه الفقيه».

ولقد سئل الإمام مالك عن الفقيه «عثمان البنَي» فقال: «كان رجلاً مقارباً». وسئل عن القاضي الفقيه «ابن شبْرمة»، فقال:«كان رجلاً مقارباً»، وسئل عن أبي حنيفة فقال:«لو جاء إلى أساطينكم هذه (يعني السواري الحجرية) فقايسكم على أنها خشب، لظننتم أنها خشب».

وروى التاريخ عن الإمام مالك، أن أبا حنيفة «وضع ثلاثاً وثمانين ألف مسألة (في الفقه الإسلامي) منها ثماني وثلاثون ألف مسألة (هي) أصل في العبادات. وخمس وأربعون ألف مسألة (هي) أصل في المعاملات».

هذا هو الإمام «أبو حنيفة النعمان» الذي منحته الأجيال لقب: «الإمام الأعظم».

فكيف عاش؟، أو كيف كانت نظراته في فقه الإسلام؟

ابن حضارة

بالكوفة، ولد أبو حنيفة النعمان، في سنة 80 من الهجرة النبوية، لأب فارسي النسب اسمه: «ثابت بن زوطي». وكان جده «زوطي» من أهل «كابُل»، وهي مدينة بأفغانستان التي كانت تابعة لفارس. وقد أسر عند فتح العرب لبلاد أفغانستان، واستُرِقّ بالأسر لبعض بني تيْم بن ثعلبة، ثم أسلم وأُعتِق، وكان ولاؤه لقبيلة تيْم، ثم أُعتق كرماً من آسره ومنَة. فولد أبو حنيفة النعمان حرًّا، ومن قبله ولد أبوه حرًّا، ولم يكن شرف أبي حنيفة النعمان من مال، ولا نسب. فشرفه كان من مواهبه، وعقله، وتقاه. ولقد قال له تيْمي يوماً: «أنت مولاي» فرد عليه أبو حنيفة بهدوء: «أنا **والله** أشرف لكَ، منّك لي».

من الموالي (غير العرب) إذن كان أبو حنيفة النعمان، والموالي في زمانه كانوا هم حملة الفقه، في عصر التابعين، وأكثر فقهاء الأمصار في هذا العصر، كانوا من الموالي، وكان الفقهاء الموالي هم الوسط العلمي للدولة الإسلامية. ولهذه الظاهرة أسباب:

فالعرب في عصر الدولة الأموية، كانت لهم السيادة والسلطان، وكان عليهم الحرب والنزال، فشُغلوا عن الدرس والبحث. وتقدم الموالي، وهم أبناء حضارة قد فقدوا السلطان، وملأوا الفراغ لينالوا الشرف عن طريق المعرفة والعلم، يدفعهم الحرمان إلى الكمال، وبلغوا في العلم شأواً، سيطروا فيه على الفكر العربي الإسلامي، تاركين للعرب الغَلب المادي. وكان أبو حنيفة النعمان واحداً منهم.

والموالي كانوا كثرة عند الصحابة بالأسر، أو بالعمل والاختيار، وكانوا كثرة ملازمة للصحابة، يصاحبونهم في البيت، وخارج البيت، يأخذون عنهم ما أخذوه عن رسول **الله** (صلى **الله** عليه وسلم). وحين انتهى عصر الصحابة مع نهاية القرن الأول الهجري، كان الموالي هم حملة العلم في العصر الذي يليه، وكانوا هم أكثر التابعين. وكان أبو حنيفة النعمان واحداً من تابعي التابعين.

والموالي كانوا ينتسبون إلى أمم عريقة، ذات ثقافات وعلوم، ولذلك كان النزوع فيهم إلى العلم جِبِلَّة وطبيعة. وكان أبو حنيفة النعمان واحداً منهم، فموطن أجداده كان تابعاً دائماً للفرس، ولحضارة الفرس، قبل الإسلام.

تاجر الحرير

وبالكوفة نشأ أبو حنيفة، وبها تربى، في بيت أبيه، تاجر الحرير، الموسر، والمسلم، الحسن الإسلام. وكان أبوه «ثابت» قد التقى، وهو صغير بالكوفة، بالإمام «عليّ بن أبي طالب». ورأى ثابت أباه «زوطي» يهدي إلى الإمام مقداراً من حلوى الفالوذج في عيد النيروز الفارسي، ولم يكن يأكلها إلا أهل اليسار، ورأى الإمام عليّ، وهو يضع كفّه على رأس أبيه، ويدعو له بالبركة فيه، وفي ذريته.

وفي سن الصبا، حفظ أبو حنيفة القرآن الكريم، وأخذ قراءته للقرآن عن «عاصم» أحد القراء السبعة، وأشع عقله، في مجتمع يعيش فيه العرب، والسريان، والفرس، وأبناء خراسان، وبلاد ما وراء النهر، وتلتقي فيه فلسفة اليونان بحكمة الفرس، وتتحاور فيه، في العقائد، مذاهب النصرانية، وآراء الشيعة، والسنة، والخوارج، والمعتزلة، وتتضارب فيه آراء الفرق في السياسة، مثل تضاربها في العقائد. ولقد راح أبو حنيفة

يجادل، دفاعاً عن الإسلام، مع المجادلين، وينازل أصحاب الأهواء بفطرته المستقيمة.

نصيحة العمر

وفي سن الصبا، وإلى سن الثانية والعشرين من عمره، كان أبو حنيفة النعمان يشتغل بتجارة الحرير مثل أبيه، ويختلف إلى الأسواق مثل التجار، وإلى حلقات العلم في المسجد في بعض الأحيان النادرة، مثل عامة المسلمين إلى أن استوقفه يوماً الفقيه «إبراهيم الشعبي»، وقد رأى فيه ذكاء، ولمح وراء ذكائه عقلا علميًّا. ولقد روى أبو حنيفة ما قاله له إبراهيم الشعبي. قال أبو حنيفة: «مررت يوماً على الشعبي، وهو جالس، فدعاني فقال لي:

– إلى من تختلف؟

فقلت:

– أختلف إلى السوق.

فقال الشعبي:

– لم أعن الاختلاف إلى السوق، عنيت الاختلاف إلى العلماء.

فقلت له:

– أنا قليل الاختلاف إليهم.

فقال لي:

– لا تغفل. وعليك بالنظر في العلم، ومجالسة العلماء. فإني أرى فيك يقظة وحركة.

ووقعت نصيحة الشعبي موقعاً طيباً من قلب أبي حنيفة، فقلل كثيراً من الاختلاف إلى السوق، تاركاً أمر متجره إلى شريكه حفص بن عبد الرحمن، يتردد عليه أحياناً ليراجع حسابات المتجر، أو يطمئن على

سير عمله، أو أمانة شريكه في التعامل مع الناس. ويفرغ جُلّ وقته، في الليل والنهار، للتردد على حلقات العلم، وكانت هناك في مسجد الكوفة حلقات للمذاكرة في العقائد، يخوض فيها أهل الفرق الإسلامية المختلفة، وحلقات لمذاكرة أحاديث الرسول (صلى **الله** عليه وسلم) وروايتها، وحلقات لاستنباط الفقه من الكتاب والسنة، والفتوى فيما يقع ويُستجد من الحوادث في حياة الناس.

فأي حلقات سوف يختار أبو حنيفة أن يجلس فيها، وأن يستفيد من علمائها؟

ذات ليلة، وقد بلغ أبو حنيفة من العلم شأناً، وجاوز الأربعين من العمر، وصار له تلاميذ، سأله تلميذه وصديقه الحميم أبو يوسف:

– كيف وُفّقت إلى الفقه؟

فقال له أبو حنيفة:

– أخبرك: أما التوفيق فكان من **الله**، وله الحمد هو أهله ومستحقه: إني لما أردت تعلُّم العلم، جعلت العلوم كلها نصب عينيّ، فقرأت فنًّا فنًّا منها، وتفكرت في عاقبته، وموضع نفعه. فقلت آخذ في (علم) الكلام، ثم نظرت، فإذا عاقبته سوء، ونفعه قليل، وإذا كمل الإنسان فيه، لا يستطيع أن يتكلم جهاراً، ورُمي بكل سوء، ويقال (عنه) صاحب هوى. ثم تتبَعت أمر الأدب والنحو، فإذا عاقبة أمره أن أجلس مع صبي أعلمه النحو والأدب، ثم تتبعت أمر الشعر، فوجدت عاقبة أمره المدح والهجاء، وقولي الكذب، وتمزيق الدين. ثم تفكرت في أمر القراءات، فقلت: إذا بلغت الغاية من (علم) القراءات، اجتمع إلي أحداث يقرءون عليّ، والكلام في القرآن ومعانيه صعب. فقلت: أطلب الحديث، (فوجدت أنني) إذا جمعت منه الكثير أحتاج إلى عمر طويل، حتى يحتاج الناس إليّ، وإذا احتيج إليّ لا يجتمع إليّ إلا الأحداث، ولعلهم يرمونني بالكذب، وسوء الحفظ، فيلزمني ذلك إلى يوم الدين.

وروى أبو حنيفة كيف اهتدى إلى الفقه، وحلقات علم الفقه، وكان قد بلغ في علم الكلام شأواً، حين كان يتردد على البصرة، وفيها صفوة علماء الكلام، وصفوة دعاة الفرق الإسلامية المتكلمين. قال أبو حنيفة: «كنا نجلس (في مسجد الكوفة) بالقرب من حلقة (الفقيه) حماد بن أبي سليمان، فجاءتني امرأة يوماً فقالت: «رجل له أمَة، أراد أن يطلقها للسنَّة. كم يطلقها؟». فأمرتُها أن تسأل حماداً، ثم ترجع فتخبرني، فسألتْ حماداً. فقال لها: «يطلقها وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها (عنده) حتى تحيض حيضتين، فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج». ورجعت المرأة، وأخبرتني. فقلت (لنفسي): «لا حاجة لي في (علم) الكلام»، وأخذت نعليَّ، فجلست إلى حماد. فكنت أسمع مسائله، فأحفظ قوله، ثم يعيدها من الغد، فأحفظ، ويخطئ أصحابه (تلاميذه). فقال (يوماً): «لا يجلس إليّ (في) صدر الحلقة بحذائي غير أبي حنيفة».

والتفت أبو حنيفة إلى صاحبه أبي يوسف، وقال:

– وكلما قلَّبت الفقه، وأدرته، لم يزد إلا جلالة، ولم أجد فيه عيباً. ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء، والمشايخ والبصراء، والتخلق بأخلاقهم، ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض، وإقامة الدين، والتعبّد، إلا بمعرفته، وطلب الدنيا والآخرة إلا به. ومن أراد أن يطلب به (بالفقه) الدنيا، طلب به أمراً جسيماً، وصار إلى رفعة منها. ومن أراد العبادة والتخلي (عن الدنيا) لم يستطع أحد أن يقول له: تعَبَد بغير علم. وإنما يقول عنه: فقِه، وعمِل بعِلْم.

في مسجد الكوفة

كان عمر أبي حنيفة النعمان حين جلس إلى أستاذه حماد بن سليمان، في مسجد الكوفة، اثنين وعشرين عاماً، وقد عرف قدراً من

النحو، والأدب، والشعر، والحديث، وقدراً أكبر في علم الكلام، واستفاد، بعد أن صار فقيهاً، من قدرة علماء الكلام في المناقشة، والحوار، والجدل، وضرب المشابهات للقياس عليها، في فهمه لأصول الدين، ومجادلته لأهل الفرق، حين يدخلون عليه مسجد الكوفة، وهو منصرف إلى الفقه، ابتغاء إحراجه، وتخطئته، بل وتكفيره في أصول الاعتقاد. ولزم أبو حنيفة أستاذه حماداً ملازمة تامة عشر سنوات، ثم راودته نفسه أن يطلب الرياسة في الفقه مثل شيخه حماد. يروي أبو حنيفة قصة ما حدث فيقول: «أردت أن أعتزله، وأجلس في حلقة لنفسي، فخرجت يوماً بالعشي (عصراً). وعزمي أن أفعل. فلما دخلت المسجد ورأيته، لم تطب نفسي أن اعتزله، فجئت وجلست معه. فجاء إلى حماد في تلك الليلة نعْي قرابة له قد مات بالبصرة، وترك مالاً، وليس له وارث غيره، فأمرني أن أجلس مكانه، فما هو إلا أن خرج (للسفر) حتى وردت عليّ (من الناس) مسائل لم أسمعها منه. فكنت أجيب، وأكتب جوابي. ثم قدم حماد من سفره فعرضت عليه المسائل، وكانت نحواً من ستين مسألة. فوافقني في أربعين، وخالفني في عشرين، فآليت على نفسي ألا أفارقه حتى يموت أو أموت، فلم أفارقه حتى مات. فصحبته ثماني عشرة سنة».

ومع ملازمة أبي حنيفة لحماد، فقد جلس إلى غيره من الفقهاء والمحدِّثين، وخصوصاً من التابعين الذين اتصلوا بالصحابة، وكانوا ممتازين في الفقه والاجتهاد، فتلقَّى عنهم فقه عمر بن الخطاب، وفقه عبد **الله** بن مسعود، وفقه عبد **الله** بن عباس، تلقاه عن أصحابهم من العرب والموالي.

وكان أبو حنيفة كثير الرحلة إلى بيت **الله** الحرام حاجًّا، ولذلك كان يلتقي في مكة والمدينة بالعلماء، ومنهم كثيرون من التابعين، وكان لقاؤه بهم لقاء علميًّا، يروي عنهم الأحاديث، ويذاكرهم الفقه، ويدارسهم ما عنده من طرائقه، وكانوا من مدارس مختلفة، هي مدارس:

زيد بن عليّ زين العابدين، إمام الزيدية، وجعفر الصادق، وعبد **الله** بن حسن بن حسن بن أبي محمد النفس الزكية، وكلاهما من أئمة العلويين، ودارس بعض دعاة فرقة الكيسانية الشيعية، الذين يقولون بالرجعة (عودة الإمام).

ولقد توفي حماد أستاذ أبي حنيفة عام 120 هجرية، وكان أبو حنيفة في سن الأربعين. وإثر وفاته أجلسه تلاميذ حماد ورفاقه في مجلس شيخه وشيخهم بمسجد الكوفة، وراح أبو حنيفة يدارس تلاميذه من الرفاق السابقين، والقادمين الجدد، ما يعرض له ولهم من فتاوى، وما يبلغه ويبلغهم من أقضية، فقد كان يؤثر مشاركة الغير له في البحث عن الحق، ويقيس الأشياء بأشباهها، والأمثال بأمثالها، بعقل قوي، ومنطق سديد، حتى وضع بهم، ومعهم، الطريقة الفقهية التي اشتق منها المذهب الحنفي، طريقة القياس والرأي.

وصايا فقيه لفقيه

ذات ليلة إثر صلاة العشاء، التفَّ تلاميذ أبي حنيفة حوله. كانوا في جلسة وداع لزميل لهم فقيه، سيرحل إلى البصرة، ليستقر بها بقية عمره، هو «يوسف بن خالد السمتي» (البصري). وفي نهاية الجلسة، قال الطالب يوسف البصري الفقيه لأبي حنيفة:

أوصني، كيف أحيا كفقيه؟

فقال له أبو حنيفة:

– سلني، أقل لك ما يفتح **الله** به عليّ.

فقال الطالب البصري الفقيه:

– خبِّرني عن العمل والعلم.

فقال له أبو حنيفة:

– العمل القويم يجب أن يكون مبنياً على المعرفة الصحيحة، فليس الخير عندي من يعمل الخير فقط، بل الخير عندي من يعلم الخير والشر، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه، ويجتنب الشر فاهماً لمساوئه. فالعادل مثلاً ليس هو الذي يكون منه العدل، من غير معرفة للظلم، إنما العادل من يعرف الظلم ومغبته، والعدل وغايته، ويقصد إلى العدل، لما فيه من شرف الغاية، وحسن المغبّة. واعلم أن العمل تبع للعلم، كما أن الأعضاء تبع للبصر، والعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير. واعلم أن العمل المستقيم لا ينبني إلا على فكر مستقيم، وعلم مقرر ثابت. واعلم أن العلم يجب أن يكون في مسائل الاعتقاد واليقين، جزماً قاطعاً، لا تردد فيه. وهو يتحقق بإثبات ونفي، إثبات للمعتقد، ونفي لما عداه. واعلم أن العلم المتصل بالعمل، يُكتفى في إثباته بالأدلة الظنية، فمع العمل لا يكون ثمة علم يقيني، بل يكون ثمة ترجيح ظني. وفي مثل هذه الحال، لا تجزم ببطلان قول مخالفك، بل ترجح قول نفسك وتقول: «فيه صواب يحتمل الخطأ» وتقول في قول مخالفك «فيه خطأ يحتمل الصواب».

كان تلاميذ أبي حنيفة يعرفون عنه بُعد غوره العقلي في التفكير، وعمق النظرة، وشدة غوصه لتعرف البواعث والأسباب والغايات، لكل ما يعرفه من أعمال وأمور، وهو في السوق يتجر ويعامل الناس، ويدرس الحياة، وهو في مجلس العلم يدرِّس الفقه والحديث، ويجادل في شئون العقيدة، ومناهج السياسة. وكانوا مطمئنين إلى آرائه المحكمة في مناهج الفكر، وأخلاق الناس ومعاملة الناس، وما ينبغي أن يتبعه كل فرد في معاملة سواه، خاصة الفقيه، ويحترمونه لاحترامه لعقولهم، وإشراكهم معه في التفكير.

وعاد الطالب البصري الفقيه يسأل أبا حنيفة:

– فخبِّرني «يا شيخي» كيف أتعامل مع الناس؟

فقال له أبو حنيفة:

– اعلم يا يوسف، أنك متى أسأت عشرة الناس صاروا لك أعداء، ولو كانوا لك أمهات وآباء. وأنك متى أحسنت عشرة قوم، ليسوا لك بأقرباء، صاروا لك أمهات وآباء. وكأني بك وقد دخلت البصرة، وأقبلت على المخالفة بها بالرأي. ورفعت نفسك عليهم، وتطاولت بعلمك لديهم. وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم، وهجرتهم وهجروك، وشتمتهم وشتموك، وضللّتهم وضللّوك، وبدّعوك، واتصل ذلك الشيْن بنا، وبك، فاحتجت إلى الهرب منهم والانتقال عنهم. وليس هذا برأي. إنه ليس بعاقل من لم يدارِ من ليس له من مداراته بدّ، حتى يجعل **الله** له مخرجاً.

وسكت أبو حنيفة لحظة، ثم قال وهو ينظر في عيني يوسف:

– إذا دخلت البصرة يا يوسف، استقبلك الناس، وزاروك، وعرفوا حقك: فأنزل كل رجل منزلته، وأكرم أهل الشرف، وعظّم أهل العلم، ووقّر الشيوخ، ولاطف الأحداث، وتقرب من العامة، ودارِ الفجّار، واصحب الأخيار، ولا تتهاون لسلطان، ولا تحقرنّ أحداً، ولا تقصِّرَنَّ في مروءتك، ولا تُخرجَنّ سرّك إلى أحد، ولا تثق بصحبة أحد حتى تمتحنه. ولاتخادِنْ خسيساً ولا وضيعاً. وإياك والانبساط إلى السفهاء. وعليك بالمداراة والصبر، وحسن الخلق، وسعة الصدر. واستجدّ ثياب كسوتك، واستفره دابتَك، وأكثر استعمال الطيب. وابذل طعامك يا يوسف، فإنه ما ساد بخيل قط. ولتكن لك بطانة تعرّفك أخبار الناس. ومتى عرفت بفساد فبادر إلى صلاح، ومتى عرفت بصلاح فازدد فيه رغبة وعناية. واعمل يا يوسف في زيارة من يزورك، ومن لا يزورك. والإحسان إلى من يحسن إليك أو يسيء. وخذ العفو وأمر بالمعروف، وتغافل عما لا يعنيك، واترك كل ما يؤذيك. وبادر في إقامة الحقوق. ومن مرض من إخوانك فعُده بنفسك. وتعاهده برُسلك. ومن غاب منهم افتقدت أحواله، ومن قعد

منهم عنك فلا تقعد أنت عنه.

كان أبو حنيفة يوصي تلميذه يوسف، في تلك الليلة، بما يفعله هو مع تلاميذه وأصحابه ومع الناس جميعاً. فكل وصاياه تلك كان تلاميذه يعرفونها عنه متجسدة في شخصه، حية في سلوكه. وعاد يوسف يقول:

هذا أنا مع الناس، فكيف ينبغي أن أكون بين الناس؟

فقال له أبو حنيفة:

– أظهر تودّداً للناس ما استطعت، وأفش السلام، ولو على قوم لئام. ومتى جمع بينك وبين غيرك مجلس، أو ضمك وإياهم مسجد، وجرت المسائل، وخاضوا فيها بخلاف ما عندك، لا تبد لهم خلافاً. فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القوم، ثم تقول: فيها قول آخر، وهو كذا، والحجة له كذا. فإن سمعوه منك، عرفوا مقدار القول، ومقدارك. فإن قالوا لك: هذا قول من؟ قل: قول بعض الفقهاء. وإذا استمروا على ذلك وألفوه، عُظم مقدارك، وعَظَّموا محلَّك. وأعطِ يا يوسف كل من يختلف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه. وآنسهم، ومازحهم، أحياناً، وحادثهم، فإن المودة تستديم مواظبة العلم، وأطعمهم أحياناً. واقض حوائجهم. واعرف مقدارهم وتغافل عن زلاتهم، وارفق بهم، وسامحهم. ولا تبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجراً. وكن كواحد منهم. واستعن على نفسك بالصيانة لها، والمراقبة لأحوالها. ولا تكلف الناس ما لا يطيقونه. وارض لهم ما رضوْا لأنفسهم، وقدم إليهم حسن النية. واستعمل الصدق. واطرح الكِبْر جانباً. وإياك والغدر وإن غدروا بك. وأدِّ الأمانة وإن خانوك. وتمسَّك بالوفاء، واعتصم بالتقوى، وعاشر أهل الأديان، وأحسن معاشرتهم.

وفي تلك الليلة، وعبر هذه الوصايا، بزغت قولة أبي حنيفة عن نفسه: «رأيت المعاصي مذلة، فتركتها، فصارت ديانة».

وفي تلك الليلة، وعبر هذه الوصايا، كشف أبو حنيفة، عن أن مصلح

الجماعة يجب أن يكون ودوداً، يألف ويُؤلف، لا يخالف ولا ينافر، بل يجيء إلى الناس من ناحية ما يألفون ويطيقون، لا من ناحية ما ينكرون.

وفي تلك الليلة، وعبر هذه الوصايا، كشف أبو حنيفة عن دور المربي، الذي يعرف كيف يتعهد تلاميذه، ويبث فيهم علمه وآراءه، بنصائح الخبير المجرب، وهي نصائح يحتاج إليها كل من يتصدى لقيادة الناس: سياسيًّا كان أو مصلحاً، أو مفكراً، أو فقيهاً، أو قائداً.

وفي تلك الليلة، كان تلاميذ أبو حنيفة يدوِّنون وصاياه ليوسف بن خالد السمتي. لكي تجمع، فيما بعد، في كتاب، نسب إلى أبي حنيفة، بعنوان: «العالم والمتعلم».

المحنة الأولى

لم يكد «أبو حنيفة النعمان» يجلس في مجلس شيخه حماد، بمسجد الكوفة، فقيهاً مفتياً، حتى خرج زيد بن عليّ زين العابدين، على الخليفة الأموي «هشام بن عبد الملك»، متزعماً ثورة من ثورات العلويين ضد الأمويين. وكانت عواطف أبي حنيفة كإنسان وفقيه مع العلويين المضطهدين من بني أمية، فرأى كفقيه مفتٍ أن الثورة على ملك الأمويين أمر جائز شرعاً، إذا كانت الثورة من إمام عادل، مثل الإمام «زيد بن عليّ».

ويروي التاريخ أن أبا حنيفة قال لتلاميذه عن ثورة هذا الإمام: «ضاهى خروجه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر». فقيل: «لم تخلَّفت عنه»؟ فقال: «حبستني عنه ودائع الناس (عندي). عرضتها على ابن أبي ليلى (قاضي الكوفة)، فلم يقبل. فخفت أن أموت مجهلاً (دون أن أرد ودائعي إلى الغائبين)». وفي مرة أخرى قال أبو حنيفة، في

معرض الاعتذار عن عدم خروجه مع الثائر زيد: «لو علمت أن الناس لا يخذلونه، كما خذلوا أباه، لجاهدت معه لأنه إمام حق، ولكنْ أعينه بمالي». وبعث أبو حنيفة إليه بعشرة آلاف درهم، قائلاً لرسول زيد إليه: «ابسط عذري له».

ولقد انتهت ثورة الإمام «زيد» بمقتله سنة 123 هجرية، وانتهت أيضاً ثورة ابنه «يحيى» من بعده بمقتله سنة 125 هجرية، وثورة حفيده عبد **الله**، بمقتله سنة 130 هجرية، استغرقت هذه الثورات عشر سنوات، عانى فيها العلويون من الأمويين العذاب، وتكبدَ فيها الأمويون من العلويين المشاق. وكانت ثورات يؤازرها العلماء والفقهاء، في السر بالمال، وفي العلن بالتأييد. ثم حان وقت حساب الأمويين لهؤلاء العلماء والفقهاء بالعراق، بعد القضاء على ثورات العلويين الزيديين في عهد «مروان بن محمد» آخر الخلفاء الأمويين.

وكان الحساب اختباراً من «ابن هبيرة»، والي الأمويين على العراق لولاء العلماء والفقهاء لبني أمية. وقبل علماء الكوفة: ابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وداود بن هند، وسواهم، إعلان ولائهم العملي لبني أمية، بقبولهم أعمالاً شتى في ديوان «ابن هبيرة»، لينفُوا الرّيب عن أنفسهم، ويتخلصوا مما تورطوا فيه، متخذين التقية دريئة لهم، في وقت اشتدت فيه الفتن بالعراق، وكادت أن تصير فيه فارس وخراسان للعباسيين، وقد راحت جيوش العباسيين، يؤازرهم العلويون، تساور جيوش الأمويين في العراق، وغير العراق.

ودعا ابن هبيرة إليه بأبي حنيفة في ديوان الإمارة بمدينة واسط. وعرض عليه أن يعمل له، وعنده، أي عمل كان، تحققاً من ولائه للخليفة مروان بن محمد، إن قبل العمل معه، أو تثبتاً من اتهامه له، بالانحياز للأمويين، إن أبى هذا العمل. وأبى أبو حنيفة أن يلي عملاً لابن هبيرة، فعاد ابن هبيرة يعرض عليه أن يجعل ديوان الخاتم تحت يده، فلا ينفذ

كتاب مهره بتوقيعه إلا من تحت يد أبي حنيفة، وختمه له بخاتم الإمارة. لكن أبا حنيفة امتنع عن قبول هذه المهمة، قائلاً له:

كيف أقبل هذا العمل؟ تأمر أنت بقتل إنسان ظلماً، أو مصادرة ماله، وأختمه أنا، فيقتل هذا الإنسان، ويصادر ذلك المال. هذا لن يكون أبداً.

عندئذ أقسم ابن هبيرة أمام العلماء أن يسجن أبا حنيفة ويضربه في السجن، إن لم يقبل الخاتم. وتقدم الفقهاء الذين قبلوا التعاون مع ابن هبيرة، واستأذنوا الأمير في الانفراد بأبي حنيفة، فغادر الأمير المكان غاضباً. وقال العلماء لأبي حنيفة:

إنا ننشدك **الله** فلا تهلك نفسك. فإنا إخوانك. وكلنا كارهون لهذا الأمر. ولم نجد بدًّا من ذلك.

فقال أبو حنيفة بإصرار:

لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد «واسط» لم أدخل في هذا الأمر.

فقال ابن أبي ليلى للعلماء، ولم يكن لأبي حنيفة محبًّا، ولا عن فقهه راضياً:

دعوا صاحبكم. فهو المصيب، وغيره المخطئ!!

وأمر ابن هبيرة صاحب الشرطة بحبس أبي حنيفة. فحبس، وضرب أياماً متتالية، في كل يوم عشرة أسواط، ليرجع عن موقفه. ويئس الضارب الجلاد من أبي حنيفة، فذهب إلى ابن هبيرة، وقال له:

هذا الرجل سيموت من الضرب، ولن يعدل عن رأيه.

فقال له ابن هبيرة:

فليخرجنا إذن من يميننا إذا أراد الحياة.

وسأل الجلاد أبا حنيفة أن يعدل عن موقفه، ويعمل مع ابن هبيرة، فأبى أبو حنيفة مستعداً للاستشهاد. فعاد الجلاد إلى ابن هبيرة، برأي أبي حنيفة، فصرخ بيأس، وكأنه قد خشي أن يموت أبو حنيفة في سجنه، فيثور من أجله أهل الكوفة، والموالي، وأهل العراق بأسره:

ألا ناصح لهذا المحبوس، أن يستأجلني فأؤجله؟

وأخبر الجلاد أبا حنيفة بما قاله ابن هبيرة، وفهم أبو حنيفة، فقال: دعوني أخرج إذن، وأستشير إخواني وأهل بيتي، وأنظر في ذلك.

عندئذ أمر ابن هبيرة بإخلاء سبيل أبي حنيفة. فعاد إلى بيته، وأعد نفسه وأهل بيته ودوابه للرحيل لسفر طويل. وهرب أبو حنيفة ليلاً إلى مكة. وكان هروبه في سنة 130 هجرية.

البيعة الغامضة

فرَّ أبو حنيفة بفضل جلاده إلى مكة، وأقام بها ست سنوات، تزيد قليلاً أو تنقص قليلاً، مجاوراً بيت **الله** الحرام. ولحق به تلاميذه الحريصون على علمه، والأخذ عنه. عكف أبو حنيفة على الحديث والفقه يطلبهما بمكة، التي ورثت علم ابن عباس، عن تلاميذ ابن عباس، يذاكرهم علمه، ويذاكرونه ما عندهم من علم، طوال ست سنوات. ولم يتردد أبو حنيفة على الكوفة في هذه السنوات، إلا بعد أن آل أمر العراق إلى أبي العباس السفاح، مؤسس الدولة العباسية. ولم يستقر في الكوفة في عودة له إلى العراق، إلا في زمن أبي جعفر المنصور سنة 136 هجرية، حين استقرت الأحوال بالعراق، وبعد أن استقرت الأمور لبني العباس. وفي مكة.

حين دخل أبو العباس إلى العراق طالباً بيعة أهلها، كان أبو حنيفة موجوداً مع العلماء، يسمع منهم أبو العباس، ويسمع منه العلماء. وتروي كتب المناقب قصة هذا اللقاء، تقول:

«لما نزل أبو العباس الكوفة توجه إلى العلماء فجمعهم، فقال لهم:

– إن هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم، وجاءكم **الله** بالفضل، وأقام الحق. وأنتم معاشر العلماء وأحق من أعان عليه. ولكم الحبَاء والكرامة والضيافة من مال **الله** ما أحببتم، فبايعوا بيعة تكون عند

إمامكم حجة لكم وعليكم. وأماناً في معادكم. لا تلقوا **الله** بلا إمام، فتكونوا ممن لا حجة له.

عندئذ نظر العلماء إلى أبي حنيفة. وكانت في أعناقهم بيعة لبني أمية، حين تعاونوا مع ابن هبيرة، ولم تكن في عنق أبي حنيفة بيعة لبني أمية، حين أبى أن يعمل مع ابن هبيرة. وقال أبو حنيفة للعلماء: إن أحببتم أن أتكلم عني وعنكم. قالوا: قد أحببنا ذلك. فقال أبو حنيفة لأبي العباس: «أحمد **الله** الذي بلغ الحق من قرابة نبيه صلى **الله** عليه وسلم، وأمات عنا جوْر الظلمة، وبسط ألسنتنا بالحق. قد بايعناك على أمر **الله**، والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة. فلا أخلى **الله** هذا الأمر من قرابة نبيه صلى **الله** عليه وسلم. فأجابه أبو العباس بجواب جميل، وقال: «مثلك من خطب عن العلماء. لقد أحسنوا اختيارك، وأحسنت في البلاغ». فلما خرج العلماء قالوا لأبي حنيفة: ما أردت بقولك: «إلى قيام الساعة؟» قال: «فإن احتلتم عليّ، احتلت عليكم، وأسلمتكم إلى البلاء» فسكت القوم (وتركهم حيارى: هل قيام الساعة هو يوم القيامة، أم قيامه من مكانه؟ أم وفاة أبي العباس؟). وعلموا أن الحق ما فعل».

وعاد أبو حنيفة بعد البيعة إلى مكة، ولم يعد إلى الكوفة، إلا بعد أن استقرت الأحوال لبني العباس سنة 136 هجرية في عهد الخليفة العباسي الثاني «أبو جعفر المنصور».

وظل أبو حنيفة على ولائه وبيعته لبني العباس، ما رضي عنهم العلويون، وما أوفوا هم بحق العلويين، وقد كانوا دعماً للخلافة العباسية، وسنداً لها، وكان العباسيون مثل العلويين من آل البيت.

التاجر الفقيه

عاش أبو حنيفة خمسين سنة من حياته في العصر الأموي، وعشرين

سنة في العصر العباسي، لم يتوقف طوالها عن الاشتغال بالتجارة، منذ أن شب عن الطوق. ففي التجارة كانت معيشته، ومصدر رزقه، إلى أن ودع الدنيا ليلقى وجه ربه، وعديدون في عصر أبي حنيفة جمعوا بين العلم والتجارة. فمِثله، مثلا، كان «واصل بن عطاء» شيخ المعتزلة تاجراً، وقد ولد في السنة نفسها التي ولد فيها أبو حنيفة، ومثله كان «واصل» فارسي الأصل، ومثل أبي حنيفة كان لواصل شريك أمين في تجارته، تربطه به صلة قرابة، ومثله فرغ واصل للدرس، ولكن للدفاع عن الإسلام ضد من يهاجمونه في زمانه من أصحاب الفرق الإسلامية، والديانات السابقة، على حين كان أبو حنيفة يؤسس للفقه الإسلامي مذهباً فيه، ويفتح للاجتهاد أبواباً واسعة، معتمداً على الرأي والقياس، فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، أو فتوى مجمع عليها من الصحابة.

ترى، كيف كانت صفات التاجر الفقيه، أو الفقيه التاجر أبو حنيفة النعمان؟

ولا إجابة لهذا السؤال أوفى وأصدق وأدق من أحاديث معاصريه، وما وعته لنا كتب التواريخ الخاصة، من حكايات عن أبي حنيفة التاجر الفقيه.

يؤكد معاصرو أبي حنيفة أنه كان عظيم الأمانة في نفسه وفي تجارته. كان ثريّ النفس لم يذق ذل الحاجة يوماً، حتى يثور في نفسه ما يثور في نفوس التجار، من أطماع تفقر النفوس. ويؤكدون أنه كان سمح النفس، فوقي مما تلقاه النفوس من الشح. ولعل مرجع ذلك كله أنه كان بالغ التدين، شديد التنسك، عظيم العبادة، يصوم النهار، ويقوم الليل، ويقرأ القرآن الكريم ثلاثين مرة في شهر رمضان، غيباً عن ظهر قلب.

ولهذه الصفات مجتمعة أثرها في معاملات أبي حنيفة التجارية،

حتى صار غريباً متفرداً بين التجار بالكوفة. ولعل شريكه كان يلقى بعض هذه المعاناة من هذه الغرابة، وذلك التفرد.

ولقد شبهه المعاصرون له، في تجارته، بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وهو من السلف المتبع، وكأنه كان يحكي في شخصه مثاله، ويجري في تجارته على منواله:

جاءته مثلا امرأة بثوب من الحرير تبيعه له، فقال لها:

كم ثمنه؟

فقالت له:

مائة درهم.

فقال لها:

هو خير من ذلك؟

فقالت غاضبة:

أتهزأ بي؟

فقال لها باسماً:

هاتي رجلاً يقوّمه.

فجاءت برجل قوّمه، فاشتراه بخمسمائة درهم.

فلم ير أبو حنيفة في غفلة البائع فرصة ينتهزها، فهو يحتاط للبائع له، قبل أن يحتاط لنفسه، كمشترٍ منه.

وجاءته امرأة أخرى. فقالت له:

إني ضعيفة، وإنها أمانة. فبعني هذا الثوب الذي عندك، بما يَقوم عليك.

فقال لها:

خُذيه بأربعة دراهم.

فقالت له:

لا تسخر بي. وأنا عجوز.

فقال لها:

إني اشتريت ثوبين. فبعت أحدهما برأس المال إلا أربعة دراهم. فبقي هذا الثوب على أربعة دراهم.

وجاءه صديق له، يطلب منه ثوب خزّ (حرير)، على وصف ولون عيَّنَهما له، فقال له:

اصبر حتى يقع، وآخذه لك إن شاء **الله** تعالى.

فما دارت الجمعة، حتى وقع الثوب المطلوب. فمر به الصديق، فقال له أبو حنيفة:

قد وقعت حاجتك.

وأخرج إليه الثوب. فقال له الصديق:

بكم إذن؟

فقال له أبو حنيفة:

درهماً.

فقال الصديق عاتباً:

ما كنت أظنك تهزأ بي!!

فقال له أبو حنيفة برفق:

ما هزأت. إني اشتريت ثوبين بعشرين ديناراً ودرهم واحد. بعت أحدهما بعشرين ديناراً، وبقي هذا بدرهم.

هي معاملة إذن من تاجر فقيه خالطها العطاء، أو هي عطاء قد لبس صورة البيع والشراء، معاملة تنبئ عن خلق تاجر فقيه، سمح القلب، عظيم في نفسه وعقله، ودينه وأمانته، ووفائه للأصحاب.

وكان أبو حنيفة شديد التحرج، والحرج، في كل ما تخالطه شبهة الإثم، في تجارته وربحه، ولو كانت بعيدة، فإن ظن إثماً أو توهمه في مال، خرج منه كله، وتصدق به على الفقراء والمحتاجين.

«يروى أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن بمتاع، وأعلمه أن

في ثوب منه عيباً، وأوجب عليه أن يبين العيب عند بيعه، فباع حفص المتاع، ونسي أن يبين العيب، ولم يعلم من الذي اشتراه منه. فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمن المتاع كله» فقد خالطته شبهة الإثم.

ومع اكتفاء أبي حنيفة من الربح بالقدر الحلال، فقد كانت تجارته تدر عليه ربحاً وفيراً ينفق أكثره على المشايخ والمحدثين، يجمع الأرباح عنده من سنة إلى سنة، فيشتري منها حوائج الأشياخ والمحدثين، وأقواتهم، وكسوتهم، وجميع حوائجهم. ثم يدفع باقي الدنانير من الأرباح إليهم، فيقول: «أنفقوا في حوائجكم، ولا تحمدوا إلا **الله**، فإني ما أعطيتكم من مالي شيئاً. ولكن من فضل **الله** عليّ فيكم».

ومع ذلك الكرم والسخاء، فقد كان مظهر أبي حنيفة كمخبره حسناً. فهو كثير العناية بثيابه، يختار جيده من الثياب التي تقوم بثلاثين ديناراً ذهبيًّا، وهو حسن الهيئة كثير التعطر، لم ير قط منقطع النعل، وهو حريص على أن يكون من يعرفه، في مثل عنايته بمظهره. فقد رأى مثلاً على بعض جلسائه ثياباً رثة، فأمره أن ينتظر، إلى أن تفرق المجلس وبقي وحده، فقال له أبو حنيفة:

ارفع المُصلَّى وخذ ما تحته.

فرفع الرجل المُصلَّى، فكان تحته ألف درهم. فقال له أبو حنيفة مؤكداً:

خد الدراهم وغيِّر بها من حالك.

فقال له الرجل الرث الثياب:

إني موسر، وأنا في نعمة. ولست أحتاج إليها.

فقال له أبو حنيفة:

أما بلغك الحديث: «إن **الله** يحب أن يرى أثر نعمته على عبده». فينبغي لك أن تغير حالك. حتى لا يغتم بك صديقك.

صراع بين الخليفة والفقيه

في عهد الخليفة المنصور، صار أبو حنيفة عزيزاً عليه، يُدنيه منه، ويعلي مكانته عنده، ويرفع قدره في مجلسه، ويحاول بين حين وآخر أن يعطيه العطايا الجزيلة. ولكن أبا حنيفة لم يكن يرى أن يقبل الفقهاء هدايا الخلفاء. ولذلك كان يرد عطاء المنصور وهداياه في رفق وحيلة، سواء أجاءت من المنصور بطريق مباشر، أم بطريق غير مباشر.

وحدث في فترة الصفو والرضا بين العالم الفقيه أبي حنيفة، والخليفة القويّ المنصور، أن شقاقاً وقع بين المنصور وزوجه «الحرة»، بسبب ميله عنها. فطلبت «الحرة» العدل من المنصور، فقال لها:

بمَن ترضين في الحكومة بيني وبينك؟

فقالت الحرة:

بالفقيه أبي حنيفة.

ورضي المنصور هو أيضاً بتحكيم أبي حنيفة، فأرسل في طلبه من الكوفة. ووفد أبو حنيفة إلى بغداد، فقال له المنصور:

يا أبا حنيفة. زوجي «الحرة» تخاصمني، فأنصفني منها.

وكانت «الحرة» جالسة وراء ستار بإيوان الخلافة ترى وتسمع. وقال أبو حنيفة للمنصور:

ليتكلم أمير المؤمنين.

فقال المنصور:

يا أبا حنيفة. كم يحل للرجل أن يتزوج من النساء، فيجمع بينهن؟

فقال أبو حنيفة:

أربع.

فقال المنصور:

وكم يحل له من الإماء؟

فقال أبو حنيفة:

ما شاء. ليس لهن عدد.

فقال المنصور:

وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك؟

فقال أبو حنيفة:

لا.

فقال المنصور للحرة:

قد سمعت حكم أبي حنيفة.

وأدرك أبو حنيفة حقيقة الموقف، فعاجل بقوله للمنصور، ما لم يكن قد قاله بعد:

– إنما أحل **الله** هذا لأهل العدل يا أمير المؤمنين. فمن لم يعدل، أو خاف ألا يعدل، فينبغي ألا يجاوز واحدة. قال **الله** تعالى: «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة». وبأدب **الله** ينبغي أن نتأدب، ونتعظ بمواعظه.

عندئذ سكت أبو جعفر المنصور، وطال سكوته، فقام أبو حنيفة. وخرج من عنده مغادراً قصر الخلافة، عائداً إلى دار له في بغداد. ولم يكد يستقر به المكان، حتى جاء خادم من قبل «الحرة». ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصري. فردها أبو حنيفة جميعاً، قائلا للخادم:

أقرئ سيدتك سلامي، وقل لها: إنما ناضلت عن ديني، وقمت ذلك المقام **لله**. لم أرد بذلك تقرباً إلى أحد، ولا التمست به دنيا.

ولعل المنصور وقد أسَرَّ في نفسه أمرين: موقف أبي حنيفة منه في حكمه للحرة، وموقف أبي حنيفة حين رد إلى الحرة هداياها، وأدرك أنه عالمٍ صعب المنال.

وانتهت أيام الصفو بين أبي حنيفة والمنصور، بين الفقيه والخليفة. حين سجن المنصور عبد **الله** العلويّ، وحين ثار ابناه محمد النفس الزكية، وابراهيم. وكان عبد **الله** العلويّ على صلة علمية بأبي حنيفة.

ولقد انتهت هذه الثورة بقتل الابنين العلويين الثائرين، وبموت عبد الله في سجنه، بعد مقتل ولديه.

وأثناء ذلك وبعده، انتهت علاقة الصفو والرضا بين أبي حنيفة والمنصور، بل بينه وبين العباسيين، والدولة العباسية، بانتهاء علاقة الصفو والمودة بين العباسيين والعلويين. وظهرت تباشير هذه النهاية في الكلام القليل، الناقم على العباسيين، الذي كان يخرج من شفتي أبي حنيفة، بين الحين والحين، ويكشف عن ولائه لأبناء عليّ بن أبي طالب خاصة.

وكان أبو جعفر يدرك هذا الميل من أبي حنيفة للعلويين، أو يظنه ظنًّا، فيغضي عنه حيناً، ويختبر أبا حنيفة حيناً آخر، إلى أن كانت المأساة، مأساة أبي حنيفة على يدي المنصور، ومأساة المنصور لموقفه من أبي حنيفة، أمام محكمة التاريخ.

ولم يكن أبو حنيفة الفقيه، متفرداً في موقفه بين العلويين والعباسيين. فمعاصره الفقيه الإمام «مالك بن أنس»، كان له موقف مماثل، في ميله إلى العلويين، وعدم رضاه عن العباسيين، حين اضطهدوا العلويين، ولقد قيل إن مالكاً أفتى بمبايعة محمد النفس الزكية، حين ثار على المنصور، فقال له الناس:

– لكن علينا، في أعناقنا، بيعة للمنصور.

فقال لهم:

– إنما كنتم مكرهين. وليس لمكره بيعة.

وعندئذ بايع الناس في المدينة محمداً النفس الزكية، بناء على ما أشيع عن مالك. ولزم مالك بيته. ولقد حاسب والي المدينة الإمام مالك على فتواه، بعد مقتل محمد النفس الزكية، بالضرب والأذى. حتى انخلعت كتفاه.

ولقد كان لأبي حنيفة موقف في هذه المحنة أشد من موقف مالك.

فقد كان يجهر بمناصرة محمد النفس الزكية، في درسه بالكوفة، بل لقد وصل به الأمر إلى أنه ثبط بعض قواد المنصور، حتى لا يخرجوا لحرب محمد النفس الزكية. ومن هؤلاء القواد: «الحسن بن قُحطبة».

تروي كتب المناقب أن الحسن بن قُحطبة دخل على أبي حنيفة، في مسجد الكوفة، وقال له بحرج شديد:

– عملي لا يُخفى عليك. فهل لي من توبة؟

فقال له أبو حنيفة:

– إذا علم **الله** أنك نادم على ما فعلت. ولو خُيِّرت بين قتل مسلم، وقتلك أنت، لاخترت أن تقتل أنت على أن يقتل هو. وتجعل مع **الله** عهداً، فإن وفيت به فهي التوبة.

فقال له الحسن بن قحطبة:

– إني عاهدت **الله** تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم.

والتزم الحسن بموقفه بينه وبين نفسه، إلى أن ظهر «إبراهيم بن عبد **الله** الحسني العلوي»، بثورته ضد المنصور. وأصدر المنصور أمره إلى الحسن بن قحطبة أن يذهب بالجيش لقمع ثورة إبراهيم. وسارع الحسن بالذهاب إلى أبي حنيفة، وقصّ عليه قصة هذا التكليف.

فقال له أبو حنيفة:

– جاء إذن أوان توبتك. إن وفيت بما عاهدت فأنت تائب، وإلا أُخذتَ بالأول والآخر.

وجدّ ابن قحطبة عندئذ في توبته، وتأهب للموت، وأسلم نفسه إلى القتل. فدخل على المنصور في مجلسه، وكان بين الجالسين فيه «حميد بن قحطبة» أخو الحسن هذا. وقال الحسن للمنصور:

– يا أمير المؤمنين. لن أسير إلى هذا الوجه، لحرب إبراهيم. إن كان **الله** تعالى طاعة في سلطانك، فيما فعلت، فلي منه أوفر الحظ. وإن كان معصية فحسبي.

وغضب المنصور لعصيان قائده له، وأسرع أخوه «حميد بن قحطبة» يقول للمنصور، مخففاً عنه عصيان أخيه له:

– يا أمير المؤمنين. إننا نكره عقله منذ سنة، وكأنه خلّط عليه. فدعه، وأنا أسير إلى حرب إبراهيم، وأنا أحق بالفضل منه.

ووافق المنصور، وخرج «حميد» لينهض بمهمة أخيه. وأمر المنصور بحبس الحسن، ثم أمر بقتله، بعد أن هدأت الأمور. ولقد سأل المنصور بعض ثقاته، إثر أمره بسجن الحسن:

– من يدخلُ الحسنُ عليه من الفقهاء؟

فقال له:

– إنه يتردد على أبي حنيفة.

عندئذ أدرك المنصور أن أبا حنيفة قد تجاوز حق النقد المجرد له، وحدّ الولاء القلبي للعلويين، إلى العمل ضد العباسيين، وإن ظل عمله ذاك مقصوراً على الفتوى، لا يتعداها إلى المشاركة بحمل السلاح. ولا شك أن المنصور قد أدرك أن هذا العمل بالفتوى من أخطر الأمور على دولته. ولربما راح المنصور يبث على أبي حنيفة العيون والأرصاد، في مجلس درسه وخارج درسه.

وشاء المنصور أن يضع أبا حنيفة موضع الاختيار لولائه، والطاعة لإمامه، مثلما فعل معه ابن هبيرة، آخر ولاة الأمويين على العراق، وفي وقت كان المنصور قد جمع فيه رؤوس العلويين، ووضعهم في السجون، وصادر أموالهم، وحرمهم من إقطاعيات منحها لهم سلفه أبو العباس السفاح.

الفقيه تحت الاختبار

بدأ هذا الاختبار لأبي حنيفة، حين أرسل إليه المنصور بجائزة عشرة آلاف درهم وجارية، مع وزيره «عبد الملك بن حَمَد». وكان لهذا

الوزير رأي جيد، وفيه كرم نفس. وحمل الوزير الهدية، وذهب إلى أبي حنيفة بها، لكن أبا حنيفة رفضها، مثلما رفض هدايا «الحرة» من قبل. وأشفق عليه الوزير، فقال له مصارحاً:

– أنشدك **الله**. اقبلها. إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة، ليوقع بك. فإن لم تقبل صدق عليك ما ظنه بك.

وأصر أبو حنيفة على موقفه، فقال له الوزير:

– لا عليك من المال، فقد أثبته في بند الجوائز. لكن. اقبل الجارية مني، أو.. قل عذرك لأمير المؤمنين.

فقال أبو حنيفة للوزير:

– قل له: إني ضعفت عن النساء (أي كبرت) فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها. ولا أجترئ أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين.

وعاد الوزير إلى المنصور، وأخبره بما حدث، وبما قاله أبو حنيفة. واستمع المنصور لوزيره ولزم الصمت، فما كان ليقتنع بحيل أبي حنيفة كفقيه ذكي، وعنيد.

وكان في حاشية المنصور من يحرّضه على أبي حنيفة، من الوشاة والحاسدين والحاقدين، من رجال الدولة، بل من الفقهاء، ويجعلونه بين الحين والحين، في ظنّ عند المنصور من أقواله وفتاويه.

روى «تاريخ بغداد» أن المنصور دعا إليه أبا حنيفة ليشهد مجلساً علميًّا عنده، ويشارك فيه. وكان الربيع حاجب المنصور يعادي أبا حنيفة. فانتهز وجوده في المجلس فرصة، وقال للمنصور:

– يا أمير المؤمنين. هذا أبو حنيفة يخالف جدك. كان عبد **الله** بن عباس يقول: إذا حلف شخص على اليمين، ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو بيومين جاز الاستثناء. وأبو حنيفة يقول، مخالفاً جدك: لا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باليمين، وفي مجلسه.

عندئذ سارع أبو حنيفة بقوله للمنصور، ببديهة حاضرة:

– يا أمير المؤمنين. إن الربيع يزعم بقوله هذا، أنه ليس لك في رقاب جندك بيعة.

فقال له المنصور بدهشة:

– كيف؟

فقال أبو حنيفة:

– يحلفون لك حسب قوله مبايعين، ثم يرجعون إلى منازلهم، فيستثنون، فتبطل أيمانهم ببيعتك.

وضحك المنصور، والتفت قائلاً للربيع:

– يا ربيع. لا تعرض لأبي حنيفة، فلن تقدر عليه.

وحين خرج الوزير والفقيه من المجلس قال الوزير للفقيه، حانقاً:

– أردت أن تشيط بدمي (أي: تقتلني).

فقال له أبو حنيفة باسماً، واثقاً:

– لا. ولكنك أردت أن تشيط أنت بدمي، فخلصتك، وخلصت نفسي.

كذلك كان الفقيه «أبو العباس الطوسي» سيئ الرأي في أبي حنيفة. وكان أبو حنيفة يعرف ذلك. دخل أبو حنيفة يوماً مجلس المنصور بدعوة منه، وقد كثر الناس في مجلسه، فقال «الطوسي» لمن معه:

– اليوم أقتل أبا حنيفة.

والتفت «الطوسي» إلى أبي حنيفة، وقال له، وقد ساد الصمت، والمنصور يسمع ما يقال:

– يا أبا حنيفة. إن أمير المؤمنين يأمر بأن يُضرب عنق الرجل، لأمر لا يدري ما هو، أيسعه أن يضرب عنقه؟

فقال له أبو حنيفة بحضور بديهة مألوفة منه:

– يا أبا العباس. أمير المؤمنين يأمر بالحق أم بالباطل؟

فقال الطوسي بدهشة:

– بالحق طبعاً.

فقال له أبو حنيفة:

– أنفذ الحق حيث كان. ولا تسل عنه.

والتفت أبو حنيفة، وقال هامساً لمن قرب منه:

– إن هذا أراد أن يوثقني فربطته.

وجاء يوم قرر فيه المنصور أن يتولى أبا حنيفة له أي عمل كان، فيبين الصريح من نيته. ودعا المنصور إليه بأبي حنيفة، وكان سور بغداد لا يزال يبنى حولها. وعرض المنصور على أبي حنيفة أن يلي له القضاء، ويكون القاضي الأول للخلافة، فما دام يعطي الناس فتاويه. فليحكم بين الناس بما يفتي به. فقال له أبو حنيفة:

– يا أمير المؤمنين. أنا أقول برأيي، فمن شاء أخذ به، ومن شاء لم يأخذ، حاكماً أو محكوماً، أو قاضياً.

ويروي الحاجب الربيع بن يونس بعض ما جرى في هذا اللقاء. قال: «رأيت أمير المؤمنين ينازل أبا حنيفة في أمر توليه القضاء. وأبو حنيفة يقول للمنصور:

– يا أمير المؤمنين. اتق **الله**. ولا تُرْعِ أمانتك إلا من يخاف **الله**. **والله** ما أنا بمأمون الرضا، فكيف أكون مأمون الغضب. ولو اتجه الحكم مني عليك، ثم هددتني أن تغرقني في الفرات، أو أن ألغي هذا الحكم، لاخترت أن أغرق. ولك يا أمير المؤمنين حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم في قضائه لأجلك، فلا أصلح لذلك.

فقال له المنصور بحدة:

– كذبت. أنت تصلح.

فقال أبو حنيفة لفوره:

– قد حكمت على نفسك يا أمير المؤمنين. كيف يحل لك أن تولي قاضياً على أمانتك، وهو كذاب؟

عندئذ حلف المنصور على أبي حنيفة، أنه لا بد أن يتولى له أي عمل كان. وأدرك أبو حنيفة أن المقصود هو رقبته إن أبى هذا أيضاً، فأراد أن يفوِّت غاية المنصور عليه، فقبل أن يعمل له ما يكلفه به إلا القضاء. فأمره المنصور بأن يتولى القيام على أمر تشييد سور مدينة بغداد، مما يلي الخندق، وضرْب اللبن لهذا السور، وأخْذ الرجال بالعمل. وقبل أبو حنيفة هذه المهمة. ونهض بها إلى أن فرغ العمال والمهندسون من بناء سور بغداد.

وعاد المنصور يكلف أبا حنيفة بأن يعدّ له اللبنات المستخدمة في السور. فطلب أبو حنيفة قصبة، أمسك بها أمام المنصور وحاشيته، وراح يعد لبنات سور بغداد، إلى أن أتمها عدّا.

ورأى المنصور أنه قد تم له مؤقتاً إذلال أبي حنيفة، فأذن له بالعودة إلى الكوفة».

وحدث أن أهل الموصل، كانوا قد نقضوا عهدهم مع المنصور، بألا يثوروا عليه. وكان المنصور قد اشترط عليهم أنهم إذا نقضوا عهدهم له، حلت له دماؤهم. وجمع المنصور عنده الفقهاء الكبار بالعراق، وفيهم أبو حنيفة. وتروي كتب المناقب قصة هذا الاجتماع:

قال المنصور للفقهاء:

– أليس قد صحّ أنه عليه الصلاة والسلام قال: «المؤمنون عند شروطهم»؟ فإن أهل الموصل قد شرطوا على أنفسهم ألا يخرجوا على عاملي على الموصل. وقد حلت لي دماؤهم. وسارع فقيه بالمجلس بالقول:

– يدك مبسوطة عليهم يا أمير المؤمنين، وقولك مقبول فيهم، فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فهم يستحقون.

فقال المنصور لأبي حنيفة:

– ما تقول يا شيخ؟ ألسنا في خلافة نبوة، وبيت أمان؟

فقال أبو حنيفة:

– يا أمير المؤمنين. إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه. وشرطت عليهم ما ليس لك، لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة. فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل. وشرط الله أحق أن توفي به.

أفحم أبو حنيفة المنصور والفقهاء بفتواه المقنعة شرعاً، فأمر المنصور الفقهاء بمغادرة مجلسه، فتفرقوا خارجين من قصر الخلافة، وعاد المنصور يدعو أبا حنيفة إليه، وقال له:

– القول في أهل الموصل ما قلت. انصرف إلى بلادك. ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك. فتبسط أيدي الخوارج.

وأجّل المنصور بذلك إنزال الأذى بأبي حنيفة، الذي يحسن التخلص من المآزق، ويصر على قول الحق، وتخذيل الأعوان عن نصرة الظلم. وإن ترتب على ذلك هزّ أعمدة الحكم.

المحنة الثانية

وحانت الفرصة التي لا تُرد للمنصور، كي يرغم أبا حنيفة على العمل معه قاضياً للقضاة، أو ينزل به أذى جسيماً.

كان من عادة أبي حنيفة كفقيه صاحب فتوى، وإمام أول عند الناس لفقهاء العراق، أنه كان ينقض أحكاماً حكم بها قضاة الكوفة، معطياً نفسه بذلك الحق الذي تكفله في أيامنا محاكم النقض، ليس بالحكم كقاضٍ، وإنما بالنظر في الأحكام كمفتٍ. ولم يكن أبو حنيفة يتردد في هذا النقض بالفتوى، فكان يثير بنقضه هذا، وعلانية على الناس، حفيظة القضاة عليه، وظنهم السوء به. وكثيراً ما كانوا يرفعون شكاواهم إلى أمير الكوفة، فيمنعه من الفتوى حيناً بالحجر عليه في الفتوى، ثم يضطر أن يبيحها له بعد حظر، حين ترد إلى أبي حنيفة مسائل من قصر

الخلافة ليقول فيها رأيه، يحملها ولي العهد بنفسه إلى أبي حنيفة.

وكان القاضي «ابن أبي ليلى» من قضاة الكوفة، ومن بين المقربين إلى الخليفة المنصور، والقابلين لهداياه وعطاياه. وحدث أن أبي ليلى نظر في أمر امرأة مجنونة، قذفت رجلاً من أهل الكوفة، قائلة له: يا ابن الزانيين. فأقام عليها ابن أبي ليلى الحد في المسجد، قائمة، وحدَّها حدَّين: حدّ لقذفها أبا الرجل، وحدّ لقذفها أمه. وبلغ هذا الحد أبا حنيفة، فقال علانية في مسجد الكوفة:

– أخطأ ابن أبي ليلى في حكمه على المرأة، في ستة مواضع: أقام الحد في المسجد، ولا تقام الحدود في المساجد. وضربها قائمة والنساء يضربن قعوداً. وضرب لأبيه حدّا، ولأمه حدّا، ولو أن رجلاً قذف جماعة كان عليه حد واحد. وحد لأبويه وهما غائبان، ولم يحضرا فيدعيا. ولا حدّ على مجنونة.

وسارع ابن أبي ليلى بشكوى أبي حنيفة لأبي جعفر المنصور، لتجريحه لقضائه، ولقضاء قضاة الكوفة، فأسقط بذلك كرامة القضاء، وهيبة القضاء بين الناس. ولا شك أن أبا جعفر المنصور قد ساءه هذا التجريح للقضاء من فقيه مفتٍ، وإن كان في تجريحه على حق بيِّن وصريح. ولعله تساءل بينه وبين نفسه: لم لا يلي أبو حنيفة أمور القضاء إذن، لتكون له حق المراجعة لأحكام القضاء، كقاضٍ للقضاة؟ وقرر في نفسه أمراً: لابد أن يلي أبو حنيفة أمور القضاء في بغداد والعراق. وحين عاد ابن أبي ليلى إلى الكوفة، وتحدث إلى الناس عن شكواه لأبي حنيفة، التي قدمها إلى المنصور، قال أبو حنيفة: «إن ابن أبي ليلى ليستحل مني ما لا يستحله من حيوان».

ودعا المنصور أبا حنيفة ليقابله في قصره ببغداد، فأدرك أنها المحنة.

تروي كتب المناقب أن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد، خرج ملتمع

الوجه، وقال: «إن هذا دعاني للقضاء وقد أعلمته من قبل أنني لا أصلح للقضاء. فلا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس، يقدر بها أن يحكم على الخليفة، وعلى ولده، وعلى قواده، وليست تلك النفس لي».

وعن هذا اللقاء، تروي كتب المناقب: أن أبا حنيفة قال للمنصور:

– إنك تدعوني إليك، فما ترجع نفسي إليّ حتى أفارقك.

فقال له المنصور:

– فلم لا تقبل صلتي؟

فقال له أبو حنيفة:

– ما وصلني أمير المؤمنين بشيء من ماله فرددته. ولو وصلني لقبلته. إنما وصلني أمير المؤمنين، من بيت مال المسلمين، ولا حق لي في بيت مالهم. فإني لست ممن يقاتل من ورائهم، فآخذ ما يأخذ المقاتل، ولست من ولدانهم فآخذ ما يأخذه الولدان، ولست من فقرائهم فآخذ ما يأخذ الفقراء.

فقال له المنصور:

– فأقم إذن معنا في بغداد، ويأتك القضاة، فيما لعلهم أن يحتاجوا إليك فيه.

وأبى أبو حنيفة ذلك الأمر، مؤكداً أنه مجرد مفتٍ بما يقبل منه، وما لا يقبل منه، وقد يقول بالرأي اليوم، ويرى غيره غداً. وأقسم المنصور على أبي حنيفة أن يقبل تولي القضاء، وأقسم أبو حنيفة أنه لن يقبل.

حدث الصدام إذن والتحدي من الفقيه للخليفة، وعندئذ أمر المنصور بحبس أبي حنيفة، وجلده كل يوم عشرة أسواط، إلى أن يقبل أن يكون القاضي الأول للخلافة.

ويروى أن أبا حنيفة، أخرج يوماً من السجن، وألزم باب الخلافة، وطلب منه أن يفتي فيما يرفع إليه من الأحكام، أو يرسل إليه من المسائل. لكن أبا حنيفة لزم الصمت، ولم يكن يفتي في هذا الأمر أو ذاك.

وذهب إليه «الربيع بن يونس» الحاجب، وقال له:

– ألا ترى أن أمير المؤمنين قد حلف. فأبرّ له قسمه، فإنه لا يستطيع أن يرجع عنه.

فقال له أبو حنيفة الفقيه المفتي:

– بل يستطيع. وهو على كفارة أيمانه أقدر مني.

وأعيد أبو حنيفة إلى سجنه، وغلظ عليه في المعاملة، وضيق عليه تضييقاً شديداً، إلى أن آن لمحنة أبي حنيفة أن تنقضي بموته. فقد مات أبو حنيفة أثناء هذه المحنة أو إثرها، على اختلاف في الروايات، بل على اختلاف في سبب موته: أكان من التعذيب وآثار التعذيب، أم كان بسقيه السم في سجنه أو في منزله؟ ولقد كان الدعاء الذي يردده أبو حنيفة أبداً، وهو في سجنه، كلما تتابع عليه الضرب بالسياط: «اللهم أبعد عني شرهم بقدرتك».

ولقد أبعد الله عنه شرهم باختياره للقائه.

ولقد أوصى أبو حنيفة من كانوا يزورونه في سجنه، أو في بيته بعد خروجه من سجنه، بأن يدفن في جانب من مقبرة عيّنها، لأنه لم يجر فيها غصب من الخليفة. وتذكر الروايات أن المنصور قد صلى على قبر أبي حنيفة بعد موته، وذلك ما يؤكد أنه مات في بيته، ولم يمت في محبسه، سنة 150 هجرية.

وحين علم المنصور بوصية أبي حنيفة، وشرطه في مقبرته، قال:

– من يعذرني من أبي حنيفة: حيًّا، وميتاً!؟

الفقيه مع الناس

توصف شخصية أبي حنيفة بصفات تجعله في الذروة بين العلماء. فقد كان من طراز الرجال الذين يسيطرون على مشاعرهم، ممن لا تعبث

بهم الكلمات العارضة، ولا تبعدهم عن الحق العبارات النابية.

وآية ضبط أبي حنيفة لنفسه، وسيطرته على مشاعره، أن حية سقطت في حجره، وهو جالس بحلقته في مسجد الكوفة، فتفرق لسقوطها مَنْ حوله، ولكنه استمر في حديثه، ونحاها بيده، وكأنها ليست حية بها سم زعاف.

وآية سيطرته على مشاعره أنه كان يناقش مسألة، أفتى فيها واعظ العراق الحسن البصري، فقال أبو حنيفة:

– أخطأ الحسن.

فانبرى له رجل من بين الجالسين، قائلاً له في تعصّب:

– أأنت تقول أخطأ الحسن يا ابن الزانية؟!

ولم يتغير وجه أبي حنيفة، ولم يتهمه بقذف، وإنما أشار للجالسين ليهدأوا ولا يؤاخذوا الرجل على حدته، وقال مؤكداً في هدوء:

– والله أخطأ الحسن، وأصاب عبد الله بن مسعود.

ثم قال أبو حنيفة:

– اللهم من ضاق بنا صدره، فإن قلوبنا تتسع له.

وذات مرة، قال له أحد مناظريه بمسجد الكوفة:

– يا مبتدع. يا زنديق.

فقال له أبو حنيفة:

– غفر الله لك. الله يعلم مني خلاف ذلك، وإني ما عدلت به منذ عرفته، ولا أرجو إلا عفوه. ولا أخاف إلا عقابه.

وبكى أبو حنيفة عند ذكر العقاب، فسارع الرجل يقول بحزن لأبي حنيفة:

– اجعلني في حلّ مما قلت.

فقال أبو حنيفة:

– كل من قال فيّ شيئاً من أهل الجهل، فهو في حل مما قال. وكل

من قال فيّ شيئاً مما ليس فيّ، من أهل العلم، فهو في حَرَج، فإن غيبة العلماء تبقي شيئاً بعدهم في النفوس.

وكان أبو حنيفة مستقلاً في تفكيره استقلالاً يجعله لا يفنى في تفكير غيره. فلم يكن يأخذ بفكرة إلا بعد أن يعرضها على عقله، ولم يكن يخضع عقله كفقيه إلا لنص من كتاب أو سنة، أو فتوى مجمع عليها من الصحابة. وما عدا ذلك من أقوال أفراد الصحابة، ومن أقوال التابعين، فعقله حر في مواجهتها. فليس رأيهم بواجب التقليد، وليس من الورع التقليد لأفراد من الناس. وقد لاحظ هذا الاستقلال في أبي حنيفة شيخه حماد بن أبي سليمان، فقد كان أبو حنيفة ينازعه في كل قضية.

وآية هذا الاستقلال أن أهل الكوفة لم يكن أحد منهم، في زمانه، يترحم على عثمان بن عفان، حين يذكر اسمه، ما عدا أبا حنيفة. روى «سعيد ابن أبي عروبة» قال:

«قدمت الكوفة، فحضرت مجلس أبي حنيفة، فذكر في المجلس عثمان ابن عفان، فترحم عليه. فقلت له:

– وأنت يرحمك **الله**. فما سمعت أحداً، في هذا البلد، يترحم على عثمان غيرك».

وحاضر البديهة كان أبو حنيفة، تجيئه المعاني أرسالاً متدافعة، حين يكون بحاجة إليها، ما دام الحق في جانبه، وما دامت الأدلة عنده تؤيد هذا الحق.

وواسع الحيلة كان أبو حنيفة، ينفذ إلى ما يفحم خصمه من أيسر سبيل، حتى قال له أبو جعفر المنصور يوماً: «أنت صاحب حيل».

ويروى أن رجلاً مات، وأوصى إلى أبي حنيفة بمال، وكان أبو حنيفة غائباً عن الكوفة. وحين عاد، رفع أبو حنيفة الأمر إلى قاضي حيه «ابن شبرمة». وأقام أبو حنيفة البينة، على أن من أوصى له قد مات، فقال له ابن شبرمة:

– يا أبا حنيفة. أتحلف أن شهودك شهدوا بحق؟

فقال أبو حنيفة:

– ليس عليّ يمين. كنت غائباً.

فقال ابن شبرمة لأبي حنيفة:

– ضلت مقاييسك.

عندئذ قال أبو حنيفة ببديهة حاضرة، وسعة حيلة:

– فما تقول يا ابن شبرمة في أعمى شُج رأسه، فشهد له شاهدان على مَن شجّه، أعلى الأعمى أن يحلف أن شاهديه شهدا بحق، وهو لم ير مَن شجَّه؟

ولم يجد ابن شبرمة أمام قوة حجة أبي حنيفة، إلا أن ينفذ الوصية، لصالح أبي حنيفة.

ويروى أن «الضحاك بن قيس»، وكان من زعماء الخوارج، دخل على أبي حنيفة وهو في حلقته بمسجد الكوفة. وكان مع الضحاك رجال من الخوارج مدججون بالسلاح. وقال الضحاك لأبي حنيفة:

– تب.

فقال له أبو حنيفة:

– مم أتوب؟

فقال له الضحاك:

– من تجويزك الحكمين في موقعة صفين بين عليّ ومعاوية.

فقال أبو حنيفة للضحاك:

– تقتلني أو تناظرني؟

فقال الضحاك:

– بل أناظرك.

فقال أبو حنيفة للضحاك:

– فإن اختلفنا في شيء مما تناظرنا فيه. فمن بيني وبينك؟

فقال الضحاك:

– اجعل أنت من شئت.

فقال أبو حنيفة لرجل من أصحاب الضحاك، مدجج بالسلاح:

– اقعد فاحكم بيننا فيما نختلف فيه إن اختلفنا.

ثم قال للضحاك:

– أترضى بهذا بيني وبينك؟

فقال الضحاك:

– نعم.

فقال أبو حنيفة لفوره:

– ها أنت قد جوزت التحكيم.

فانقطع قول الضحاك، ونهض منصرفاً برجاله من مسجد الكوفة، ومن الكوفة.

ويروى أنه كان بالكوفة رجل يردد أن «عثمان بن عفان» كان يهوديًّا، ولم يستطع أحد من علماء الكوفة أن يقنعه بغير ما يقوله. فذهب إليه «أبو حنيفة». وقال له:

– أتيتك خاطباً ابنتك.

فقال الرجل:

– لمن؟

فقال أبو حنيفة:

– لرجل شريف، غني بالمال، سخي، حافظ لكتاب **الله**، يقوم الليل في ركوع، كثير البكاء من خوف **الله**.

فقال الرجل:

– دون ذلك يكفي يا أبا حنيفة.

فقال أبو حنيفة:

– لكن فيه خصلة. أنه يهودي.

فقال الرجل بدهشة:

– سبحان **الله**. أتخطب ابنتي لرجل يهودي؟ وكيف يكون يهوديًّا من يحفظ كتاب **الله**؟

فقال له أبو حنيفة:

– إن أمرتك. ألا تفعل؟

فقال له الرجل:

– لا.

فقال أبو حنيفة لفوره:

– فالنبي صلى **الله** عليه وسلم زوَّج ابنته إذن من يهودي (يقصد عثمان بن عفان).

فقال الرجل لأبي حنيفة:

– استغفر **الله**. إني تائب إلى **الله** عز وجل.

كذلك كان أبو حنيفة مخلصاً في طلب الحق. ينور بطلبه قلبه، ويضيئ به بصيرته، بعيداً عن الغرض، ودنس الهوى. ولإخلاصه في طلب الحق، لم يكن يفترض في رأيه أنه الحق المطلق الذي لا شك فيه. وإنما يقول:

«قولنا هذا رأي. وهو أحسن ما قدرنا عليه. فمن جاءنا بأحسن من قولنا، فهو أولى بالصواب منا».

وقد يقال لأبي حنيفة:

– أهذا الذي تفتي به هو الحق الذي لا شك فيه.

فيقول له أبو حنيفة:

– و**الله** لا أدري. لعله الباطل الذي لا شك فيه.

ويروي تلميذه «زُفر بن الهذيل» واقعة. يقول:

«كنا نختلف إلى أبي حنيفة. ومعنا أبو يوسف، ومحمد بن الحسن. فكنا نكتب عنه. فقال يوماً لأبي يوسف:

– ويحك يا يعقوب. لا تكتب كل ما تسمعه مني. فإني قد أرى الرأي

اليوم، فأتركه غداً، وأرى الرأي غداً، فأتركه بعد غد».

الفقيه بين إمامين

في حياته، التقى أبو حنيفة بصحابة من صحابة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ممن عاشوا بعد المائة الأولى الهجرية، أو عاشوا شطراً من عمرهم في العقد التاسع من القرن الأول الهجري، وبين هؤلاء الصحابة كان أنس بن مالك، وعبد **الله** بن أوفى، ووائلة بن الأسفع، وأبو الطفيل عامر بن وائلة (وهو آخر الصحابة موتاً)، وسهل بن صاعد، وسواهم.

وفي حياته التقى أبو حنيفة بشيوخه في العلم من التابعين لصحابة الرسول، وكانوا من نحل مختلفة، بينهم فقهاء الجماعة، وبينهم أهل الرأي، وبينهم علماء الحديث. وبينهم من تلقى فقه القرآن، وبينهم دعاة من دعاة الفرق الإسلامية الشيعية.

ومن هؤلاء وهؤلاء، عرف أبو حنيفة فقه الأثر، وفقه الرأي، وعرف فتاوى الصحابة. ويروي التاريخ هذا الخبر:

«دخل أبو حنيفة يوماً على المنصور، وعنده عيسى بن موسى. فقال (عيسى) للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم، فقال له: يا نعمان. عمن أخذت العلم؟ قال: عن أصحاب عمر عن عمر. وعن أصحاب عليّ عن عليّ، وعن أصحاب عبد **الله** (ابن مسعود) عن عبد **الله** بن مسعود. وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، فقال له: لقد استوثقت لنفسك».

وتتلمذ أبو حنيفة من التابعين خاصة علي الشعبي، وعكرمة، وعطاء ابن رباح، وحماد بن أبي سليمان، وابراهيم النخعي، وزيد بن عليّ، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق.

وفي فترة الصفو والرضا بين أبي حنيفة وأبي جعفر المنصور، وبين العلويين وأبي جعفر المنصور، كلف أبو جعفر المنصور أبا حنيفة بقوله:

«يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد (الصادق). فهيئ له من المسائل الشداد. فهيأ له (أبو حنيفة) أربعين مسألة».

وروي عن أبي حنيفة قصة لقائه بأبي جعفر الصادق وهو عند أبي جعفر المنصور بالحيرة. يقول أبو حنيفة:

«أتيته (المنصور)، فدخلت عليه، وجعفر بن محمد (الصادق) جالس عن يمينه. فلما بصرت به دخلني من الهيبة لجعفر بن محمد الصادق، ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلمت عليه، وأومأ المنصور إليّ فجلست، ثم التفت إليه، فقال المنصور لجعفر الصادق: يا أبا عبد **الله**، هذا أبو حنيفة؟ فقال: نعم. ثم التفت المنصور إليّ، فقال: يا أبا حنيفة. ألق على أبي عبد **الله** من مسائلك. فجعلت ألقي عليه فيجيبني. فيقول: أنتم (يا أهل العراق) تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا. ونحن نقول كذا. فربما تابعنا، وربما تابعهم، وربما خالفَنا، حتى أتيت على الأربعين مسألة، ما أخل منها بمسألة.

وقال أبو حنيفة تعقيباً على هذا اللقاء:

إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس».

ولأبي حنيفة قصة مع محمد الباقر، أبي جعفر الصادق، وكان الباقر على علم غزير، وقد التقى به أبو حنيفة في المدينة، وهو يزورها، في طريقه إلى الحج. أو عائداً من الحج، وتروي القصة أن محمداً الباقر، قال لأبي حنيفة، لأنه يقول بالرأي وبالقياس:

– أأنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه بالقياس؟

فقال له أبو حنيفة:

– معاذ **الله**.

فقال محمد الباقر:

– بل حولته.

فقال أبو حنيفة لمحمد الباقر:

– اجلس مكانك كما يحق لك. حتى أجلس مكاني كما يحق لي. فإن لك حرمة كحرمة جدك في حياته على أصحابه.

فجلس محمد الباقر، وجثا أبو حنيفة بين يديه على ركبتيه. ثم قال للباقر:

– إني سائلك عن ثلاث كلمات، فأجبني: الرجل أضعف أم المرأة؟

فقال محمد الباقر:

– المرأة.

فقال أبو حنيفة:

– كم سهم للمرأة؟

فقال محمد الباقر:

– للرجل سهمان، وللمرأة سهم.

فقال أبو حنيفة:

– هذا قول جدك. ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم، وللمرأة سهمان لأن المرأة أضعف من الرجل.

ثم قال أبو حنيفة لمحمد الباقر:

– الصلاة أفضل أم الصوم؟

فقال محمد الباقر:

– الصلاة أفضل.

فقال أبو حنيفة:

– هذا قول جدك. ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضي الصلاة، ولا تقضي الصوم.

ثم قال أبو حنيفة لمحمد الباقر:

– البول أنجس أم النطفة؟

فقال محمد الباقر:

– البول أنجس.

فقال أبو حنيفة:

– فلو كنت حولت دين جدك بالقياس، لكنت أمرت أن يغتسل من البول، ويتوضأ من النطفة. ولكن معاذ **الله** أن أحول دين جدك بالقياس.

عندئذ قام محمد الباقر، وعانق أبا حنيفة، وقبّل وجهه وأكرمه.

فقه الإمام الأعظم

عاش أبو حنيفة في عصرين كانت البلاد الإسلامية تموج فيهما بمسائل في الفكر الديني، عقيدة وفقهاً، وسياسة وعلماً، وحياة اجتماعية. وتموج بحضارات أمم وعلومها، وبشعوب مختلفة العادات والتقاليد والأعراف، وبفتن الصراع الديني بين السنة والشيعة والخوارج، والصراع السياسي الاجتماعي بين الأمويين والعلويين والعباسيين، ثم بين العباسيين والعلويين. وبعقائد هؤلاء وهؤلاء، وسياستهم. وبفقه هؤلاء وهؤلاء، يتوقف الفقه هنا عند آراء السلف، ويتجدد هناك عند أهل الرأي.

وكان على أبي حنيفة أن يتمثل حصاد ذلك كله، خاصة ما يتصل بالفقه الإسلامي عند أهل الحديث، وعند أهل الرأي، فلسوف يكون فقيهاً مفتياً، والإفتاء في الفقه مرحلة عليا لا ينالها إلا الصابرون في طلب العلم، ولا يبلغها إلا من أحاط علماً بحياة الناس، وسياسة الناس، ومعتقدات الناس، ومعارف العلوم في عصره. ولم يقصر أبو حنيفة في طلب ذلك كله طوال نصف قرن من عمره، وهو طالب يدرس العلم، وهو فقيه يتصدر للإفتاء بمسجد الكوفة، أو في المسجد الحرام. وآية معرفته هذه قدرته الفائقة على الاجتهاد بالرأي والقياس. وعلى مجادلة أهل الفرق الإسلامية ممن فارقوا فقه الجماعة، وفقه الرأي المرتكزين على الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة.

وفقه أبي حنيفة بالعراق يعتمد على مصادر من الكتاب والسنة، ومن فقه الصحابة، والقياس والاستحسان، والعرف. على حين كان معاصره الإمام «مالك بن أنس» يأخذ بالكتاب والسنة، وفقه الصحابة، وعمل أهل المدينة، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة. وقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في المذهب المالكي، مع أنه مذهب يقلل من القياس، ويتسع في الاستحسان، إذا لم يكن ثمة نص، ولا فتوى لصحابي، ولا عمل لأهل المدينة.

ولقد اتهم أبو حنيفة في حياته وبعد وفاته بمخالفة السنة. ولقد نفى أبو حنيفة عن نفسه هذه التهمة قائلاً:

«كذب والله وافترى علينا من يقول: إننا نقدم القياس على النص. وهل يحتاج النص إلى قياس؟».

وكان يقول:

«نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة. وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة، أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به».

ويقول:

«إنا نأخذ أولاً بكتاب **الله**، ثم السنة، ثم بأقضية الصحابة، ونعمل بما يتفقون عليه، فإن اختلفوا قسنا حكماً على حكم بجامع العلة بين المسألتين حتى يتضح المعنى».

وكان يقول: «إنا نعمل أولاً بكتاب **الله**، ثم بسنة رسول **الله** (صلى **الله** عليه وسلم) ثم بأحاديث أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ رضي **الله** عنهم».

وكان يقول:

«ما جاء عن رسول **الله** (صلى **الله** عليه وسلم) فعلى الرأس والعين بأبي وأمي، وليس لنا مخالفته. وما جاء عن أصحابه تخيرنا، وما جاء

عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال».

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إلى أبي حنيفة قائلاً: «بلغني أنك تقدم القياس على الحديث».

فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل بكتاب **الله**، ثم بسنة رسول **الله** (صلى **الله** عليه وسلم)، ثم بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ رضي **الله** عنهم، ثم بأقضية بقية الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين **الله** وبين خلقه قرابة».

والأحاديث المتواترة كانت حجة في فقه أبي حنيفة. ولم يعرف عن أبي حنيفة أنه أنكر خبراً متواتراً، ساق حديثاً بمعناه، أو ساقه بلفظه.

والأحاديث المشهورة، وهي أحاديث آحاد في طبقة روايتها الأولى، أو الثانية، تنتشر بعد ذلك وتشتهر، وهذه كان يأخذ بها أبو حنيفة، فقد ارتقت فوق مرتبة الظن، وإن وقفت دون مرتبة اليقين.

وأحاديث الآحاد، التي لم ترتق إلى مرتبة الاشتهار، وهذه كان أبو حنيفة يقبلها بعد عرضها على عقله، ومراعاة الضبط للمتن، والشروط في فقه الرواية، ويقدم خبر الآحاد على القياس، إن كان الراوية عادلاً وفقيهاً، وإلا قدَّم عليه القياس.

والحديث المرسل عن تابعي موثوق به، وهو حديث لم يسند برواته إلى الرسول، كان أبو حنيفة يأخذ به، فإذا لم يكن القائل به من الموثوق بفقههم ودينهم نحَّاه أبو حنيفة جانباً.

وفتاوى الصحابة كان أبو حنيفة يأخذ بها إذا ارتقت إلى درجة الإجماع، فإذا حدث فيها خلاف، كان له، معها، أن يختار منها بالرأي، أو يعدل عنها بالرأي أيضاً، وعلى سبيل الترجيح لا القطع في فتواه.

والقياس أكثر منه أبو حنيفة، وقد ضبطه الأحناف في تعريف جامع مانع. فقالوا: «إنه بيان أمر غير منصوص على حكمه، بأمر معلوم

حكمه، بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، لاشتراكه معه في علة الحكم».

وإذا تنازعت المقاييس في الاجتهاد، ولم يقع وجه القياس ولم يستقم، لجأ أبو حنيفة إلى استحسان الفقيه لقياس دون قياس، ملاحظاً تعامل الناس.

فإن لم يكن ثمة قياس ولا استحسان، نظر أبو حنيفة إلى تعامل الناس والعرف الجاري بينهم، حيث لا نص من كتاب أو سنة، ولا إجماع، وحيث لا حمل على منصوص بطريق القياس أو الاستحسان لقياس أو لأثر، أو الإجماع، أو الضرورة. فالعرف عنده أصل فقهي في استنباط حكم فقهي.

وفقه أبي حنيفة، كان يميل إلى إطلاق الحرية الشخصية في الملك، والمال، والوقف. وولاية المرأة لأمر زواجها بنفسها بشرط الكفاءة، وشرط مهر المثل.

وفقه أبي حنيفة يرى أن أَقْوَم طريق لاختيار خليفة، من بين مَن هم أهل للخلافة، أن تتم الخلافة بانتخاب سابق من المؤمنين، وببيعة كاملة. فالخلافة عنده ليست بوصاية، ولا يكون خليفة مَن يفرض نفسه على المسلمين، وإن خضعوا له بعد ذلك أو ارتضوه. فالخلافة إنما تكون باختيار حرّ سابق على تولي الحكم.

وفقه أبي حنيفة به فروع تكشف عن عقليته كتاجر، خبير بالأسواق يقسم وقته بين التجارة، والفقه، والعبادة قسمة عادلة، في أخذه بالاستحسان في المعاملات، وفي عنايته بأحكام عقود البيوع على أساس من الأمانة، وحفظ الحقوق، وحيله الشرعية في ذلك كثيرة.

ذلك هو فقه أبي حنيفة، في خطوطه العامة، وهو فقه لم يكتبه أبو حنيفة بيده، وإنما كان تلاميذه يدونون أقواله، ويقرؤون عليه أقواله في الفروع، ويبوبونها في كتب، ويضيفون إليها في مؤلفاتهم أقوالهم هم في الفقه الحنفي، وكانوا من بعده طبقات ست، أغلق بعدها باب الاجتهاد

في الفقه الحنفي. وجلّ فقهاء الطبقة الأخيرة كانوا من المقلدين الذين لم يتغير فقههم مع تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال.

وبين تلاميذ أبي حنيفة، كان: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي، ومحمد بن سماعة، ومحمد بن شجاع، وعليّ الرازي، وعمر بن مهير. وكان هؤلاء هم فرسان الفقه الحنفي، في الطبقة الأولى من العلماء الأحناف.

●●●

وبعد رحيل أبي حنيفة عن الدنيا اكتسب مذهب أبي حنيفة نفوذاً في الدولة العباسية، من وقت أن صار تلميذه أبو يوسف قاضياً للقضاة، في عهود الخلفاء العباسيين: المهدي، والهادي، والرشيد، وشاع في أكثر البقاع الإسلامية، في مصر، والشام، وبلاد الروم، والعراق، وما وراء النهر، وفي الهند والصين حيث لا منافس له ولا مزاحم.

وقد بدأ مذهب أبي حنيفة يكتسب نفوذه في أول أمره، بسبب اختيار الخلفاء للقضاة، من أئمته والمجتهدين فيه، ثم تجاوز هذا النفوذ الرسمي له، بنشاط علمائه فيه، وعملهم على نشره، بالمناظرات للمخالفين، ثم بإلف الناس له. وكانت قوته وضعفه، بنشاط علمائه في بلاد، وضعف نشاط علمائه في بلاد أخرى.



مالك بن أنس

إمَام أهل السنة

عيون المعاصرين

لا أحد يعطي صورة صادقة وحية عن أحد، مثل معاصريه، ومريديه، من العلماء، والتلاميذ، من رفاق العلم، وأهل العلم، وطلاب العلم. وشهادات هؤلاء تضع مالكاً في مرتبة الإمام، فهو في الذروة من العلم بالسنة، وهو في الذروة من العلم بالفقه، فقد بلغ فيه درجة جعلته فقيه الحجاز الأوحد، وهو بين المحدثين إمام، ويعد أول من دوّن علم الحديث في كتابه «الموطأ» أول صحيح مجموع مدون للحديث، وهو بين الفقهاء ثاقب النظر، يجمع في فقهه بين الالتزام بنصوص القرآن والسنة وفتاوى الصحابة، ومراعاة مصالح الناس في كل فتاواه. بل إنه، وهو الفقيه المحدّث، كان أشد الفقهاء مراعاة للمصالح الدنيوية للناس في فقهه، ولذلك كان من المقرر عنده أن المصالح المرسلة أصل قائم بذاته، من أصول الفقه الإسلامي.

شهد القاضي الفقيه أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، للإمام مالك، وكان قرينه في الزمان، وقال:

«ما رأيت أعلم من ثلاثة: مالك، وابن أبي ليلى، وأبو حنيفة».

وقال عبد الرحمن بن مهدي:

«أئمة الحديث الذين يُقتدى بهم أربعة: سفيان الثوري بالكوفة، ومالك بالحجاز، والأوزاعي بالشام، وحماد بن زيد بالبصرة. والثوري إمام في الحديث، وليس بإمام في السنة. والأوزاعي إمام في السنة، وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما (المراد بالسنة العلم بأقضية الصحابة وفتاواهم وبأقضية التابعين وفتاواهم)..».

وقال سفيان بن عُيَيْنة:

«رحم **الله** مالكاً ما كان أشد انتقاءه للرجال. وما نحن عند مالك. إنما كنا نتتبع آثار مالك، وننظر الشيخ إذا كتب عنه مالك كتبنا عنه. كان مالك لا يُبلِغ من الحديث إلا حديثاً صحيحاً، ولا يُحدث إلا عن ثقات الناس. وما أرى المدينة إلا ستخرب بعد مالك بن أنس».

وقال الليث بن سعد إمام أهل مصر:

«علم مالك علم تُقى، أمان لمن أخذ عنه من الأنام».

وقال الإمام الشافعي:

«إذا جاءك الأثر عن مالك فَشُدّ به. وإذا جاء الخبر فمالك النجم. وإذا ذكر العلماء فمالك النجم.. ولم يبلغ أحد في العلم مبلغ مالك لحفظه وإتقانه وصيانته. ومن أراد الحديث الصحيح، فعليه بمالك».

وقال الإمام أحمد بن حنبل:

«مالك سيد من سادات أهل العلم، وهو إمام في الحديث والفقه. ومن مثل مالك، متبع لآثار من مضى، مع عقل وأدب».

ولقد توفرت الأسباب لمالك ليكون بهذه الدرجة من العلم، بمواهبه، وصفاته، وبعصره وبيئته، وبشيوخه، ودراساته التي أبحر فيها، فكيف كانت حياته، وشخصيته؟ وكيف كان في عمله؟

طالب علم في المدينة

بالمدينة ولد الإمام «مالك بن أنس بن مالك أبو عامر الأصبحي اليمني»، سنة 93 هجرية، وأمه هي: «العالية بنت شريك الأزدية»، فهو عربي الأب والأم.

وفد جده الأعلى «أبو عامر» إلى المدينة، بعد وفاة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، واستقر بها وتزوج من بني تميم، فربط بينه وبين بني تميم حلف، وثّقتَه علاقة الصِّهر.

وفي المدينة نشأ مالك بن أنس، في بيت اشتغل بعلم الأثر، وفي بيئة كلها للأثر والحديث، وكان آل بيته مشتغلين بعلم الحديث. واستطلاع آثار السلف وأخبار الصحابة وفتاواهم.

فجده مالك كان من كبار التابعين وعلمائهم، وقد روي عن: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد **الله**، وعائشة أم المؤمنين. وعن هذا الجدّ، روى بنوه ربيع، ونافع المكنّي بأبي سهيل، وأنس أبو الإمام مالك. وكان عمه «نافع» من شيوخ ابن شهاب الزهري، الذي سيصبح بدوره من شيوخ الإمام مالك. وكان أنس أبو الإمام مالك، أقل إخوته اشتغالا بالحديث، ولذلك لم يتتلمذ الإمام مالك على يديه.

لكن الإمام مالك وجد في نشأته الأولى غناء في عمَّيْه، فهما اللذان جعلا بعد أبيهما أسرة الإمام مالك من الأسر المشهورة بالعلم. وكان لمالك الإمام أخ اسمه النضر، يكبره عمراً، ويلازم العلماء، ويتلقى العلم عليهم، ولقد أفاد مالك منه كثيراً في نشأته. ولشهرة أخيه دونه آنذاك، كان الناس يعرفون مالكاً بأنه أخو النضر، فلما ذاع صيت مالك العلمي بين شيوخه وأهل المدينة، صار الناس يعرفون النضر بأنه أخو مالك.

وكانت المدينة آنذاك، موطن السّنن، وموطن الفتوى المأثورة. فيها كان الرعيل الأول من علماء الصحابة، وفيها كان تلاميذهم من بعدهم

وهم المعروفون بالتابعين. وفي هذه المدينة نمت مواهب الإمام مالك.

في المدينة حفظ مالك القرآن الكريم، وتوجه من بعده إلى حفظ الحديث، تحرضه عليه أسرته، ويشجعه على الحفظ مناخ المدينة العلمي المحتفل بسنة الرسول صلى **الله** عليه وسلم وحديثه، ويروى أنه طلب من أهله أن يأذنوا له بالذهاب إلى مجالس العلماء، ليكتب العلم عنهم، ويدرسه على أيديهم، في بيوتهم حيناً، وفي المسجد النبوي أكثر الأحيان. ويروى أن أمه قد ألبسته عندئذ أحسن الثياب، وعممته، ثم قالت له:

– اذهب فاكتب الآن، واذهب إلى ربيعة الرأي، فتعلم علمه قبل أدبه.

وكان مالك لا يزال حدثاً صغيراً. وكان حريصاً منذ صباه على حفظ ما يكتبه، ففي طريق عودته إلى بيته، كان يتتبع في سيره ظلال الأشجار، ويتوقف أحياناً تحتها، ويتمتم بما كتبه، يستعيد ما سمعه وتلقاه. وحين رأته أخته في هذه الحال، ظنت به الظنون، فأسرعت إلى أبيها أنس، وأخبرته بما رأته من حال أخيها مالك فقال لها:

– يا بنية. إنه يحفظ أحاديث رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

وعلى يدي ربيعة الرأي درس مالك فقه الرأي، وهو صغير على قدر طاقته.

ويذكر مالك قصة اتجاهه إلى طلب الفقه. يقول:

«كان لي أخ (النضر) في سن ابن شهاب الزهري، فألقى أبي يوماً علينا مسألة (فقهية) فأصاب أخي، وأخطأت، فقال لي:

– ألهتك الحِمام (المنايا) عن طلب العلم.

فغضبت، وانقطعت إلى ابن هرمز (الفقيه) سبع سنين، لم أخلطه بغيره (من الفقهاء) وكنت أجعل في كمي تمراً، وأناوله صبيانه، وأقول لهم إن سألكم أحد عن الشيخ، فقولوا إنه مشغول.

وذلك حتى ينفرد مالك به ويتلقى العلم منه.

ويروى أن الفقيه «ابن هرمز» قال يوماً لخادمته، وقد سمعا طرقاً

على الباب:

– انظري من الباب؟

وفتحت الخادمة الباب فلم تر إلا مالكاً، فرجعت وأخبرته، قائلة:

– ما ثم إلا ذاك الأشقر.

فقال لها:

– ادعيه للدخول، فذاك عالم الناس.

وكان مالك يتخذ لنفسه وسادة محشوة، ويضعها تحته، وهو جالس فوق الحجر، يتقي بها برد الحجر. وكثيراً ما كان يصحب هذه الوسادة معه ليجلس عليها فوق الصخر البارد بالمسجد النبوي، حيث كان يجلس الفقيه ابن هرمز.

ولقد تأثر الإمام مالك بشخصية ابن هرمز تأثراً شديداً، ووجهته هذه الشخصية الوجهة التي صارت عليها شخصية الإمام مالك. وكان مالك من طراز الناس الذين يتخذون لأنفسهم أسوة صالحة. وقد جاء في بعض الروايات أن السبب الأول في إكثار الإمام مالك من قول: لا أدري، التي كان يجيب بها عما لا يعلم. هو أنه كان يقتدي بابن هرمز. يروى عن مالك أنه قال: «سمعت ابن هرمز يقول:

«ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول: لا أدري، حتى يكون ذلك أصلا في أيديهم يفزعون إليه. فإذا سئل أحدهم عما لا يدري قال: لا أدري».

ويقول ابن وهب:

«كان مالك يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدري».

وقد تلقى مالك عن ابن هرمز الحديث، وتلقى عنه ما اختلف فيه الناس، وتلقى عنه الرد على أهل الأهواء، حين تدعوه ضرورة إلى ذلك. ولقد قصر مالك فيما بعد تعليمه لتلاميذه على الحديث، والفتوى في المسائل الفقهية، متجنباً الفتوى فيما أثاره ويثيره أهل الفرق، من معتزلة وجبرية ومرجئة وخوارج، من أمور تتحير فيها المدارك، وتختلف حولها

العقول، بالفروض والتصورات النظرية، لأنه كان يرى أن الجدل في هذه الأمور لا يصل إلى غاية، ولا ينتهي إلى بر السلامة.

ووجد مالك في سنوات تكوينه العلمي بغيته، في «نافع» مولى «عبد الله ابن عمر»، فجالسه مجالسة ابن هرمز، وأخذ عنه علماً كثيراً. يقول مالك:

«كنت آتي نافعاً نصف النهار، وما تظلني الشجرة، أتحين خروجه، فإذا خرج أدعه ساعة كأني لم أره، ثم أتعرض له فأسلم عليه، وأدعه، حتى إذا دخل (إلى المسجد النبوي)، أقول له كيف قال ابن عمر في كذا وكذا، فيجيبني، ثم أحبس عنه، وكان فيه حدة».

وكان نافع يسكن في البقيع، وكان مالك يسأله في الحديث والفقه.

كذلك وجد مالك في ابن شهاب الزهري، في سنوات تكوينه العلمي، بغيته، في طلب الحديث، يروي مالك يقول:

قدم علينا الزهري، ومعنا ربيعة الرأي. فحدثنا نيفاً وأربعين حديثاً. ثم أتيناه في الغد. فقال:

– انظروا كتاباً حتى أحدثكم. أرأيتم ما حدثتكم به أمس؟

فقال له ربيعة:

– هـهنا من يرد عليك ما حدثت به أمس.

فقال نافع:

– ومن هو؟

فقال ربيعة:

– ابن أبي عمر (يقصد مالكاً).

فقال نافع:

– هات.

«فحدثته أربعين حديثاً منها، فقال الزهري:

– ما كنت أرى أنه بقي أحد يحفظ هذا غيري».

وروى مالك موقفاً له مع أستاذه ابن شهاب، قال:

«كان ابن شهاب، إذا جلس، يحدث ثلاثين حديثاً. وكنت إذا حدَّث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أعقد عقدة بخيط حتى أعرف من عدد العقد عدد الأحاديث، وما علق بذاكرتي منها. فحدث يوماً وعقدت عقداً لحديثه، فأنسيت منها حديثاً، فلقيته، فسألته عنه، فقال:

– ألم تكن في المجلس؟

قلت له:

– بلى.

قال لي:

– فما لك لم تحفظ؟

قلت له:

– إنما ذهب عني منها واحد.

فقال:

– لقد ذهب حفظ الناس، ما استودعت قلبي شيئاً قط فنسيته. هات ما عندك.

فأسمعته ما حفظت، فأنبأني بالحديث الذي نسيته، وانصرفت عنه.

وكان مالك حريصاً على إظهار الاحترام التام لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يتلقاها إلا وهو في حال من الاستقرار التام، توقيراً لها، وحرصاً على ضبطها، وحتى لا يفوته شيء منها، فلا يسمعها وهو في حال ضيق أو اضطراب، ولا يتلقاها وهو واقف، وإنما يجلس احتراماً لها. ولقد مر مالك بأبي زناد، وهو يحدث الناس بأحاديث رسول الله، والناس قيام في المسجد يكتبون ما يسمعون، فلم يتوقف لسماع الحديث، وانصرف عنه. وحين التقى مالك بأبي زناد قال له:

– ما منعك أن تجلس إليّ، وتكتب عني؟

فقال له:

– كان المسجد ضيقاً، وكرهت أن أسمع أو أكتب حديث رسول الله وأنا واقف، فانصرفت.

ولقد تكررت هذه القصة، وذلك الموقف مع عمر بن دينار، ومع أبي حازم. وكان العلم آنذاك يؤخذ من أفواه الرجال، لا من كتب مسطورة، ولذلك أرهفت ذاكرات الناس، واعتمدوا عليها. وكان العلماء قد ابتدأوا في تدوينه، ويحرضون طلابهم على أن يكتبوا ما يسمعونه، خشية أن ينسوه، وبين مَن كانوا يكتبون كان مالك بن أنس يكتب ما يسمعه في ألواح، ويحفظه في اللحظة نفسها، ولقد حدث أن ابن شهاب جذب اللوح من يدي مالك، ثم اختبره فيما سمعه، فوجده قد حفظه حفظاً تامًّا.

ولم يدخر مالك في طلبه للعلم مالاً، فلقد نقض سقف بيته. وباع خشبه، ليتمكن من مواصلة العلم، وعاش زمناً في بيت بلا سقف. وتعلم بهذا الإصرار: وجوه الرد على أصحاب الأهواء، من ابن هرمز، وتعلم فقه الرأي للتوفيق بين النصوص المختلفة ومصالح الناس ومنافعهم، من ربيعة بن عبد الرحمن، الملقب بين الناس بربيعة الرأي، وتلقى أحاديث رسول الإسلام، متتبعاً من أجله رواة الحديث في المدينة، ومنتقياً الثقات في رواية الحديث، بفراسة قوية في انتقائهم، وإدراك سليم لقوة عقولهم، وجودة ذاكرتهم، وسلامة فقههم. ويروى عن مالك قوله:

«لقد أدركت سبعين ممن يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، عند هذه الأساطين (أعمدة المسجد). فما أخذت عنهم شيئاً. وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أميناً، لكنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن».

بين مجلسين

في المسجد النبوي، اتخذ مالك له مجلساً للدرس والإفتاء، وهو يدور حول الأربعين من عمره. فجلس في مجلس التابعين وقد صار له حظ

كبير من العلم. وكان له في مجلسه إجلال واحترام وتوقير، يحرص هو عليها، ويحرص على أن ينالها من الناس، ويحرص على أن يسأل شيوخه عن حسن مجلسه في نظر الناس، ويقول معلماً تلاميذه:

«لا خير في من يرى نفسه في حال لا يراه الناس لها أهلا».

ولقد حدث أنه رأى ابن القاسم جالساً في المسجد، وجاء إليه رجل فأفتاه، وغضب منه مالك، وتوجه إليه قائلا:

– أجسرت على أن تفتي يا أبا عبد الرحمن؟!

وكررها عليه مراراً، ثم قال له مالك:

– ما أفتيت حتى سألت: هل أنا للفتوى موضع؟

وحين سكن غضبه سأله الناس:

– من سألته؟

فاكتفى مالك بقوله:

– الزهري، وربيعة الرأي.

لكنه كان قد سأل سبعين شيخاً من شيوخ العلم بالمدينة، فشهدوا له بأنه أهل للفتوى.

وكان لمالك في المدينة مجلسان: مجلس في المسجد النبوي الشريف، المكان الذي كان يجلس فيه عمر بن الخطاب للشورى، والحكم والقضاء. وهو المكان نفسه الذي كان يجلس فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومجلس في مسكنه، وكان يسكن في دار عبد الله بن مسعود، وفي المجلسين كان مالك يقتفي أثر عمر، وأثر عبد الله بن مسعود، ويتأثر بهما، ويؤثر في فتاواه أن يكون متبعاً لا مبتدعاً، ويرى في أعمال أهل المدينة ما ينير السبيل أمامه في فتاواه وفقهه.

ولم يلازم مالك المسجد النبوي في درسه طول حياته، فقد لزم بدرسه مجلسه في بيته عندما مرض بسَلسِ البول، فانقطع عن الخروج إلى الناس، وعن عقد مجلس علمه في المسجد النبوي، ولكنه لم ينقطع

عن الخروج للصلاة في المسجد، ولم ينقطع عن الحديث والعلم والدرس والفتوى في بيته، يشهد الصلوات والجمعة والجنائز، ويعود المرضى، ويقضي الحقوق، ولا يطيل في أدائه لهذا أو ذاك، ويسارع بالعودة إلى بيته.

ولقد عاش مالك طويلا، إلى عام 179 هجرية، فقارب بعمره التسعين سنة، وأجبره مرضه في السنوات الأخيرة من حياته على ملازمة بيته، فلا يغادره لأي سبب قائلا لمن يسأله:

– ليس كل الناس يقدر أن يتكلم بعذره.

فلم يبح طوال حياته لأحد أنه مريض بمرض سلس البول، إلا في لحظة وداعه للدنيا لمن حوله، في لحظة الوداع هذه قال:

– لولا أني في آخر يوم ما أخبرتكم، مرضي سلس البول، وكرهت أن آتى مسجد رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم بغير وضوء. وكرهت أن أذكر علّتي فأشكو ربي.

شخصية إمام

كان مالك، منذ صباه، حافظة تعي، وصبوراً ومثابراً، ومخلصاً فى طلب العلم، وصاحب فَراسة نفاذة، وهيبة ووقار. واكتسب الصفتين الأخيرتين في كهولته.

وآية حفظه، أنه كان يسمع في المجلس الواحد نيفاً وأربعين حديثاً مرة واحدة. فيحفظها وهو يكتبها عن شيخه. ولقد بلغت أصول أحاديثه المكتوبة اثني عشر ألف حديث، من حديث أهل المدينة. كان يحفظها حديثاً حديثاً برواياتها، ولم يحدث مالك طلابه إلا بنحو من ثلثها أو ربعها، فهي التي صحت عنده. ولقد قيل لمالك يوماً:

– عند أبي عيينة أحاديث ليست عندك.

فقال مالك لفوره في استنكار:

– إذن أحدث الناس بكل ما سمعت. إني إذن لأحمق. إني أريد أن أضلّهم إذن. وقد خرجت مني أحاديث، لوددت أني ضربت بكل حديث منها سوطاً، ولم أحدث بها أحداً.

وآية صبره ومثابرته، مغالبته للفقر الذي دفعه يوماً إلى أن يبيع سقف خشب بيته، في سبيل العلم، ودفعه إلى أن يجلس على باب دار شيخه في البرد الشديد، وليس بينه وبين الحجر الذي يجلس عليه، في جانب من الطريق، سوى وسادة. ولقد روى مصعب الزبيري عن مالك ورفاقه، في طلبهم للعلم، هذه الحادثة. قال مصعب:

– كان حبيب يقرأ لنا من ورقة إلى ورقتين ونصف، لا يبلغ ثلاث ورقات، والناس في ناحية (من المسجد) لا يدنون، ولا ينظرون، فإذا خرجنا، وخرج الناس، كانوا يعارضون ما كتبوه بما كتبناه. ونذهب إلى بيوتنا. ونصير بالعشي (العصر) إلى (مجلس) مالك. فأصابنا المطر يوماً، فلم نأته تلك العشية، ولم ينتظرنا، وعرض عليه الناس ما كتبوه (دوننا). فأتيناه بالغد. فقلنا:

– يا أبا عبد **الله**. أصابنا أمس مطر شغلنا عن الحضور، فأعد علينا درس الأمس.

فقال لنا:

– فمن طلب هذا الأمر صبر عليه.

فالصبر، وقوة الإرادة، كانا هما العُدة لطلب العلم، عند مالك، وكانا من بين ما يعلمه لتلاميذه.

وآية إخلاصه في طلب العلم، قوله لتلميذه ابن وهب:

«إن كنت تريد بما طلبت ما عند **الله**، فقد أصبت ما تنتفع به، وإن كنت تريد بما تعلمت الدنيا، فليس فى يدك شيء».

وكان يقول لتلاميذه:

«العلم نور لا يأنس إلا بقلب تقي خاشع. وما زهد أحد في الدنيا إلا أنطقه **الله** بالحكمة».

وكان يقول لتلاميذه:

«إن هذا العلم (الحديث والفقه) دين، فانظروا عمن تأخذونه. وخير الأمور ما كان منها ضاحياً (واضحاً) بيّنا. وإن كنت في أمرين، وأنت منهما في شك، فخذ الذي هو أوثق (عندك).

ويروي تلميذه ابن القاسم، قال:

«سمعت مالكاً يقول: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة. ما اتفق لي فيها رأي إلى الآن. وربما وردت عليّ مسألة فأسهر فيها عامة ليلتي».

وروي المؤرخ عبد **الله** بن الحكم، قال:

«كان مالك إذا سئل عن مسألة قال للسائل: انصرف حتى أنظر. فينصرف ويتردد (مالك مفكراً) فيها. فحدثناه في ذلك التأجيل فبكى. وقال: «إني أخاف **الله** أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم. ومن أحب أن يجيب عن مسألة، فليعرض نفسه على الجنة والنار. وكيف يكون خلاصه في الآخرة».

ولقد سأل سائل مسألة، قائلا لمالك:

– مسألة خفيفة.

فغضب مالك، وقال مستنكراً:

«مسألة خفيفة سهلة؟! ليس في العلم شيء خفيف. أما سمعت قول **الله** تعالى: «إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا». فالعلم كله ثقيل، وخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة».

ولقد روي عنه أنه قال مستنكراً صنيع فقهاء عصره:

«ما من شيء أشد عليّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام. فإن هذا هو القطع فى حكم **الله**. ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا

(المدينة). وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة، فكأن الموت أشرف عليه. ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام، والفتوى، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً. لقللوا من هذا. وإن عمر بن الخطاب، وعليًّا، وخيار الصحابة، كانت تتردد عليهم المسائل، وهم خير القرون، الذين بعث فيهم النبي صلى **الله** عليه وسلم، وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم، ويسألون، ثم حينئذ يفتون، وأهل زماننا هذا قد صار همهم الفتوى. ولم يكن من أمر الناس، ولا من مضى من سلفنا الذين يُقتدى بهم، ويعوّل أهل الإسلام عليهم، أن يقولوا: هذا حلال، وهذا حرام. ولكن يقول: أنا أكره كذا. وأما حلال وحرام، فهذا الافتراء على **الله**: «قل أرأيتم ما أنزل **الله** لكم من الرّزق، فجعلتم منه حراماً وحلالاً»، لأن الحلال ما أحله **الله** ورسوله».

ولقد كان المستفتِي يجيء إلى مالك من أقصى الأرض، ويسأله، فإذا كان مالك لا يعرف وجه الفتوى على اليقين، لم يُفتِ، وقال: لا أحسن. لا أدري. وما يبالي خيبة ظن السائل فيه.

ومن إخلاصه في أن يطلب بالعلم وجه **الله**، ابتعاده عن الجدل والمجادلة، لأن المجادلة نوع من المنازلة بين الناس، والدين أعلى من أن يكون موضعاً لنزال المسلمين وعلماء المسلمين، والجدل يدفع كثيراً إلى التعصب، والمتعصب لا يدرك الأمور إلا من وجه واحد. ويحرص على أن ينال إعجاب السامعين، فيأخذ في القول بالحق وبالباطل، وبالصدق وبالكذب. ولقد جابه مالك الرشيد وقاضيه أبا يوسف، بقوله كلمة رائعة:

«إن العلم ليس كالتحريض بين البهائم والديكة».

وكان يقول لتلاميذه معلماً إياهم:

«الجدال في الدين ليس بشيء. المراء والجدال في الدين يذهب بنور العلم من قلب العبد. إن الجدال يقسّي القلب، ويورث الضّغن (الحقد

والكراهية)..».

ولقد رأى مالك قوماً يتجادلون عنده، فقام، ونفض رداءه، وقال: «إنما أنتم في حرب».

ولقد قيل لمالك من سائل:

«رجل له علم بالسنة، أيجادل عنها؟».

فقال له مالك:

«لا. ولكن، ليخبر بالسنة، فإن قبل منه (فبها) وإلا سكت».

وكان مالك يقول:

«كلما جاء رجل أجدل من رجل، تركنا ما نزل به جبريل».

ومع ذلك كانت لمالك مناظرات مع العلماء من طرازه. ومع بعض الخلفاء ممن لهم نزعة علمية، أو لهم في العلم مكان، مثل أبي جعفر المنصور، حول سنية الترجيع في الآذان، وسنية «الوقف»، ومقدار الصاع في الصدقة والزكاة.

ومن إخلاص مالك للعلم أنه كان يبتعد عن الإكثار من التحديث بالأحاديث، والإكثار من الإفتاء، ويقصر الإفتاء على ما يقع من الأمور. ويتجنب الإفتاء فيما يتوقع أو يفترض من الأمور، فالفتوى في مثل هذه الأمور فتنة من الفتنة، ومصادرة على الغيب. فشعاره لأصحابه، قوله:

– حسبكم. مَن أكثر أخطأ.

وكان مالك يسأل في أمر من أمور القضاء، فيقول:

– هذا من متاع السلطان.

وكان يأبى أن يتعرض مثل أبي حنيفة، لأحكام القضاة فيفتح للناس باب الطعن في الأحكام بالحق وبالباطل، ويؤثر أن يقصر قوله على الفتوى، إن سئل من طالب للفتوى.

وآية فراسة مالك، نفاذه بفراسته إلى بواطن الأمور، وإلى نفوس

الأشخاص. وروى أحد تلاميذه قال:

«كانت في مالك فراسة لا تخطئ».

وآية مهابة مالك، أنه كان في مجلس مع أبي جعفر المنصور. إذا بصبي يخرج ثم يرجع، فقال له أبو جعفر:

– أتدري من هذا؟

فقال له مالك:

– لا:

فقال له جعفر:

– هذا ابني، وإنما يفزع من شيبتك.

ولعل مالك استمد هيبته من حرصه على أن يظهر بها حين يكون في مجلس علم، ومن تجنبه للضحك دون جفاف في قول أو سلوك. ولقد أعطاه الله بسطة في الجسم، والعلم. وقد وصفه غير واحد من تلاميذه. قالوا:

«كان مالك من أحسن الناس وجهاً، وأحلاهم عيناً، وأنقاهم بياضاً، وأتمهم طولا، في جودة بدن، كان طويلا جسيماً، عظيم الهامة، أبيض الرأس واللحية، شديد البياض في لونه، أَعْيَن (واسع العينين)، حسن الصورة، أشم الأنف، عظيم اللحية، تبلغ لحيته صدره، في سعة وطول. وكان يأخذ أطراف شاربه، ولا يحلقه، ولا يحُفيه، وكان يترك لشاربه سبلتين طويلتين، ويفتل شاربه إذا أهمه أمر، ويحتَج بفتل عمر لشاربه».

وحكى سعيد بن هند الأندلسي، قال:

«ما هبت أحداً هيبتي لعبد الرحمن بن معاوية (عبد الرحمن الداخل) فدخلت على مالك، فهبته هيبة شديدة، صغرت معها هيبتي لابن معاوية».

ويقول الشافعي:

«ما هبت أحداً قط هيبتي من مالك بن انس».

روى الشافعي قصة لقائه بمالك، لأول مرة، وهيبة والي المدينة له قال:

«دخلت إلى والي مكة، وأخذت كتابيه، إلى والي المدينة، وإلى مالك ابن أنس. فقدمت المدينة، فأبلغت كتاب والي المدينة إليه، فلما قرأه، قال لي:

– يا فتى. إن مشيي من جوف المدينة، إلى جوف مكة حافياً، أهون عليّ من المشي إلى باب مالك بن أنس، فإني لا أرى الذل إلا حين أقف على بابه.

فقلت لوالي المدينة:

– أصلح الله الأمير. إن رأى الأمير يوجه إليه، ليحضر.

فقال لي:

– هيهات. ليت أني إذا ركبت أنا ومن معي، وأصابنا من تراب العقيق، نلنا بعض حاجتنا.

فواعدته العصر. وركبنا جميعاً. فتقدم الرجل، فقرع الباب، فخرجت لنا جارية سوداء، فقال لها الأمير:

– قولي لمولاك إن والي المدينة بالباب.

فدخلت، فأبطأت، ثم خرجت، فقالت:

– إن مولاي يقرئك السلام، ويقول: إن كانت لديك مسألة، فارفعها (إليه) في رقعة، يخرج إليك الجواب. وإن كان للحديث، فقد عرفت يوم المجلس، فانصرف (إلى يوم المجلس).

فقال لها والي المدينة:

– قولي له: إن معي كتاباً من والي مكة إليه في حاجة مهمة.

فدخلت، وخرجت، وفي يدها كرسي، فوضعته، ثم إذا بمالك قد خرج، وعليه المهابة والوقار، وهو شيخ طويل، وهو متطلّس (يلبس عمامة

على رأسه)، فرفع إليه الوالي الكتاب (المرسل إليه من والي مكة) فبلغ مالك في قراءته إلى قول الوالي: «إن هذا الرجل «الشافعي» من أمره وحاله كذا وكذا، فتحدثه، وتفعل معه (كذا) وتصنع معه (كذا)»، فرمى مالك الكتاب من يده، ثم قال:

– سبحان **الله**، أو صار علم رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم يؤخذ بالرسائل؟!

فرأيت والي المدينة قد تهيب أن يكلمه، فتقدمت إليه، وقلت له:

أصلحك **الله**، إني رجل مُطّلبي (نسبة إلى المطّلب بن عبد مناف)، ومن حالي (كذا)، وقصتي (كذا). فلما سمع كلامي نظر إليّ ساعة، وكان لمالك فراسة، ثم قال لي:

– ما اسمك؟

قلت:

– محمد.

فقال لي:

– يا محمد. اتق **الله**. واجتنب المعاصي. فإنه سيكون لك شأن من الشأن.

هدايا الخلفاء

كان أنس والد مالك صانعاً للنبال، لكن مالكاً لم يأخذ عنه الصناعة، فقد اتجه إلى طلب العلم وهو حدث صغير، وشارك أخاه النضر بأربعمائة دينار في تجارة البَزّ (الحرير)، وكان مالك يبيع معه ويتجر، ومن هذه الدنانير الأربعمائة كان يعيش هو وأسرته، ويعاني شظف العيش، إلى أن أقبلت عليه الدنيا، بهدايا فقيه مصر: الليث بن سعد، وهدايا الخلفاء من بني العباس.

ففي كل عام، كان الليث بن سعد، وكان من أغنياء مصر، يرسل إلى صديقه الفقيه مالك بن أنس بحمل مائة بعير من خيرات مصر. وبين

الحين والحين كان الخلفاء العباسيون يرسلون إليه بالهدايا، والعطاء، فقبلها من المنصور، ومن المهدي، ومن الهادي، ومن الرشيد. ولم يكن مالك من المتزهدين في أموال الخلفاء، ولم يكن يعتريه شك في أخذها، كما كان يشك أبو حنيفة، لكن مالك كان يتعفف أن يأخذ ممن دونهم إلا من صديق زاده الله من نعمته. ولقد سئل مالك عن حل الأخذ من السلاطين، فقال:

– أما الخلفاء فلا شك (لا بأس به)، وأما من دونهم فإن فيه شيئاً.

ولقد كان بعض الناس يستكثر من مالك قبوله لهدايا الخلفاء، أو يستكثر بعض هداياهم إليه، فقد قال له أحدهم، وكان الرشيد قد أجازه بثلاثة آلاف دينار:

– يا أبا عبد الله. ثلاثة آلاف دينار، تأخذها من أمير المؤمنين؟

فقال له مالك:

– إمام، وأنصف أهل المروءة. فلم أر به بأساً.

ويبدو أن مالكاً كان يقبل هدايا الخلفاء وعطاياهم على مضض، فهو يعرف أنها وسيلة اختبار من الخلفاء للعلماء، ويعرف أن أموالهم فيها شيء يريب، ولذلك كان مالك ينهي غيره عن قبول هذه الهدايا، خشية ألا تكون له مثل نيته، في دفع حاجته وسد حاجة المحتاجين، وإيواء الطلاب الفقراء، ولذلك كان يقول لسائله عن هدايا الخلفاء:

– لا تأخذها.

فيقول له:

– أنت تقبلها.

فيقول له مالك:

– أتريد أن تبوء بإثمي وإثمك؟

وأحياناً يقول لسواه:

– أحببت أن تبكتني بذنوبي.

وإلى عهد أبي جعفر المنصور، كان ابن مالك في عُسْرَة شديدة، حتى أن ابنته كانت تبكي من الجوع أحياناً، فيدعو بحجر الرحى ويديره، لئلا يسمع الجيران صوت بكائها وشكواها من الجوع. ولقد حدث أن مالكاً وعظ أبا جعفر المنصور في ضرورة تفقده لأحوال الرعية، وكان أبو جعفر قد مر بالمدينة في طريقه إلى مكة، أو في طريق عودته منها، فقال له المنصور مؤكداً أنه تفقد أحوال رعيته:

– ألا تأمر إذا بكت ابنتك من الجوع بتحريك حجر الرحى، لئلا يسمع الجيران؟

فدهش مالك، وقال له:

– **والله** ما علم بهذا أحد إلا **الله**.

فقال له المنصور:

– فقد علمت حالك وأنت في بيتك، فكيف لا أعلم أحوال رعيتي.

وهكذا انتقل من نقض سقف بيته يوماً ليعيش، ومن تحريك الرحى لئلا يسمع الجيران صوت بكاء ابنته الجائعة، ومن ضيق الرزق وتقتيره، إلى بسطة العيش وتيسيره، فانقطع عن الاتجار في القليل، والعمل في المتجر لكسب القوت. وبدت عليه آثار الراحة في مأكله، وملبسه ومسكنه، وكان يقول:

– ما أحب لامرئ أنعم **الله** عليه إلا أن يُرِي الناس أثر نعمة **الله** عليه، وخاصة أهل العلم.

وكان يقول لطلابه:

– أحب للقارئ أن يكون أبيض الثياب.

ومع يسار العيش صار مسكن مالك يسر العين بأثاثه ومنظره، وما فيه من أسباب الراحة في المجلس والمضجع، ففيه نمارق مصفوفة، ومطروحة في نواحي البيت يمنة ويسرة، يجلس عليه مَن يأتيه من قريش والأنصار، ووجوه الناس وطلاب العلم.

ومن يسار العيش، كانت ثياب مالك بيضاء، جديدة. يظهر ما فيها من صفاء، صفاء نفسه وصحو ذهنه، وكانت ثيابه المدنية والخراسانية والمصرية غالية الثمن. وكان مالك يُعنى بنظافتها عنايته باختيار أجودها وأحسنها وأليقها، مهما يكن ثمنها، ويضمخها بأطيب العطر. ولقد حكى ابن أخي مالك، أنه لم ير في ثياب مالك حبراً قط.

ومن يسار العيش أن مالكاً كان شديد العناية بمأكله، لا يأكل جاف العيش، ولا يكتفي بأدنى معيشة منه، يطلب جيده من غير مجاوزة للحد، وينال من اللحم قدراً كبيراً كل يوم بدرهمين. ولقد روى أحد تلاميذ مالك، أن مالكاً لو لم يجد في كل يوم درهمين يأتدم بهما لحماً إلا أن يبيع في ذلك بعض متاعه لفعل. وكان لمالك في طعامه ذوق رفيع، يحسن تخير أنواعه، ويعجبه من الفاكهة الموز، ويقول فيه:

«لا شيء أشبه بثمر الجنة منه. ولا تطلبه في شتاء ولا صيف إلا وجدته. قال الله تعالى: «أكلها دائم، وظلها.. »».

ويروي تاريخ مالك، أن مالكاً كان إذا أصبح لبس ثيابه وتعمم، فلا يراه أحد من أهله ولا أصدقائه إلا متعمماً، لابساً ثيابه، وما رآه أحد قط أكل وشرب حيث يراه الناس.

آداب العالم

في المسجد النبوي وفي بيته. كان درس مالك في أول أمره، ثم صار درسه في بيته وحده. وفي الحالتين كان مالك يلتزم في درسه الوقار والسكينة، والبعد عن لغو القول، ضارباً بذلك المثل لطلاب العلم الجالسين من حوله، وكان يقول لطلابه:

– من آداب العالم ألا يضحك إلا مبتسماً.

وكان يقول لهم:

– حق على من طلب العلم ان يكون فيه وقار وسكينة وخشية، وأن يكون متبعاً لآثار من مضى، وينبغي لأهل العلم أن يخلوا أنفسهم من المزاح، وبخاصة إذا ذكروا العلم.

ولقد أخذ أبو حنيفة نفسه بهذا النهج أكثر من خمسين سنة، فما عُدت له في درسه إلا ضحكة أو ضحكتان، ولم يأخذ أحد عليه لغواً في قول، أو مزحة، أو تندراً بنادرة، ودون أن يكون جافياً، أو خشن الطبع. فمالك كان يعرف التبسط مع طلاب العلم وأصدقائه، حين لا يكون في حال درس. روى أحد تلاميذه، قال:

«كان مالك إذا جلس معنا، كأنه واحد منا، يتبسط معنا في الحديث، وهو أشد تواضعاً لنا، منا له، فإذا أخذ في حديث رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم تهيبنا كلامه، كأنه ما عرفنا ولا عرفناه». وروى أحد معاصري مالك، قال:

«دخلت المدينة سنة أربع وأربعين ومائة، ومالك أسود الرأس واللحية، والناس حوله سكوت، لا يتكلم أحد هيبة له».

وحين يكون الدرس درس حديث، فإن مالكاً لم يكن يحدث، إلا إذا توضأ، وتهيأ ولبس أحسن ثيابه، ولم يكن يحدث إلا إذا جلس إلى منصة، فإذا كان الدرس لغير الحديث، لم يكن يلزم نفسه بشيء من هذا كله، ولم يجلس إلى منصة يحدث من ورائها.

وحين آل درس مالك إلى بيته وحده، بسبب مرضه كان يأتيه الناس، فيما يرويه تلميذه مطرف، فتخرج إليهم جارية، فتقول لهم:

– يقول لكم الشيخ: أتريدون الحديث أم المسائل؟

فإن قالوا المسائل خرج إليهم، فأفتاهم، وإن قالوا الحديث، قالت لهم:

– اجلسوا.

ويدخل مالك مغتسله، فيغتسل ويتطيب، ويلبس ثياباً جديدة، ويضع

على رأسه ساجة (لباس رأس كلباس الملوك) ويتعمم. وجاءت الجارية فوضعت المنصة، ويخرج مالك إلى القائمين، وقد اغتسل ولبس، وتطيب، وعليه الخشوع، ويوضع عود، فلا يزال يبخر، حتى يفرغ مالك من تحديثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، كان العلماء وطلاب العلم يفدون إلى مالك، لسماع الحديث، فيسمعهم إياه، والاستفتاء في المسائل التي تقع، فيعرفهم حكمها مبيناً أصلها من الشرع الإسلامي، في الكتاب والسنة وفتاوى الصحابة.

ولقد ازدحمت على بابه الوفود خاصة في مواسم الحج. وبسبب هذا الازدحام، صار له في تلك المواسم حاجب كالملوك، وحراس من تلاميذه ومريديه (يشبهون الشرطة الخاصة اليوم).

وحين كان درس مالك بالمسجد، كان بوسع كل من شاء أن يجلس ويستمع إليه، وليس لأحد أن يبعده عن المجلس أو المسجد، إلا إذا خالف أدب الاستماع. ولكن حين صار درس مالك في بيته، صار مالك يختص بدرسه أولا أصحابه، ثم يأذن بعدهم لعامة الناس، كي يحدث كل طائفة بما تطيق من العلم.

وفي موسم الحج كان مالك يأذن للعامة من أهل المدينة، ثم لأهل الحجاز، ثم لأهل الشام، ثم لأهل العراق، ثم لمن سواهم من عامة الناس.

وفي مسائل الفقه لم يكن مالك يجيب إلا عما يقع، ولا يفرض مسائل لما لا يقع، ولا يجيب سائلا عن سؤال في مسألة لم تقع، رافضاً الفرض والتقدير، متوقفاً عند حد الواقع الذي يجب على المفتي أن يتوقف عنده، وهو أمر لم يكن يلتزم به الإمام أبو حنيفة النعمان، لكي يدرب طلابه على تطبيق الشريعة التي تعلموها.

وكانت وجهة نظر مالك أن الإفتاء دين من الدين. ومسايرة شهوة

العقل في الفرض والتقدير قد تدفع المساير لها إلى مخالفة الآثار من غير بينة، والإفتاء بغير علم ولا سلطان من كتاب أو سنة.

ولقد كان مالك لا يبتدئ إجابته إلا بقوله: «ما شاء **الله** ولا قوة إلا **بالله**». وكان يكثر من قوله: «لا أدري» حين لا يدري وجهاً للفتوى. وكان يتبع كثيراً من فتاواه حين يفتي بقوله: «إن نظن إلا ظنًّا وما نحن بمستيقنين».

ولقد وفد رجل من المغرب على مسيرة ستة أشهر، ليسأل مالكاً سؤالا، فقال له مالك:

– أخبر الذي أرسلك أن لا علم لي بها.

فقال له الرجل المغربي:

– ومن يعلمها؟

فقال له مالك:

– الذي علّمه **الله**. ما ابتلينا بهذه المسألة في بلدنا، وما سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها.. ولكن.. تعود إلينا غداً.

وفي الغد جاء الرجل المغربي إلى مالك، وقد حمل متاعه على بغلة يقودها، فقال له مالك:

– سألتني. وما أدري ما هي.

فقال له الرجل المغربي:

– يا أبا عبد **الله**. تركت خلفي من يقول: ليس على وجه الأرض أعلم منك.

فقال له مالك، غير مستوحش:

– إني لا أحسن. لا أدري.

وفي الحديث كان مالك يحث أصحابه على أن يحفظوا ويكتبوا ما حفظوه، فقد ينسى العقل، وتضعف الذاكرة، لكنه في الفتاوى لم يكن يحرض أصحابه على كتابة فتاواه، ولم يكن يمنعهم منها، بل قد

يستنكر أحياناً أن يكتبوا عنه كل شيء، قائلا لمن يكتب:

– لا تكتبها. فإني لا أدري أأثبت عليها غداً، أم لا.

وهو نفسه ما كان يقوله أبو حنيفة لتلاميذه، حين تكون الفتوى ظنًّا، أو استحساناً لرأي، ولم تكن قاطعة بنص من كتاب أو سنة أو إجماع للصحابة.

الغاية لا تبرر الوسيلة

في طفولته، أو بين الطفولة والصبا، سمع مالك أخبار الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، وكان عمره نحواً من ثماني سنين. ولقد ظل مالك طول حياته يرى في عمر بن عبد العزيز صورة عظيمة من التقوى والزهادة والحزم والقوة، أشبه بحكم عمر بن الخطاب، وكان حكمه وميضاً كالشهاب فلم تزد خلافته عن ثلاث سنوات وسبعة أشهر. ولقد روى عبد **الله** بن الحكم في تاريخه، الكثير في كتابه عن عمر بن عبد العزيز، نقلا عن الإمام مالك بن أنس.

ولقد عاش مالك ليرى من بعد عمر خلفاء قهر، وأهواء، وشهوات، لم تأتِ الشورى بهم إلى الحكم من الأمويين والعباسيين، ورأى بمقابلهم خروج الخوارج عليهم، وانتقاض العلويين ضدهم، وبين طرفي الصراع تنزل المضار بالأمة، من غير حق يقام، ولا باطل يدفع.

ولا شك أن مالكاً قد رويت له كيف استبيحت المدينة حرم رسول **الله**، وهتكت حرمات المحارم، وأسر الأنصار، في موقعة الحرة، في عهد يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وكيف رميت الكعبة آنذاك بالمنجنيق. ولذلك لم يكن مالك يرى في الخروج على الحكام، وإن كانوا ظالمين، إلا ما يؤدي إلى مزيد من الفتن، وإباحة الدماء، فيكون القاعد خيراً من القائم، والقائم خيراً من السائر، كما روى عن أبي موسى الأشعري.

وفي سنة 130 هجرية، وقد بلغ مالك من العمر ثماني وثلاثين سنة اقتحم رجال أبو حمزة الخارجي المدينة، وقتلوا المدافعين عنها،

وكانت المقتلة في قريش، وكثرت النائحات على رجالهن آباء وأبناء وإخوة. وجاء جند مروان فأخرجوا الخوارج من المدينة. والمدينة في هذا كله مكان لعبث الخوارج، ثم لعبث الجند الأمويين. ورأى مالك، أن غايات الخوارج لإقامة العدل لا تبرر ذرائعهم ووسائلهم وإرهابهم للناس. فطرائقهم إثم، ونتائجهم لا خير فيها للأمة. ولذلك لم يكن مالك راضياً عن حكم الخلافة، ولا راضياً عن المتمردين عليها، من الخوارج والعلويين، فلم يدع إلى الخلفاء، ولم يؤيد ولاتهم، ولم ير، مع ذلك، الخروج على طاعتهم، لأنه بلا ثمرة. ولذلك أجاب عندما سئل عن قتال الخارجين على خليفة عباسي:

– أيجوز قتالهم؟

فقال مالك:

– إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز.

قال السائل:

– فإن لم يكن مثله.

فقال مالك:

– دعهم. ينتقم **الله** من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما.

ولقد سئل حسن البصري من قبل، من رجل من أهل الشام، عن الخارجين على الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، فقال له الحسن البصري:

– لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء.

فقال له الرجل:

– ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد.

فغضب الحسن البصري، ثم قال:

– نعم. ولا مع أمير المؤمنين.

ولم يكن مالك ميالاً بالقلب ولا بالقول مع العلويين، بل إنه كان لا

يعد من الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى أبي بكر وعمر وعثمان، ثم يتوقف دون أن يذكر عليًّا، فعليّ عنده مثل سائر الصحابة لا يمتاز عنهم بشيء، مخالفاً بذلك اثنين من الأئمة، هما: أبو حنيفة، والشافعي. كان يتوقف بعد عثمان قائلا:

«هنا يستوى الناس. فعليّ كان يطلب الخلافة ويسعى إليها، وأبو بكر وعمر وعثمان لم يطلبها أحد منهم، ولم يسع إليها. وليس من طلب الأمر عندي كمن لم يطلبه. والطلب يدل على الرغبة، والرغبة تثير الاتهام».

وحدث أن الخليفة هارون الرشيد وجه لوماً إلى الإمام مالك، لأنه يذكر عليًّا وابن عباس في كتابه «الموطأ» كراويين من رواة الحديث، فقال له مالك:

– لم يكونا ببلدي (أي المدينة) ولم ألق رجالهما (أي الرواة عنهما).

والحقيقة أن مالكاً ذكر، في كتابه «الموطأ» عليًّا، وابن عباس، لكنه لم يذكرهما كثيراً، فالرواة عن عليّ كانوا بالعراق، والرواة عن ابن عباس كانوا بمكة، ولذلك لم يلق مالك الرواة عنهما.

محنة إمام

في العصر العباسي، وفي عهد أبي جعفر المنصور، نزلت بمالك محنة. عام 146 هجرية، ضرب فيها بالسياط، ومدت يداه حتى انخلعت كتفاه، ففي هذه السنة حدث خروج محمد بن عبد الله (النفس الزكية)، على الخلافة العباسية، وتصادف أن مالكاً كان يحدث الناس آنذاك بحديث «ليس لمستكره طلاق». ووجد الناس بالمدينة في هذا الحديث، وكانوا أنصاراً للنفس الزكية، ما يدل على أنه، بالمثل، ليس لمستكره بيعة، ولذلك فلا بيعة للمنصور في أعناقهم. ووجد الكائدون لمالك، والحاسدون له، والغيارى منه، فرصة للكيد له عند والي المدينة من قبل

المنصور: «جعفر بن سليمان»، قائلين له:

«إن مالكاً لا يرى أيْمان بيعتكم هذه بشيء، فهو يأخذ في البيعة بحديث روي عن «ثابت بن الأحنف» في طلاق المكره، أنه لا يجوز».

ولم يكن الحديث هو السبب في محنة مالك، وإنما التحديث به في وقت الفتن، واستخدام الثائرين لذلك الحديث. ولم يكف مالكًا للدفاع عن نفسه أنه كان يلزم بيته في وقت الفتنة، خاصة وأن مقتل النفس الزكية حدث عام 145 هجرية، ومحنة مالك وقعت عام 146 هجرية.

وإثر المحنة التي نزلت بمالك، سخط أهل المدينة على بني العباس وولاتهم، فمالك كان مظلوماً، ومالك لم يتجاوز حد الإفتاء، في موضوع طلاق المكره.

ولزم مالك بيته إلى أن شفي من جراحه، واستمر في درسه لا يحرض على أحد، ولا يشكو لأحد ما نزل به، فزاد موقفه من نقمة أهل المدينة على الحاكمين.

وأدرك أبو جعفر من عيونه موقف الناس، فانتظر الفرصة حين خرج حاجًّا إلى مكة، ونزل في بيت الإمارة بالمدينة، وأرسل إلى مالك يدعوه إليه، ليعتذر له. ويروى مالك قصة هذا اللقاء. يقول:

«لما دخلت على أبي جعفر.. قال لي:

– والله الذي لا إله إلا هو، ما أمرت بالذي كان، ولا علمته. إنه لا يزال أهل الحرمين بخير، ما كنتَ بين أظهرهم. وإني إخالك أماناً لهم من عذاب. ولقد رفع الله بك عنهم سطوة عظيمة، فإنهم أسرع الناس إلى الفتن، وقد أمرت بعدو الله أن يؤتى به (الوالي) من المدينة إلى العراق على قتب (محمل صغير) فوق سنام البعير. وأمرت بضيق محبسه، والاستبلاغ في امتهانه. ولا بد أن أنزل به من العقوبة أضعاف ما نالك منه.

فقلت لأبي جعفر:

– عافى الله أمير المؤمنين، وأكرم مثواه. قد عفوت عنه لقرابته

لرسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وقرابته منك.

فقال لي أبو جعفر:

– فعفا **الله** عنك ووصلك.

ثم قال أبو جعفر لي:

– إن رابك ريب من عامل المدينة، أو عامل مكة، أو أحد من عمال الحجاز، في ذاتك، أو ذات غيرك، أو سوء أو شر بالرعية، فاكتب إليّ بذلك، أنزل بهم ما يستحقون.

العالم والحكام

مع أن مالكاً لم يكن يرى أن حكم الخلفاء الأمويين والعباسيين، الذين عاصرهم وعاصروه، لم يكن هو حكم الإسلام، فإنه لم يرَ قَطّ جواز الانتقاض عليهم، ليأسه من الإصلاح عن طريق التمرد عليهم، ولقد سمع بنهايات هذا التمرد في زمانه، ولذلك لم يقطع مالك صلته بالخلفاء والأمراء، فمن الواجب عليه أن يرشدهم بالرأي، ويصلحهم بالموعظة والوصايا، بغية التقليل من شرهم، وإغرائهم بالخير ليكونوا مثل السلف الصالح. ولذلك كان يدخل على الأمراء والخلفاء لهذه الغاية. وكلما كبر في السن، وكبر في المكانة بين الناس، زادت رغبته في الموعظة لأولي الأمر، بل إنه كان يحث العلماء على أن يصنعوا معهم مثل صنيعه، بقول الحق ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا. فكان يقول للعلماء:

«حق على كل مسلم، أو رجل جعل **الله** في صدره شيئاً من العلم والفقه، أن يدخل إلى ذي سلطان، يأمره بالخير، وينهاه عن الشر، حتى يتبين دخول العالم من غيره. فإذا كان، فهو الفضل الذي لا بعده فضل».

وبعض تلاميذ مالك، كانوا يقولون له عاتبين:

– الناس يستكثرون أنك تأتي الأمراء.

فكان مالك يقول لهم:

– إن ذلك العناء أحمله على نفسي، فربما استشاروا من لا ينبغي أن يستشيروه. ولولا أني آتيهم، ما رأينا للنبي صلى الله عليه وسلم في هذه المدينة سنة معمولاً بها.

ونصائح مالك ووصاياه، تؤيد ما كان يقوله، وما يسعى إليه.

قال مالك لوالٍ على المدينة:

– افتقد أمور الرعية، فإنك مسؤول عنهم، فإن عمر بن الخطاب قال: والذي نفسي بيده لو عثرت دابة بأرض العراق، لظننت أن الله يسألني عنها يوم القيامة».

ودخل مالك مرة على الخليفة المهدي، وهو بالمدينة، فقال له المهدي:

– أوصني.

فقال له مالك:

– أوصيك بتقوى الله وحده، والعطف على أهل بلد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجيرانه، فإنه بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «المدينة مهاجري، وبها قبري، وبها مبعثي، وأهلها جيراني، وحقيق على أمتي حفظي في جيراني، فمن حفظهم كنت له شهيداً وشفيعاً يوم القيامة».

وعلى إثر هذه الوصية أخرج المهدي عطاء كثيراً، وطاف بنفسه على دور المدينة داراً داراً. وحين أراد الرحيل، دخل عليه مالك، فقال له المهدي:

– إني محتفظ بوصيتك التي حدثتنى بها، ولئن سلمتُ ما غبت عنهم.

وكانت لهذا اللقاء بداية، فحين قدم المهدي المدينة، دخل الناس ليسلموا عليه، وأخذوا مجالسهم، وتهامس الناس بأن مالكاً حين

يقبل سيجلس آخر الناس، وحين اقترب مالك ونظر زحام الناس، قيل للمهدي:

– يا أمير المؤمنين. هذا شيخك مالك، فأين يجلس؟

فصاح المهدي بمالك، من فوق رؤوس الناس:

– عندي يا أبا عبد الله.

فتخطى مالك الناس حتى وصل إلى المهدي، فرفع المهدي ركبته اليمنى، وكان متربعاً في جلسته، وأجلسه بجواره.

وأوصى مالك مرة هارون الرشيد في لقاء معه بالمدينة، قال فيما قال له:

«لقد بلغني أن عمر بن الخطاب كان في فضله، وتقدمه، ينفخ للناس النار تحت القدر في عام الرمادة (عام الجوع)، حتى يخرج الدخان من لحيته. وقد رضي الناس منكم بدون هذا».

وحين يلتقي مالك بالخلفاء بالمدينة، أو بمكة، لم يكن جلوسه إلا بجوارهم، كشيخ إمام لأهل الحجاز، ولكنه في المسجد،عند الصلاة، كان يجلس حيث ينتهي به المجلس.

ولم يقتصر مالك في نصائحه للخلفاء على هذه اللقاءات، فقد كان يكتب إليهم يذكرهم بواجبات الحكام في الإسلام للمحكومين، وبحقوق المحكومين على الحاكمين، ضارباً الأمثال ومقيماً البراهين، من سنة الرسول، وحديث الرسول، وسلوك الخلفاء الراشدين كحاكمين مع المحكومين، بالرفق بالرعية.

ولم يبغض مالك شيئاً بغضه للمدح الكاذب للخلفاء والولاة، فالمدح الكاذب يزين لهم أعمالهم، فيصير الشر خيراً، والقبيح جميلا، وينخدعون عن أنفسهم غروراً وكبراً، ووقوعاً في السيئات، فحولهم بطانة من المداحين الكاذبين، والمبررين الخادعين.

روي أن والياً للمدينة كان مرة عند الإمام مالك في مجلسه، فراح

بعض الحاضرين يثنون على هذا الوالي، فغضب مالك، وقال للوالي محذراً:

– إياك أن يغرك هؤلاء بثنائهم عليك، فإن من أثنى عليك، وقال فيك من الخير ما ليس فيك، أوشك أن يقول فيك من الشر ما ليس فيك. فاتق **الله** في التزكية منك لنفسك. وقد بلغني أن رجلاً مُدِح عند رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. فقال:

«قطعتم ظهره، (أو عنقه)، لو سمعها ما أفلح». وقال صلى **الله** عليه وسلم: «احثوا التراب في وجوه المداحين».

بين الواقع والمثال

وكان مالك يستنكر سب الصحابة، ويعتبر ذلك جرماً كبيراً. ويرى أنه إن ساد في بلدة سب أصحاب من أصحاب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم وجب الخروج منها. ويقول:

«لا ينبغي الإقامة في أرض يكون العمل فيها بغير الحق، والسب للسلف».

ومع نهي مالك عن سب الصحابة، كان يمتنع عن المفاضلة بينهم خشية أن تؤدي المفاضلة إلى المنازعة، وانتقاص أقدار بعضهم، ولم يقل بفضل أحد من الصحابة سوى ثلاثة هم: أبو بكر وعمر وعثمان، لأنهم اختيروا للخلافة بإجماع الصحابة، فتفضيلهم عليهم بسبب هذا الإجماع.

ومن المؤكد أن مالكاً لم يكن يرى أن تقتصر الخلافة على البيت الهاشمي، أو البيت العلوي، ويراها للعدل القادر الذي تختاره جماعة المسلمين، وليس هناك دليل يدل على أن مالكاً كان يرى الخلافة في قريش وحدها.

ومالك كان يقر نظام الاستخلاف، إذا لم يكن الباعث عليه هو الهوى، ويرى أن الخلافة لا تنعقد لأحد إلا بمبايعة حرة من المسلمين، وأن مبايعة أهل الحرمين مكة والمدينة كافية لانعقاد البيعة الكاملة، التي يصبح بها الخليفة إماماً للمسلمين. ولا يرى أن بيعة من سواهم تلزم المسلمين، إذا لم يدخل فيها بيعة أهل مكة والمدينة، وهو رأي أصبح محل نظر الآن.

وكان مالك يرى أنه إذا تغلب متغلب على المسلمين، ولم يكن قد تولى برضا، ولكنه عدل، وسكن الناس إلى حكمه، تجب طاعته، لأنه لا مطلب منه سوى العدل، ولا مطلب له سوى رضا الناس. وفي الخروج عليه لا يكون ثمة عدل، ولا دفع لظلم. ويرى أيضاً أنه إذا كان غير عادل فلا يجوز الخروج عليه، ومن يخرج عليه فهو ظالم مثله، وينتقم **الله** من ظالم بظالم. ولا يجوز نصرة أحدهما.

فنظرة مالك السياسية إذن، كانت، كما يقول الشيخ أبو زهرة، نظرة تجمع بين المثل الأعلى للحكم، واعتبار الواقع الذي تستقيم به أمور الناس.

هنا تضّل العقول

ولأن مالكاً كان إمام أهل السنة، كان يبغض أقوال الفرق الإسلامية في العقائد. فقد أثارت أموراً لم يثرها السلف الصالح، وليس من مصلحة المسلمين إثارتها، ولأن هذه الأقوال تقوم على النظر العقلي المجرد، في أمور هي من أمور الغيب، والطريق إليها هو طريق الجدل والمراء. ومعها وبها يسير العقل في متاهة.

وزمن مالك جرى فيه كلام: عن أن الإيمان يزيد وينقص، وعن أفعال الإنسان هل هي اختيارية أم إجبارية، وعن مرتكب الكبيرة، وعن رؤية

الله تعالى يوم القيامة، وعن خلق القرآن. وكان رأي مالك في كل هذه القضايا العقلية المثارة، هي أنه ينبغي الوقوف فيها عند ما وقف عنده السلف، بفهم النص وعدم تجاوزه، أو إثارة المنازعات العقلية حوله، فلا جدوى من مثل هذا الجدل، ولا ثمرة، ولا وصول إلى شاطئ حقيقة.

أول وأقدم كتاب

وفي زمن مالك لم يكن علم الحديث قد تميز تميزاً كاملا عن الفقه، فقد كانا مختلطين، فالفقيه يروي الأحاديث، فيكون بها محدثاً وفقيهاً في آن واحد، لكن بعض الفقهاء كان يغلب عليه الإفتاء، باستنباط الأحكام من القرآن والسنة، وبعضهم كانت تغلب عليه الرواية ليعرف صحيحها من ضعيفها، وسندها من الرجال. ومالك قد جمع بين الاثنين في كتابه «الموطأ» فهو كتاب حديث، وكتاب فقه، يشتمل على رأيه في المسائل الفقهية، ومرتب ترتيباً فقهيًّا، جرى على مثله، من بعده، جامعو الأحاديث والسنن، ولقد نقل أصحابه آراءه الفقهية في المسائل المختلفة، وكانوا من بلاد الحجاز، ومصر، والأندلس، وشمال أفريقية.

وفي عصر الصحابة، كان المجتهدون يمتنعون عن تدوين فتاواهم أو اجتهادهم، بل يمتنعون عن تدوين السنة نفسها ليبقى المدون من أصول الدين هو القرآن وحده، ثم اضطر العلماء في عصر التابعين للصحابة لتدوين السنة، والفتاوى الفقهية. فجمع فقهاء الحجاز فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة، وابن عباس، وبنوا عليها. وجمع فقهاء العراق فتاوى عبد الله بن مسعود، وعليّ، وشُريح، وبنوا عليها. وكان ما جمعوه شبيهاً بالمذكرات يرجع إليها المتفقه المجتهد، ولا يعلنها كتاباً. يكتبها فقط خشية النسيان لها.

وأول مؤلف معروف وأقدمه جُمع ككتاب، هو «موطأ» مالك، في الحديث والفقه، وتنسب إليه كتب أخرى، من تدوين أصحابه عنه، منها تفسير مسند للقرآن الكريم، ومنها «مجالسات مع مالك»، ومنها رسالة

في القدر والرد على القدرية، ومنها كتاب في النجوم وحساب دوران الزمان ومنازل القمر، ومنها رسالة في الأقضية في عشرة أجزاء، ومنها رسالة في الفتوى، ومنها كتاب السرور، ومنها تفسير لغريب القرآن. وكلها كتب رواها واحد عن مالك، أو اشترك في كتابتها اثنان منهم. ولم تنتشر هذه الكتب المنسوبة إليه بين الناس، ولذلك فنسبتها إليه غير راجحة.

لكن لمالك رسالة مشهورة ومطبوعة كتبها إلى الرشيد، ولها أكثر من سند يرجح نسبتها إليه، ويقربها من مستوى اليقين، من حيث السند، لكن قراءتها، كما يرى الشيخ أبو زهرة، تضعف من هذا الترجيح وذلك اليقين، فلا كياسة فيها من إمام يخاطب بها أمير المؤمنين، وفيها إرشاد لخليفة، لا يليق توجيهه إلى أحد من السوقة، مثل: «إذا أكلت طعاماً، فعلق بين أصابعك، فالعقها، وأسنانك فتخلل»!!

وكتاب «الموطأ» ثابتة نسبته إلى مالك من غير شك. وقد تناقلته الأجيال جيلاً بعد جيل، بالنسخ وبالطباعة، وبالشرح والتعليق. وجاء تتويجاً وبداية لجمع التابعين لأقوال الصحابة والتابعين. وتلبية لمقتضيات الزمن في جمع علم أهل المدينة خاصة، وللطلب الملح من الخليفة أبي جعفر المنصور على الإمام مالك.

يروون أن المنصور قال لمالك:

– ضع للناس كتاباً أحملهم عليه.

ويروون أن المنصور قال أيضاً لمالك:

– يا أبا عبد **الله**. ضم هذا العمل، ودونه كتباً، وتجنب شدائد عبد **الله** بن مسعود، ورُخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد أواسط الأمور، وما اجتمع عليه الصحابة.

ويروون أن المنصور قال أيضاً لمالك:

– اجعل العلم يا أبا عبد **الله** علماً واحداً.

فقال له مالك:

– إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقوا في البلاد، فأفتى كل في عصره بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (مكة) قولاً، ولأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً قد تعدوا فيه طورهم.

فقال له المنصور:

– أما أهل العراق فلست أقبل منهم صَرفاً ولا عدلاً. وإنما العلم علْم أهل المدينة. فضع للناس العلم.

فقال له مالك:

– إن أهل العراق لا يرضون علمنا.

فقال له أبو جعفر:

– يضرب عليه عامتهم بالسيف. وتقطع ظهورهم بالسياط.

وكان الحديث في الروايات كلها، يدور في مكة، في موسم حج، بين الخليفة والإمام.

ومن قبل أبي جعفر المنصور، كان عمر بن عبد العزيز قد فكر في الأمر نفسه، فقد أمر عمر أبا بكر الحَزمي للقيام بهذه المهمة، وطلب المنصور من مالك أن ينهض بهذه المهمة، والغاية واحدة، هي تدوين العلم المدني (نسبة إلى المدينة)، خشية الدُرُوس والضياع. وكان مقصد الخليفتين الأموي فالعباسي، هو توحيد الأقضية (القوانين)، في كل أمصار الإسلام، فالخلاف بين الفقهاء قد اتسعت آفاقه، ولم يعد رحمة كما يقال، ولا منجاة من تعدد الأقضية، بتعدد الأفهام والأقيسة والآراء، إلا بجمع السنة، واختيار سبيل وسط بين الفقهاء، يكون مذهباً للقضاة والقضاء.

وقبل هذا الطلب من المنصور كان الكاتب عبد الله بن المقفع، قد فجّر هذه المشكلة، وهو بالبصرة، في كتيبه الصغير الذي خطه، وجعل عنوانه: «رسالة الصحابة» حين قال مخاطباً أبا جعفر المنصور، وعلانية أمام

الناس، وفي أوراق ينسخها الوراقون ويبيعونها للناس:

«.. فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية، والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأفضى في كل قضية برأيه الذي يلهمه **الله**، ويعزم عليه، وينهي عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل **الله** هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، أو رجونا أن يكون اجتماع السير، قرباً لاجتماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام لآخر، إلى آخر الدهر إن شاء **الله**».

ووافق أبو جعفر على الفكرة والغاية. لكنه سار بها في اتجاه آخر، يعتمد فيه على علم أهل المدينة، لأنه أقرب إلى السنة في جملته، وحتى لا يتحمل، وهو الخليفة، التبعة وحده في كل الأقطار.

وشرع مالك في النهوض بهذه المهمة، لكن فراغه من التدوين والتمحيص والنشر، استغرق منه أحد عشر عاماً أو تزيد. بين عامي 148 و 159 هجرية، وكان أبو جعفر المنصور قد لقي وجه ربه، فلم ير هذا الكتاب، ولم يخرج هذا الكتاب إلى النور إلا في عهد هارون الرشيد.

وأثناء هذه الفترة بين الشروع في المشروع ونشره على الناس، ألح الخليفة المهدي بدوره بعد أبيه المنصور، على الإمام مالك، لينجز مهمته. ومع أنه كان ينجزها بالفعل، فقد قال للمهدي ما يفيد بأنه يرى عدم حمل الناس في كل الأمصار على عمل أهل المدينة، وفي زمانه، فالأزمنة تتغير، والأمكنة تتغير، والأقضية بما فيه مصالح الناس، بعد القرآن والسنة، تتغير، ومن الخير تعددها ودورانها.

ويؤكد ذلك قول مالك للرشيد حين راح يلح على مالك لنشر موطئه. قال:

– يا أمير المؤمنين. إن اختلاف العلماء رحمة على هذه الأمة. كل

يتبع ما صح عنده. وكل على هدى. وكل يريد **الله**.

ولقد روى مالك قصة حوار بينه وبين الرشيد، قال:

«شاورني هارون الرشيد في ثلاث: أن يعلق الموطأ في الكعبة، ويحمل الناس على ما فيه، وفي أن ينقض منبر رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ويجعله من جوهر وذهب وفضة، وفي أن يقدم نافع بن أبي نعيم يصلي بالناس في مسجد رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فقلت له:

– يا أمير المؤمنين. أما تعليق الموطأ في الكعبة، فإن أصحاب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، اختلفوا في الفروع، فافترقوا في البلدان، وكل عند نفسه مصيب. وأما نقض المنبر فلا أرى أن تحرم الناس أَثَر رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. وأما تقديمك نافع ليصلي بالناس، فإن نافعاً إمام في القراءة، لا يؤمن أن تبدر منه في المحراب بادرة، فتحفظ عنه.

فقال لي الرشيد:

– «وفقك **الله** يا أبا عبد **الله**».

وكتاب «الموطأ» جدير بأن يُقَيَّم ويبيّن دورَه ومنهجَه وأثره في كتاب.

شيوخ وتلاميذ

ولمالك كان شيوخ، وكان تلاميذ، وتلاميذ تلاميذ.

وتلاميذ مالك وتلاميذهم، كانوا نقلة فقهه، والواضعون لأصوله، فلم يضع مالك لفقهه أصولاً مثلما فعل الشافعي من بعده، ومن هؤلاء التلاميذ: ابن وهب، وعبد الرحمن بن القاسم، وأسد بن الفرات، وأشهب بن عبد العزيز القيسي العامري، وعبد الملك الماجشون، وسواهم.

ومن تلاميذ تلاميذ مالك: سحنون، وعبد الملك بن حبيب العتيبي.

ولهؤلاء التلاميذ كتب في الفقه المالكي أمهات، هي: المدونة،

والواضحة، والعتبية، والموازية، والمدونة دونها أسد، وشرحها سحنون، وراجعها ابن القاسم. وقد تلقاها العلماء المالكيون بالقبول.

وشيوخ مالك المباشرون كانوا سبعة، تلقوا علمهم عن ثمانية شيوخ، وهؤلاء تلقوا علمهم عن أعلام الصحابة في العلم.

وشيوخ مالك المباشرون، هم: ابن هرمز، وأبو الزناد، وربيعة الرأي، والأنصاري، ونافع، وبحر العلم بن شهاب، الذي تلقى علمه عن: سعيد بن المسيّب، وأبو سلمة، وعروة، والقاسم، وسالم، وخارجة، وسليمان، ونافع مولى ابن عمر.

وشيوخ مالك كانوا فريقين: فريق أخذ عنه الفقه والرأي، وفريق أخذ عنه الحديث. فريق الرأي تمثل في اثنين من شيوخ مالك هما: ربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد الأنصاري. وفريق الحديث تمثل في من عداهما.

وكانت المدينة في زمان مالك، لقرب عهدها بالرسول، وبالصحابة، تمتلئ بالعلماء، حتى لقد قال مالك إنه جلس بها إلى سبعين عالماً، وكلهم يحدثه بالحديث، ولم ينتق مالك منهم من يثق بحديثه إلا خمسة، على ثقته بأمانة الآخرين. ولم يكن بالمدينة من هو أعلى علماً من عالم المدينة في عصر الصحابة، ثم في عصر تابعي التابعين، ثم في عصر الاجتهاد من بعدهم. وفي تلك البيئة العلمية نشأ مالك نشأة تمكن بها أن يختار شيوخه من بين عشرات الشيوخ العلماء. وكلهم له كعب، في الحديث، والفقه، وفي الأثر وفي الرأي.

فقه إمام

على أصول بنى مالك فقهه، ولكنه لم يدَون أصول مذهبه، ودونها بعده، استقاء من موطئه، ومدونات تلاميذه، فقهاء المذهب المالكي. ويمكن حصر أصول مالك في: القرآن الكريم، والسنة الشريفة، والإجماع،

وفتوى الصحابي، وعمل أهل المدينة، ثم: القياس، والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، والذرائع، والعادات والعرف، أحد عشر أصلا، وصل بها بعض المالكية إلى ستة عشر أصلا، في المذهب المالكي. والأصول الأحد عشر مستقاة كلها من موطأ مالك، وما زاد عليها فمن مدونات تلاميذ مالك. فالمذاهب بعد أصحاب المذهب تنمو وتتفرع، أشجاراً وشجيرات، وأغصاناً وغصينات.

ولم ينظر مالك إلى القرآن الكريم نظرة الجدليين، في أنه لفظ ومعنى، أو لفظ فقط، أو معنى فقط، ولا في أنه مخلوق أو غير مخلوق. فالقرآن عنده يشتمل على الشريعة اشتمالاً كليًّا، والسنة بيانه كمصدر ثانٍ للتشريع، تفسره، وتفصل مجمله، وتقيد مطلقه. ومالك كان يأخذ بنصّ القرآن وظاهره، وبدليله بمفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، وبالعلة التي ينبه عليها.

والسنة عند مالك بيان للقرآن الكريم، بتقريرها لأحكام القرآن، وببيانها للمراد منه، تقييداً لمطلقه، وتفصيلا لمجمله، وبيانها لما سكت عنه القرآن كالحكم بالشاهد واليمين. والأحاديث النبوية الصحيحة في السنة تثبت بسند متصل بأحد طرق ثلاثة: بالتواتر، وبالاستفاضة والشهرة، وبخبر الآحاد. وسلسلة رواة الأحاديث التي ساقها مالك في موطئه، هي أقوى سلاسل الإسناد، ويسميها بعض المحدثين: السلسلة الذهبية. ولم يكن مالك في أخذه بالحديث مقلاً في الرأي، فهو فقيه رأي، مثلما هو فقيه حديث وسنة. والرأي عنده كان فيصلاً في قبوله بفتوى الصحابي الواحد، وخبر الآحاد، والقياس، والحديث المرسل.

وأخطر ما استند إليه مالك من أصول، بعد القرآن والسنة، هو في رأينا: المصالح المرسلة. فالفقه الإسلامي في جملته أساسه مصالح الأمة، فما هو مصلحة فيه مطلوب للناس جاءت الأدلة بطلبه، وما هو ضرر منهي عنه، تضافرت الأدلة على منعه.

لكن الخلاف بين الفقهاء في القول بالمصالح المرسلة يتناول التطبيق.

فالأحناف والشافعيون يرون أن المصلحة التي لا تؤخذ بالنص من القرآن والسنة، تؤخذ بالقياس حملا على النص، وإذا حدث خلاف في الأقيسة أخذ بالاستحسان، من بين ما اختلف فيه.

أما المالكية والحنابلة، فيعتبران أن المصلحة أصل قائم بذاته في الفقه الإسلامي، وما لم يعرف بالنص، يعرف بالنصوص العامة في الشريعة، مثل: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، ومثل حديث: «لا ضرر ولا ضرار». بل لقد زاد الحنابلة والمالكية أمراً، هو تخصيص النصوص القرآنية والنبوية بالمصالح، إذا كان موضوع هذه النصوص من المعاملات الإنسانية، لا من العبادات. بل لقد غالى الفقيه الحنبلي «الطّوفي» وتجاوز فقال في كتابه «الرسالة»: «إن رعاية المصلحة إذا أدت إلى مخالفة حكم مجمع عليه، أو نص من الكتاب أو السنة، وجب تقديم رعاية المصلحة بطريق التخصيص لهما، بطريق البيان».

ولا شك أن الأخذ بالمصالح المرسلة، يجعل الشريعة الإسلامية خصبة، تناسب الناس في كل عصر، وفي كل مكان.

والأخذ بالمصالح المرسلة كمصدر من مصادر التشريع، يجعل المنفعة أو المصلحة مقياساً ضابطاً لكل ما هو مأمور به في الدين، أو منهي عنه، في المعاملات خاصة، وفي الأخلاق وفي القانون، والآداب العامة. وتعني المصلحة المرسلة فيما تعنيه: تغليب المنفعة العامة على المنفعة الخاصة، وما ليس فيه ضرر على ما فيه ضرر، جلباً للمصلحة ودفعاً للمفسدة، في الكليات، وفي الجزئيات. وليس من المصلحة تغليب الأهواء والشهوات.

وأهم المصالح كمًّا وكيفاً، وزماناً ومكاناً، هو الذي يؤخذ به عند

تعدد المصالح بين الناس.

وكذلك فالمصالح المرسلة تعني سد الذرائع، فوسيلة المحرم محرمة، ووسيلة الواجب واجبة. ومآلات الأفعال إن اتجهت نحو المصالح مطلوبة، وإذا عارضتها محرمة. فالدنيا تقوم على مصالح العباد، وعلى القسطاس والعدل، والقصد الحسن، والوسيلة الحسنة، والغايات الحسنة. ومالك يرجع النظر إلى الواقع، لا إلى المقاصد، في الأخذ بالمصالح المرسلة، فغاية المصالح تكون في دورانها وجوداً وعدماً مع الواقع، وما يقتضيه.

وأصول مالك الفقهية كما ترى مرنة، تخضع عام النص للتخصيص، ومطلق النص للتقييد. وتحقق المصلحة من أقرب طريق، وتجعلها أساساً في الاستدلال مثل سد الذرائع، والأخذ بالعرف، رفعاً للحرج، ودفعاً للمشقة، وكلها أصول يكمل بعضها بعضاً من القرآن الكريم، إلى الأخذ بالعرف والعادات الحسنة.

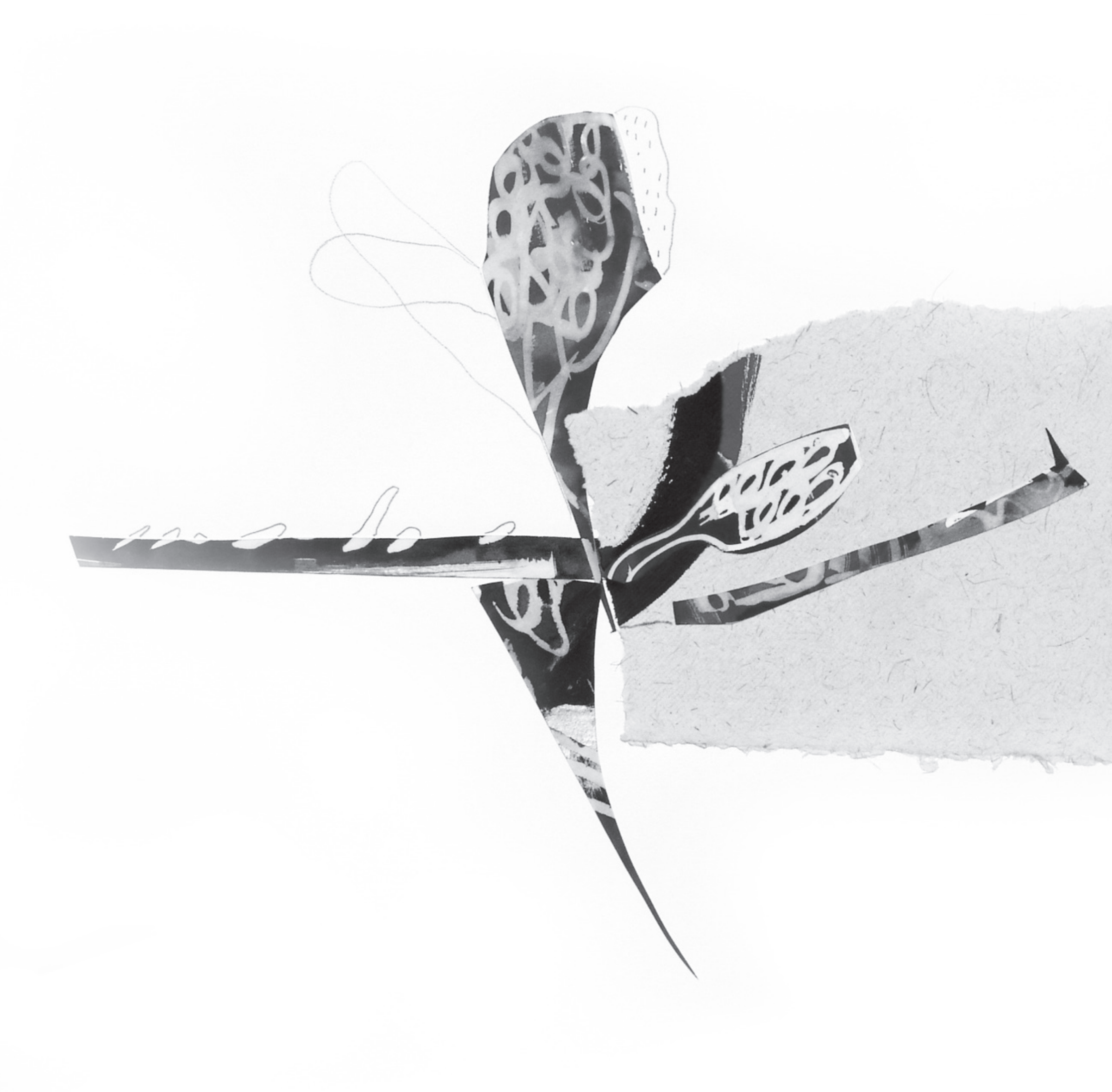
●●●

بمذهب مالك اختص أهل المغرب والأندلس، منذ أن كانوا يرحلون للحج، إلى مكة، وللزيارة للمدينة، وقد انتشر هذا المذهب بالبصرة، والحجاز، وتونس، وصقلية، والسودان. وساد فترة من الزمان في مصر، إلى أن غلب عليها المذهب الشافعي.

ولمرونة المذهب المالكي، وتعدد أصوله، وأخذه بالمصالح المرسلة، توفرت لهذا المذهب أسباب القوة، خاصة في أمور الحكم، والقضاء، فثمة مجالات تقنينية مفتوحة، للتفريع والتخريج، والاستنباط، ومراعاة مصالح العباد في المعاملات والأخلاق والآداب.

ولمرونة المذهب المالكي كثر الاجتهاد بين أصحاب مالك، فكانوا بين: مجتهدين منتسبين، هم أصحاب الوجوه الذين لهم حق مخالفة

مالك في الفتوى في الفروع، ومجتهدين مخرّجين وليس لهم حق مخالفة مالك في الفتوى في الفروع، ولهم حق الترجيح فقط، ومجتهدين نفسيين وليس لهم حق الفتوى عند البعض، ولهم حق الفتوى، عند البعض الآخر، عند الضرورة.



الشافعي

إمَام النقل والعقل

شهادات لإمام

قلائل هم الرجال الذين يشغلون الناس في حياتهم وبعد مماتهم، بعلمهم وعقلهم. ومن هؤلاء الرجال الإمام الشافعي. فقد شغل الناس بعقله وعلمه في مكة، ونجران، وبغداد، والقاهرة، في حياته، وشغل العالم الإسلامي كله، بعد موته. وشهد له شيوخه، ورفاقه، وتلاميذه شهادات لا تنسى.

قرأ الفقيه «عبد الرحمن بن مهدي» رسالة الشافعي في الأصول، وكان الشافعي قد أجاب طلبه بكتابتها له، فقال:

«هذا شاب مُفهم».

و«محمد بن عبد الحكم» كان أحد تلاميذ الشافعي، بمصر، ولقد اعترف في شهادته بجميل الشافعي عليه، فقال:

«لولا الشافعي ما عرفت كيف أرد على أحد. وبه عرفت ما عرفت. وهو الذي علمني القياس. رحمه الله فقد كان صاحب سنة، وأثر، وفضل، وخير، مع لسان فصيح طويل، وعقل صحيح رصين».

والإمام «أحمد بن حنبل»، كان أحد رفاق الشافعي في الإفتاء، وقد شهد لعلم الشافعي وعقله، فقال:

يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل يبعث على رأس كل مائة سنة رجلا يقيم لها أمر دينها، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة. وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى».

و«داود بن علي الظاهري»، كان من شيوخ الشافعي، ولقد قال عنه: «للشافعي من الفضائل، ما لم يجتمع لغيره، من شرف نسبه، وصحة دينه ومعتقده، وسخاوة نفسه، ومعرفته بصحة الحديث وسقيمه، وناسخه ومنسوخه، وحفظه للكتاب والسنة، وسيرة الخلفاء، وكان حسن التصنيف».

وروى بعض تلاميذ الشافعي عن علمه بالعربية، وبفقه علم الكتاب. قالوا:

«كان الشافعي إذا أخذ في التفسير، كأنه شاهد التنـزيل، وأوتي علم الحديث، فحفظ موطأ مالك، وضبط قواعد السنة، وفهم مراميها، والاستشهاد بها، وعرف الناسخ والمنسوخ منها، وأوتي فقه الرأي والقياس، ووضع ضوابط للقياس والموازين، ولمعرفة صحيحه من سقيمه، وكان يدعو إلى طلب العلوم، فقد كان يقول: من تعلم القرآن عظمت قيمته، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن نظر في الفقه نبُل قدره، ومن نظر في اللغة رقّ طبعه، ومن نظر في الحساب جزُل رأيه، و.. من لم يصن نفسه لم ينفعه علمه».

وتحدث «الربيع بن سليمان» عن مجلس علم الشافعي في القاهرة، فقال:

«كان الشافعي رحمه الله يجلس في حلقته إذا صلى الصبح، فيجيئه أهل القرآن، فإذا طلعت الشمس قاموا، فاستوت الحلقة للنظر والمذاكرة، فإذا ارتفع الضحى تفرقوا، وجاء أهل العربية والعروض والنحو والشعر،

فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار».

أي نحو من ست ساعات كل يوم، بين صلاتي الفجر والظهر كان الشافعي يجلسها مع أنواع من طلاب العلم، مع القرآن، والحديث، والمناقشة، وعلوم العربية.

فكيف كانت حياة الشافعي، ومواهبه؟ وكيف كان عصره، وتجاربه في هذا العصر؟ ومن كان شيوخه وتلاميذه؟ وما أثره في الفقه الإسلامي؟

بين غزة ونجران

في مدينة غزة، بفلسطين، وكانت آنذاك جزءاً من الشام الكبير، ولد «محمد بن إدريس الشافعي» سنة 150 هجرية في عهد الدولة العباسية، وهي السنة نفسها التي توفي فيها الإمام أبو حنيفة.

وكان أبوه قرشياً مُطّلبيًّا، فهو: «إدريس بن العباس، بن عثمان، بن شافع، بن عبيد، بن عبد يزيد، بن هاشم، بن المطلب، بن عبد مناف». وفي عبد مناف يلتقي نسب الشافعي، مع نسب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. وكان المُطّلب (جد الشافعي الأكبر) هو الذي ربى ابن أخيه عبد المطلب، ودعا الناس، إلى نُصرة بني هاشم، حين قاطعت قريش الرسول ومن يناصره، ولذلك جعل النبي لبني المطلب نصيباً في سهم ذوي القربى في الفيء، ولم يجعل نصيباً في هذا السهم لبني عبد شمس، وبني نوفل القرشيين، وهما أخوا المطلب وهاشم. ولقد قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، معللاً هذا الاختصاص لبني المطلب: «إنهم لم يفارقونا في جاهلية ولا إسلام. إنما بنو هاشم، وبنو المطلب، شيء واحد». ثم شبك رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم إحدى يديه في الأخرى.

وكانت أم الشافعي من بني الأَزْد باليمن.

نشأ الشافعي في أسرة فقيرة، تنتقل بين الأحياء اليمنية، بغزة، وعسقلان، وتوفي أبوه وهو صغير، له من العمر عامان، فانتقلت به أمه إلى مكة، خشية أن يضيع نسبه القرشي المطلبي، وظلت تتردد بين قومها باليمن، وقومها بفلسطين، وقوم أبيه بمكة، واستقرت به في مكة حين بلغ من العمر عشر سنين، فراح يحفظ القرآن، ويعيش عيشة اليتامى الفقراء، الذين يتجهون مع شرف نسبهم إلى معالي الأمور. وعرف من دخائل الناس ما لا يعرفه أبناء الميسورين عن حياة البسطاء.

وإثر إتمامه لحفظ القرآن الكريم، راح الشافعي يستمع إلى المحدثين في الحرم المكي، فيحفظ الحديث الذي يسمعه، ويكتبه أحياناً على الخزف، وعلى الجلود، ويذهب إلى ديوان الإمارة، ويأخذ أوراقاً من أوراق البردي المطروحة وقد كُتب على أحد وجهيها، ليكتب على وجهها الآخر.

ولكي يصل الشافعي إلى التفصّح في العربية، خرج إلى البادية. ولزم قبيلة «هُذيْل»، وهم آنذاك أفصح العرب، وأشعرها، يقيم معها بنزولها واستقرارها، ويرحل معها برحيلها، وحين عاد إلى مكة، صار ينشد الأشعار، ويذكر الآداب والأخبار. ولقد لقيه الأصمعي، وسمع منه، وأدرك مكانته، فقال بعد أن تعلم على يديه:

«صححت أشعار هُذيْل على فتى من قريش، يقال له: محمد ابن إدريس».

ولقد طال مقام الشافعي بين بني هذيل حتى بلغ عشر سنين، تعلم فيها عادات أهل البادية، وتعلم الرماية للسهام بالقوس وأجادها، وفي ذلك يقول الشافعي لجلسائه:

«وكانت همتي في شيئين: العلم، والرمي، فصرت في الرمي بحيث أصيب عشرة من عشرة».

وسكت الشافعي عن العلم، فقال له بعض الحاضرين معه:

«وأنت والله في العلم أكثر منك في الرمي».

وفي مكة، بلغ الشافعي من العلم شأناً عظيماً، حتى أذن له شيخه «مسلم ابن خالد الزنجي» بالفتوى، بقوله له:

«افتِ يا أبا عبد الله. فقد آن أن تفتي».

لكن الشافعي لم يُفت، فلا يزال أمامه وقت طويل، لكي يسيح في بحر العلم، وفيه الكثير من دُرَره وجواهره التي لا يعرفها بعد، وبينها علم مالك بالمدينة، وكان مالك قد أنجز كتابه «الموطأ»، وذاع صيته في الآفاق. وسارع الشافعي باستعارة «الموطأ» من رجل ميسور بمكة، وقرأه، وحفظه، وسارع بالهجرة إلى دار الهجرة، حيث يعيش مالك، ليتتلمذ على يديه، ويأخذ العلم عن إمام أهل المدينة. وحمل الشافعي معه كتابْي توصية من والي مكة (أشرنا إليه في حديثنا عن مالك) إلى والي المدينة، وإلى الإمام مالك.

وكانت لمالك فراسة في الرجال، ومدى أهليتهم لطلب العلم، فقال مالك للشافعي:

«يا محمد اتق الله. واجتنب المعاصي، فإنه سيكون لك شأن من الشأن. إن الله تعالى قد ألقى على قلبك نوراً، فلا تطفئه بالمعصية».

ثم قال له مالك:

«إذا ما جاء الغدُ تجيء إليّ، ويجيء (معك) ما يُقرأ لك».

يقول الشافعي:

«فغدْوت عليه، وابتدأت اقرأ ظاهراً (أي: من حفظه دون أن ينظر في كتاب الموطأ) والكتاب في يدي، فكلما تهيبت مالكاً، وأردت أن أقطع قراءتي، أعجبه حسن قراءتي، وإعرابي، فيقول (لي): «يا فتى زد. حتى قرأته عليه في أيام يسيرة».

وبعد «الموطأ» لزم الشافعي مالكاً، يدارسه المسائل، فيفتيه مالك، إلى أن ودّع مالك الدنيا سنة 179 هجرية. وكان الشافعي قد بلغ من العمر ثلاثين سنة. وكان الشافعي يقطع ملازمته لمالك برحلات في

البلاد الإسلامية، ويذهب لزيارة أمه بمكة، ويستأنس بنصائحها.

كان مالك يسهم في الإنفاق على الطلاب الذين يطلبون علمه، وإثر وفاة مالك، صار على الشافعي أن يجد لنفسه عملاً، يكتسب منه قوته. وعاد إلى مكة، يبحث عن عمل، ويفكر في نوع العمل الذي يصلح له.

وحدث أن مرّ بمكة والي العباسيين على اليمن، فكلمه بعض القرشيين في أمر الشافعي، فأخذه الوالي معه، ولم يجد الشافعي تكاليف رحلته، فرهنت له أمه دارها بمكة، لكي يتمكن الشافعي من السفر مع الوالي.

وأصبح الشافعي عاملاً على نجران، وحرص على إقامة العدل بين أهل نجران، وبها بنو الحارث، وموالي ثقيف، وكانوا ممن يصانعون الولاة والقضاة، ويتملقونهم. يقول الشافعي:

«وُلّيت نجران، وبها بنو الحارث بن عبد المدان، وموالي ثقيف، وكان الوالي إذا أتاهم صانعوه، فأرادوني على نحو ذلك، فلم يجدوا عندي (قبولاً)».

وعندئذ وقعت المحنة الأولى في حياة الشافعي، فإقامة العدل تغلق باب المصانعة والملق، وإغلاق هذا الباب في وجوه الناس، والأعيان خاصة، يُحرضهم على تدبير المؤامرات ضده، عند والي اليمن. وكان والياً غشوماً ظلوماً، فراح الوالي يكيد له، بالدسّ والسعاية والوشاية، عند الخليفة ببغداد، وراح الشافعي كعالم ينقد ذلك الوالي، ويسلقه بلسانه العربي الفصيح. وكان لابد مما ليس منه بد. فقد نجحت وشاية الوالي به لدى الخليفة العباسي ببغداد.

المحنة الأولى

كان العباسيون في بغداد، يخشون خصومهم العلويين الأقوياء، وكانوا إذا رأوا دعوة علوية، قضوا عليها في مهدها، وقتلوا العلويّن،

والمتهمين بالعلوية بالشبهة، وباليقين، فقتل بريء أولى عندهم من ترك متهم يفسد الأمن عليهم.

واستغل والي اليمن هذا الضعف في نفوس العباسيين، فأرسل إلى الخليفة هارون الرشيد يقول:

«إن تسعة من العلويين تحركوا.. وإني أخاف أن يخرجوا (بالثورة).. وإن ها هنا رجلاً من أولاد شافع المطلبي، لا أمر لي معه ولا نهي. يعمل بلسانه ما لا يقدر عليه المقاتل بسيفه».

وأرسل الرشيد إلى والي اليمن يأمره بإرسال هؤلاء العلويين التسعة إليه، ومعهم ذلك الشافعي المطلبي، وكان عاشرهم.

وقتل الرشيد التسعة، وكاد أن يقتل الشافعي، لولا حجة الشافعي بين يديه، ولولا شهادة «محمد بن الحسن الشيباني» تلميذ أبي حنيفة له.

قال الشافعي للرشيد:

– يا أمير المؤمنين. ما تقول في رجلين: أحدهما يراني أخاه، والآخر يراني عبده. أيهما أحب إليّ؟

فقال الرشيد:

– الذي يراك أخاه.

فقال الشافعي:

– فذلك (الأخ هو) أنت يا أمير المؤمنين. إنكم ولد العباس، وهم ولد عليّ، ونحن بنو المطلب، فأنتم ولد العباس تروننا إخوتكم، وهم يروننا عبيدهم.

ولأن العلم رحم بين أهله، فقد شهد «محمد بن الحسن الشيباني» للشافعي، بأن له حظًّا من العلم والفقه يعرفه. قال:

– وله من العلم يا أمير المؤمنين حظ كبير. وليس الذي رفع عليه (من والي اليمن) من شأنه.

فقال له الرشيد:

– فخذه إليك، حتى أنظر في أمره.

وبهذا نجا الشافعي من القتل ظلماً، ومرّت المحنة الأولى على الشافعي، وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، سنة 184 هجرية. وأدرك الشافعي من هذه المحنة أن عليه أن يتجه إلى العلم، لا إلى الولاية، وخدمة شؤون السلطان، وصار ضيفاً مقيماً، على الفقيه «محمد بن الحسن»، حامل فقه العراقيين وناشره.

عامان ببغداد

في بغداد أقام الشافعي قرابة عامين، قرأ فيها كتب «محمد بن الحسن الشيباني» جامع كتب فقه العراق، فاجتمع له بقراءته فقه الحجاز الذي يغلب عليه النقل، وفقه العراق الذي يغلب عليه العقل. وحين آن له أن يرحل من بغداد إلى مكة، حمل معه كتباً لمحمد بن الحسن. يقول الشافعي:

«حملت عن محمد بن الحسن وَقر (حمل) بعير، ليس عليه (من الكتب) إلا سماعِي (ما سمعته) منه».

وطوال إقامة الشافعي ببغداد، أكرم «محمد بن الحسن» منزلة الشافعي، بل إنه كان يفضل مجلس الشافعي على مجلس الخليفة. يروى أن محمداً خرج راكباً إلى دار الخلافة، فرأى الشافعي قد جاء، فثنى رجله، ونزل عن دابّته، وقال لغلامه:

– اذهب فاعتذر عنا.

فقال له الشافعي:

– لنا وقت غير هذا.

فقال له محمد بن الحسن:

– لا.

وأخذ بيده فدخلا إلى الدار.

وكانت لمحمد بن الحسن حلقة درس، فكان الشافعي، وهو من

أصحاب مالك، وفقهاء مذهبه، وحملة «مُوطئه»، يلزم حلقته. وكان من عادة الشافعي إذا غادر ابنُ الحسن مجلسه، أن يناظر أصحاب ابن الحسن، مدافعاً عن فقه الحجاز، وطريقة الحجاز في الفقه. وحين عرف ابن الحسن أن الشافعي يناظر أصحابه ولا يناظره هو، دعاه إلى مناظرته، فاستحيا الشافعي وامتنع. فأصر ابن الحسن، فناظره الشافعي مستكرهاً. في مسألة الشاهد واليمين، وفاز الشافعي في مناظرته على ابن الحسن. ولم يفسد خلافهما، ولا فوز الشافعي عليه، ودًّا بينهما.

ومنذ ذلك اليوم صار الشافعي يناظر ابن الحسن وأصحابه معاً، إلى أن غادر بغداد عائداً إلى مكة.

في فناء زمزم

في مكة أخذ الشافعي يلقي دروسه في الحرم المكي، وفي موسم الحج كان يلتقي به أكبر العلماء، وبينهم كان أحمد بن حنبل، وكان الشافعي قد أخذ يظهر بفقه جديد، مزج فيه بين فقه أهل الحجاز وفقه أهل العراق، أي بين فقه النقل وفقه العقل، بعقل أنضجه علم الكتاب والسنة، وعلم العربية، والقياس والرأي، وهدته إليهما معرفته بأخبار الناس، وأحوال الناس.

يروي «إسحق بن راهويه»، قال:

«كنا (بمكة) عند سفيان بن عيينة، نكتب أحاديث عمرو بن دينار، فجاءني أحمد بن حنبل فقال لي:

– قم يا أبا يعقوب حتى أريك رجلاً لم تر عيناك مثله.

فقمت معه، فأتى بي فناء زمزم، فإذا هناك رجل عليه ثياب بيض، تعلو وجهه السمرة، حسن السمت (المظهر)، حسن العقل. وأجلسني (أحمد) إلى جانبه (جانب الشافعي) وقال له:

– يا أبا عبد الله. هذا إسحق بن راهويه الحنظلي.

فرحب بي (الشافعي) وحياني. فذاكرته وذاكرني، فانفجر لي منه علم أعجبني حفظه.

وقد أقام الشافعي بمكة، في هذه الزوْرة، نحواً من تسع سنوات، اكتشف فيها أن عليه أن يضع في الفقه قواعد ومقاييس يعرف بها الحق من الباطل، أو على الأقل ما هو أقرب للحق، من فقه الحجازيين والعراقيين معاً. وساعدته فترة إقامته الهادئة بمكة على إنجاز هذه الغاية، بوضع قواعد للفقه في كتاب، يعرف به طرق دلالاته، وأحكام الناسخ والمنسوخ وخصائصهما، ومكانة السنة في علم الشريعة، ومعرفة صحيحها من سقيمها، وطرق الاستدلال بها، ومقامها من القرآن الكريم، ويعرف به كيف تستخرج الأحكام إذا لم يكن ثمة نص من كتاب ولا سنة، وضوابط الاجتهاد في ذلك، والحدود التي ينبغي أن يلتزم بها المجتهد في اجتهاده.

وحين انتهى الشافعي من إنجازه لهذا الكتاب، سافر به لعرضه على جمهرة الفقهاء في بغداد، من أهل النقل والعقل، وأهل الحديث والرأي، معاً. فبغداد كانت آنذاك عشًّا للفقهاء.

في عش الفقهاء

عاد الشافعي إلى بغداد سنة 195 هجرية، وله من العمر خمس وأربعون سنة، وقد صار صاحب طريقة في الفقه لم يسبق إليها، أصبح بها للفقه قواعدُ وأصول، تشريعاً، واجتهاداً، قواعد كلية، أصّل أصولها، وضبط بها المسائل الجزئية، فصار للفقه عام كلي، وقواعد عامة لأول مرة.

واجتمع حول الشافعي بكتابه ذاك (كتاب الرسالة) العلماء والفقهاء،

من أهل الرأي والمحدثين. وكان الشافعي قد وضع كتابه تلبية لطلب «عبد الرحمن بن مهدي»، مثلما وضع مالك «موطأه» تلبية لطلب الخليفة أبي جعفر المنصور.

وخلال سنتين وبضعة أشهر، كان الشافعي ينشر بالعراق طريقته الجديدة، ويجادل بها الفقهاء، وينقد في ضوئها آراء الفقهاء، وينشر الكتب والرسائل، ثم اعتزم السفر إلى مصر في سنة 199 هجرية.

وكان السبب المرجَّح في هجرة الشافعي إلى مصر، ومغادرته عش العلماء: بغداد، أن الخلافة صارت لعبد الله المأمون، وأن الغلبة في عهد المأمون كانت للعنصر الفارسي، وأن المأمون كان يقرب إليه المعتزلة من علماء الكلام، والشافعي نفور من المعتزلة، ومناهج بحثهم، ويخشى أذى من المأمون قد يلحق الفقهاء، وقد صار المعتزلة كتابه وحجابه وجلساءه، خاصة وأن المأمون عرض على الشافعي أن يوليه القضاء فاعتذر. ولعله خشي أن يتكرر هذا العرض، وأن يواجه مصيراً كمصير أبي حنيفة، عند أبي جعفر المنصور، ولذلك لم يجد بدًّا من الرحيل إلى مصر، ولم يجد مهجراً واسعاً إلا في مصر، فواليها قرشي هاشمي عباسي، وليس فارسيًّا، ولا معتزليًّا.

ويروي ياقوت في معجمه يقول:

«وكان سبب قدومه (الشافعي) إلى مصر، أن العباس بن عبد الله بن العباس بن موسى بن عبد الله بن عباس دعاه. وكان العباس والياً لعبد الله المأمون على مصر».

ويروي ياقوت أن الشافعي قال عندما أراد السفر إلى مصر:

لقد أصبحت نفسي تتوق إلى مصرَ
ومن دونها قطع المهامِهِ والفقرِ
فوالله ما أدري الْفوزَ والغنى
أسَاق إليها، أم أساقُ إلى القبر

ولقد أعطِي الشافعي في مصر الأمرين، فنال الغنى بنصيبه من سهم ذوي القربى بنسبه الشريف، ونال الفوز بنشر علمه وآرائه وفقهه، وناله الموت بسوقه إلى قبره في مصر، سنة 204 هجرية، أي أنه أقام في مصر قرابة أربع سنوات، أو تزيد قليلا.

المحنة الثانية

في مصر، راح الشافعي يلقي بآرائه الفقهية هو، لا يتعرض فيها بنقد أو تزييف لآراء شيخه مالك، وافقه أو خالفه، ولذلك كان الشافعي يعد من أصحاب مالك بين فقهاء مصر، مع أنّ في آرائه ما يخالف آراء مالك، مثلما خالف مالكاً، من قبل، بعضُ أصحاب مالك، ومثلما خالف أبا حنيفة، من قبل، بعض أصحاب أبي حنيفة.

ثم حدث ما اضطر الشافعي إلى أن ينقد آراء مالك، ويكشف ما فيها من خطأ في رأيه، فقد بلغه الإمام أن مالك تُقدس آثاره، وثيابه، في بعض البلاد الإسلامية، وأن مسلمين من المسلمين يعارضون أحاديث للرسول، بأقوال مالك. فأدرك الشافعي أن الناس مُقدمون على أمر خطير، تصبح به أقوال مالك ديناً داخل الدين، فمالك يصيب ويخطئ، وليس لرأي مالك ولا لرأي سواه مع الحديث رأي، وهو (الشافعي) معروف بين الناس بأنه ناصر الحديث. وعليه أن ينقد آراء مالك، ويعلن عن الخطأ فيها للناس، ليعلم الناس أنه لا رأي لمالك مع الحديث الصحيح، الذي لم يبلغ مالكاً.

وعكف الشافعي وألف كتاباً بعنوان «خلاف مالك». وتردد فترة في إعلانه، فهو عنده «الأستاذ» ثم استخار **الله** وأذاعه للناس.

يروي «الفخر الرازي» في كتابه عن مناقب الشافعي. قال:

«إن الشافعي إنما وضع الكتاب على مالك، لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة (غطاء رأس) يَستَقِي بها (الناس). وكان يقال لهم قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فيقولون قال مالك. فقال الشافعي: إن مالكاً آدمي

قد يخطئ ويغلط. فكان ذلك داعياً الشافعي إلى وضع الكتاب على مالك، وكان يقول: كرهت أن أفعل ذلك. ولكني استخرت الله فيه سنة».

ويروي الربيع تلميذ الشافعي، يقول:

«سمعت الشافعي رضي الله عنه يقول: قدمت مصر، ولا أعرف أن مالكاً يخالف من أحاديثه إلا ستة عشر حديثاً. فنظرت فإذا هو (مالك) يقول بالفرع، ويدع الأصل، ويقول بالأصل، ويدع الفرع».

وكان لمالك بمصر المكان الأول بين المجتهدين. ولذلك ثار المالكيون على الشافعي، وراحوا ينقدونه ويجرّحونه، ويطعنون عليه، بل ذهب جماعة منهم إلى الوالي طالبين إخراج الشافعي من مصر. فدافع عنه الوالي بأنه لم ينقد مالكاً فقط، وإنما نقد من قبله آراء العراقيين، ونقد آراء الأوزاعي فقيه الشام. وذكّرهم بقول لأحمد بن حنبل فيه: «الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه»، وذكرهم بأن الناس كانوا قبل الشافعي فريقين: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي، وأن الشافعي جمع بأصول بينهما، فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أهل الحديث، ومالك كان غالباً من أهل الحديث.

وقف الوالي مع الشافعي، تاركاً إياه لجداله مع العلماء، لا يخرجه من مصر، إلى أن اندفع شاب، واعتدى عليه. ويروي ياقوت في معجمه قصة هذا الاعتداء، يقول:

«كان بمصر رجل من أصحاب مالك بن أنس، يقال له «فِتْيَان» فيه حدة وطيش، وكان يناظر الشافعي كثيراً، ويجتمع الناس عليهما، فتناظرا يوماً في مسألة بيع الحر، وهو العبد المرهون، إذا اعتقه الراهن، فأجاب الشافعي بجواز بيعه، ومنعَ فِتيانُ بيعه، وظهر الشافعي على فِتْيانَ في الحِجاج (الجدال)، فضاق فتْيان لذلك ذرعاً، فشتم الشافعيّ شتْماً قبيحاً، فلم يرد الشافعي عليه حرفاً، ومضى في كلامه في المسألة.

فرُفِع (ما حدث) إلى الوالي، فدعا الوالي الشافعي، وسأله عن ذلك، وعزم عليه (ألح عليه) فأخبره (الشافعي) بما جرى، وشهد الشهود على فِتيانَ بذلك. وأمر (الوالي) بفتْيان فضُرب بالسياط، وطِيف به على جمل، وبين يديه (من) ينادي: هذا جزاء من سبّ آل رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. ثم إن قوماً تعصّبوا لفتيان من سفهاء الناس، وقصدوا حلقة الشافعي، (وانتظروا) حتى خلت من أصحابه، وبقي وحده، فهجموا عليه وضربوه، فحُمل الشافعي إلى منزله، فلم يزل فيه عليلاً حتى مات».

وقد لا يكون الضرب هو سبب الموت، فالعلة التي مات بها الشافعي هي مرضه بالبواسير، وقد أصابه بسبب البواسير نزْف شديد، فلقي وجه ربه راضياً مرضياً.

شخصية إمام

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الشافعي أوتي حظًّا من المواهب، تتحدد بها شخصيته. فهو قوي المدارك العقلية، ومخلص في طلب الحق والمعرفة، وقوي البيان فصيح اللسان، عميق الصوت، ونافذ البصيرة في نفوس الناس، بفراسته التي اكتسبها من شيخه مالك بن أنس.

وآية قوة مدارك الشافعي، حضور بديهته، وعمق أفكاره، وبعد مداه في الفهم، واتجاهه إلى وضع ضوابط عامة للحوادث وأحكامه، طالباً بها الكليات والنظريات العامة من خلال الجزئيات، وبقوة مداركه هذه وضع الشافعي أساس الفقه وأصوله، وجعله علماً لأول مرة.

وآية إخلاص الشافعي في طلب الحق والمعرفة، طلبه للعلم لوجه **الله**، بنظرة صادقة تتجه إلى الحقائق وحدها، في كل مراحل طلبه للعلم، ويعلنها في جرأة حتى لو خالفت ما يألفه الناس. وقد حدثت هذه الجرأة، حين خالف شيخه «محمد بن الحسن الشيباني» وناظره وأصحابه، وفاز

في مناظرته، وحين ألف كتابه عن «خلاف مالك»، وهو شيخه الأكبر، لأن الناس قدسوا آثاره وآراءه. فالحق العام فوق حق الشيخ، وفوق حق الصديق.

وآية إخلاص الشافعي في طلب الحق دعوته لأصحابه أن يطلبوا الحديث الصحيح، ويرفضوا آراءه هو إذا خالفت الحديث الصحيح.

روى ياقوت في معجمه أن تلميذ الشافعي «الربيع بن سليمان»، قال: «سمعت الشافعي، وقد سأله رجل عن مسألة، فقال الشافعي:

– يروى عن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم أنه قال كذا وكذا.

فدهش السائل لأن الشافعي يعتمد في رأيه على الحديث، وقال:

– يا أبا عبد **الله**. أتقول بهذا؟!

فارتعد الشافعي، واصفرّ لونه، وحال وتغَيّر، وقال:

– أيّ أرض تُقلّني، وأيّ سماء تُظلني، إذا رويت عن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ولم أقل: نعم على الرأس والعينين؟!.

ويروي الربيع، يقول:

«سمعت الشافعي، يقول:

– ما من أحد إلا وتذهب عنه سنة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم وتعزُب، فمهما قلت من قول، أو أصّلت من أصل، فيه عن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم خلاف ما قلت، فالقول ما قال رسول **الله** عليه وسلم، وهو قولي.

وجعل يردد هذا الكلام».

وآية إخلاص الشافعي في طلب الحق، قوله:

«لو كان الكذب مباحاً لكانت مروءة المرء تمنعه أن يكذب. ولوددت أن الناس تعلموا هذا العلم (علم الفقه)، ولا ينسب إليّ شيء منه، فأوجز عليه ولا يحمدُوني».

وآية قوة بيان الشافعي، فصاحة لسانه، وعمق تأثير صوته،

فسامعوه كانوا يبكون حين يسمعون قراءته للقرآن، وكان مالك يرغب في أن يسمع منه، بصوته كل «الموطأ». وكلما توقف الشافعي خوف الإملال، قال له مالك: زد يا فتى.

وقد روى تاريخ بغداد عن بعض مُعاصري الشافعي، قول أحدهم:

«كنا إذا أردنا أن نبكي، قلنا لبعضنا البعض:

– قوموا بنا إلى هذا الفتى المطّلبي، نقرأ القرآن.

فإذا آتيناه استفتح القرآن، حتى يساقط الناس بين يديه، ويكثر عجيجهم بالبكاء، فإذا رأى ذلك أمسك عن القراءة».

وكان «ابن راهويه»، يسمي الشافعي «خطيب العلماء»، ويروي أن «ابن أبي الجارود» قال عن الشافعي:

«ما رأيت أحداً إلا وكتبه أكثر من مشافهاته، إلا الشافعي، فإن لسانه أكثر من كتابته».

ولقد كانت كتب الشافعي، جيدة التعبير، حسنة التصوير للفكرة، عالية العبارة، فصيحة اللسان.

وآية فراسة الشافعي، معرفته، بأحوال أصحابه ومجالسيه، وما تطيقه نفوسهم من العلم، فلم يكن يعطي من العلم أحداً منهم، إلا على قدر ما يطيقه، ولهذا السبب التف حوله أكبر عدد من التلاميذ والأصحاب، في مكة، وبغداد، والقاهرة.

ويروى أن الشافعي دخل المسجد الجامع ببغداد، وعقد حلقة لدرسه، لم تلبث أن اتسعت، واتسعت، حتى لم يبق بالمسجد حلقة لغيره، وكانت قبلاً تقارب الخمسين حلقة في المسجد نفسه.

ويروى أن الشافعي كان يتناشد شعر هُذيْل مع بعض معاصريه، فأتى عليه الشافعي حفظاً، وقال لمن كان يتناشد معه:

«لا تُعلمْ أحداً من أهل الحديث، فإنهم لا يحتملون ذلك».

شيوخ عصره

عن شيوخ بمكة، وشيوخ بالمدينة، وشيوخ باليمن، وشيوخ بالعراق، أخذ الشافعي علمه بفقه الحديث، وفقه الرأي، بل لقد أخذ علم الكلام من علماء الاعتزال، وهو العلم الذي كان الشافعي ينهى عنه، مثلما كان ينهى عنه الإمام مالك. فأخذ من كل أفضل ما لديه، مما يجب أخذه، وترك من كل ما يراه واجب الردّ والترك.

وقد عدّ الفخر الرازي، مؤلف كتاب: مناقب الشافعي، من بين شيوخ الشافعي الكثيرين، تسعة عشر شيخاً: خمسة من مكة، وستة من المدينة، وأربعة من اليمن، وأربعة من العراق، ونسى أن يذكر معهم محمد ابن الحسن الشيباني.

وأخذ الشافعي من بعض شيوخه، فقه الحديث، ومن بعضهم فقه الرأي، ومن بعضهم علم الكلام، ومزج علم هؤلاء بعلم هؤلاء، فكان فقه الشافعي فقه حديث ورأي معاً، على أتم ما يكون الفقه. وتوجه بوضعه لعلم أصول الفقه، حين اجتمع له فقه مكة والمدينة، والشام، ومصر، والعراق، ولم يجد حرجاً في طلب فقه الاعتزال وفقه الشيعة، وهما فقهان يخوضان في أصول الاعتقاد التي لا يخوض فيها الفقهاء، وأضاف إليها جميعاً دراساته الخاصة، وتجاربه في رحلاته التي عرف بها الناس، وأحوال الناس هنا وهناك، من اليمن، إلى مكة، إلى المدينة، إلى بغداد، إلى القاهرة، وكلها كانت في الوقت نفسه رحلات علمية، يتبادل فيها الأخذ والعطاء.

ومن قبل هذا وذاك، كان الشافعي قد ملك نواصي العربية، وأدبها، وشعرها.

وكان عصر الشافعي عصراً التقت فيه الحضارات القديمة في منطقة واحدة من العالم، يظلها دين جديد، حضارات الهند، وفارس، واليونان. وكان عصر الخصب العقلي المستقل المنتج، من رجال الحديث، ورجال الرأي، ورجال الاعتقاد، وعصراً يبدأ فيه تدوين الكتب في شتى

العلوم، وتكثر فيه المناظرات. وفي وسط هذا العصر المتعدد الوجوه، الغني بالتفاعلات، والثروة العلمية، خرج الشافعي بآرائه ومذاهبه واتجاهاته، معتمداً على ثقافته اللغوية والدينية والفكرية، وعلى قوة مواهبه العقلية، وأفق دراساته الواسعة، وفي عمر قصير لم يزد على خمس وخمسين سنة، من المهد إلى الحد.

الشافعي وعلماء الكلام

كان الشافعي على علم ومعرفة، وهو الفقيه المحدّث، بعلم الكلام، وآرائه عن المعتزلة خاصة، والشيعة وسواهم عامة. ولكن الشافعي كان يبغض علم الكلام وأهله، مثلما كان يبغضهما الفقهاء والمحدَثون في عصره. فقد أثار أهل الكلام، من دعاة العقل مسائل معقدة وشائكة في العقيدة، ليس بوسع العقل البشري، أن يصل فيها إلى رأي واحد، واتجهوا بدراسة العقيدة اتجاهاً فلسفيًّا.

ولذلك كان الشافعي ينهى في مجالس دروسه عن الاشتغال بعلم الكلام، ويقول لأصحاب مجلسه:

«حكمي في أصحاب الكلام أن يُضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام».

وكان يقول:

«إياكم والنظر في الكلام، فإن الرجل لو سئل عن مسألة في الفقه، وأخطأ فيها، كان أكثر شيء أن يُضحك منه، كما لو سئل عن رجل قتل رجلاً، فقال: ديته بيضة. ولو سئل عن مسألة في الكلام، فأخطأ، نسب إلى البدعة».

وكان يقول:

«رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً. ورأيت أهل الحديث يخطّئ بعضهم بعضاً، والتخطئة أهون من الكفر».

بل بلغ بغض الشافعي لعلماء الكلام، وطرائق علماء الكلام، أنه كان لا يعدهم علماء. روى عنه تلميذه الربيع قوله:

«لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم، وفيها كتب الكلام، لم تدخل كتب الكلام في تلك الوصية».

وروى تلميذه المُزني، ما يفيد أن الشافعي على كراهيته لعلم الكلام، لم يكن على جهلٍ به. قال:

«كنا على باب الشافعي رحمه **الله**، نتناظر في الكلام، فخرج الشافعي إلينا. فسمع بعض ما كنا فيه، فرجع عنا، ثم خرج إلينا، وقال:

– ما منعني من الخروج إليكم، إلا أنني سمعتكم تتناظرون في الكلام، أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت مبلغاً عظيماً، إلا أن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال: أخطأتم، ولا يقال كفرتم».

ومن العجيب، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة، أن علماء الكلام، وأخصّهم بهذا العلم هم المعتزلة، كانت غايتهم مثل غاية الفقهاء والمحدثين: تقرير الدين والدفاع عن الدين، ضد أهل الفرق الإسلامية الضالة، وخصوم الإسلام، وكلٌ كان يقرر مبادئ الدين، ويدافع عن الدين بطريقته، هذا بطريق النقل، وذاك بطريق العقل. والأكثر عجباً أن يكفر الفقهاء من هذه طريقته، وتلك غايته، من دعاة العقل، من علماء الكلام، وفلاسفة الإسلام.

ومع ذلك كان للشافعي «كلام» في كثير من أبواب «علم الكلام»، تتعلق بالعقيدة، لكنه كلام فقيه محدث، لا بد له من استخدام العقل، مع النقل، عند الحديث عن العقيدة.

كان الشافعي يرى أن كلام **الله** غير مخلوق، ويعتقد برؤية **الله** يوم

القيامة، ويؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره، ويرى أن الإيمان تصديق وعمل، وأنه يزيد وينقص بزيادة العمل ونقصه، وهذه الآراء هي إحدى وجهات النظر لعلماء الكلام.

وفي السياسة كان الشافعي يرى أن الإمامة، هي كما قال عليّ بن أبي طالب، لا بد منها، ويعمل تحت ظلها المؤمن، ويستمتع الكافر، وأن الإمامة في قريش. ويروي عنه تلميذه حرملة المصري قوله:

«كل قرشي علا الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس، فهو خليفة».

فالخلافة عند الشافعي تنحصر في كون الخليفة قرشيًّا، أولاً، واجتماع الناس عليه ثانياً، سواء كان هذا الاجتماع ببيعة سابقة، أو ببيعة لاحقة، أو بغير بيعة على الإطلاق. والهاشمية ليست شرطاً في القرشية، فعمر بن عبد العزيز كان عنده الخليفة الخامس الراشد، وكان قرشيًّا أمويًّا، أي غير هاشمي. ومع ذلك كان الشافعي يرى أن معاوية وأصحابه كانوا هم الفئة الباغية، في موقفهم من عليّ بن أبي طالب، وكانوا، مثل عمر بن عبد العزيز، قرشيين أمويين، غير هاشميين.

أدوار الفقه الشافعي

عام 184 الهجري، كان الشافعي قد بلغ من العمر خمساً وثلاثين سنة، وفي تلك السنة، وكان الشافعي بمكة، شرع في تكوين مذهب فقهي مستقل، عن آراء شيخه مالك بن أنس. وكان الشافعي قد عاد إلى مكة، بعد رحلته القهرية الأولى من اليمن إلى بغداد، وبعد أن تتلمذ زمناً على محمد بن الحسن الشيباني، في بغداد، وهو من فقهاء الرأي. وقد آن له وهو بمكة أن يجمع في مذهبه بين مذهبي الحديث والرأي، والنقل والعقل.

ولقد مر المذهب الفقهي للشافعي، خلال ما بقي من عمره بثلاثة أدوار: أولها كان بمكة لمدة تسع سنوات تقريباً، وثانيها كان ببغداد (في رحلته الثانية) لمدة ثلاث سنوات تقريباً، وثالثها كان بالقاهرة لمدة

أربع سنوات تقريباً.

وفي المرحلة الأولى من فقه الشافعي، نجح الشافعي في نسج خيوط مذهبه، بما تجمع لديه من ثروة من الأحاديث، والآراء الفقهية، وراح يستنبط أدلة القرآن، وأدلة السنة، ويوازن بين المصادر الفقهية، ويستخدم الترجيح بين ما يتعارض من الأحاديث، أو من الآراء، حتى وصل إلى كليات الفقه وأسسه. وهي الكليات التي استرعت نظر الإمام أحمد بن حنبل. وكانت تلك الفترة هي أخصب فترات الفقه الشافعي، فقد كتب فيها كتابه «الرسالة» الذي جمع فيه أصول الفقه الإسلامي.

وكان ذلك الدور هو دور الابتكار.

وفي المرحلة الثانية من فقه الشافعي ببغداد، أذاع الشافعي رسالته، وعقد لها حلقات درس بمسجد بغداد الجامع، استعرض فيها آراء معاصريه من الفقهاء، وآراء الصحابة والتابعين، في ضوء ما وصل إليه من أصول كلية، وراح يرجح بينها على مقتضى هذه الأصول، أو يخرج عنها جميعاً، برأي جديد، إن لم يجد واحداً منها يندرج تحت أصوله، وكان ثمة مبرر لردّ هذه الآراء جميعاً. يقول الكرابيسي، بعد أن استمع إلى حلقات درس الشافعي ببغداد:

«ما كنا ندري ما الكتاب، وما السنة، وما الإجماع (يقصد إجماع الصحابة، وإجماع الفقهاء) حتى سمعنا الشافعي، يقول: الكتاب، والسنة، والإجماع».

ويقول «أبو ثور» عن تلك الفترة:

«دخلنا على الشافعي، فكان يقول:

– إن الله تعالى قد يذكر العام، ويريد به الخاص، ويذكر الخاص، ويريد به العام.

وكنا لا نعرف هذه الأشياء، فسألنا عنها الشافعي، فقال:

– إن الله تعالى يقول: (إن الناس قد جمعوا لكم). والمراد أبو سفيان

(فهو عام يراد به خاص). وقال تعالى: (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) فهذا خاص والمراد به عام.

وهذا الكلام، في أصول الشافعي، لم يكن الناس يقولون به قبل الشافعي.

وكان ذلك الدور هو دور المناقشة والاختبار.

وفي المرحلة الثالثة بالقاهرة، رأى الشافعي في مصر ما لم يكن قد رآه من قبل. رأى عرفاً وحضارة، وآثاراً للتابعين، فراجع آراءه، وأصوله السابقة، على ضوء تجربته الجديدة، وأثمرت المراجعة فكراً فقهيًّا جديداً، أعاد به كتابة «رسالته» المكية الأصول، فزاد وحذف، وأبقى الجوهر، وأعاد به دراسة آرائه في فروع الفقه، فعدل عن قديم، واهتدى إلى جديد، وتردد بين جديده وقديمه، فجمع بينهما، فكانت «رسالته القاهرية الجديدة».

وكان ذلك الدور هو دور التمحيص والمراجعة.

وفي كل دور كان للشافعي تلاميذ نقلوا فقهه عنه، في مكة، وبغداد، والقاهرة، قراءةً، وإملاءً، وتدويناً. ومن بين هؤلاء التلاميذ، كان: «أحمد بن حنبل» و «إسحق بن راهوَيْه»، وهما فقيهان عظيمان.

ولقد روى «ابن حرملة» المصري عن الشافعي فقهه وكتبه (ويقال إن الشافعي قد نزل عنده في داره بالقاهرة). وهذه الكتب هي: الشروط (ثلاثة أجزاء)، وكتاب السنن (عشرة أجزاء)، وكتاب ألوان الإبل والغنم وصفاتها وأسنانها، وكتاب النكاح، وكتب أخرى.

وروى الربيع بن سليمان المرادي (الجيزي المصري)، وهو آخر من روى عن الشافعي، كتباً أخرى، وآراء أخرى.

والكتب التي كتبها الشافعي بنفسه، هي: الرسالة في مرحلتيها بمكة والقاهرة، وتعرف بأسماء: الحجة، والمبسوط، والأم، و: كتاب السنن، و: الإملاء الصغير. وأخطرها وأهمها، كتابه: الرسالة، في ثوبها المصري

الجديد، ويقع في ألفين من الصفحات.

الفقيه يكتب

ولقد تحدث «الربيع» المصري عن بعض طرق الشافعي، في التأليف، فقال:

– لزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر. وكانت له جارية سوداء، فكان يعمل (يفكر في) الباب من العلم (في الكلام)، ثم يقول:

– يا جارية، قومي، فأسرجي (أضيئي المصباح).

فتسرج له فيكتب ما يحتاج إليه، ثم يطفئ السراج. فدام على ذلك سنة، قلت:

– يا أبا عبد **الله**. إن هذه الجاريةُ منك في جهد.

فقال لي:

– إن السراج يشغل قلبي (عن التفكير).

وكثيراً ما كان الشافعي يكتب بالمسجد. روَى حرملة، قال:

«كان الشافعي يجلس إلى هذه الأسطوانة (العمود) في المسجد (بالفسطاط)، فتلقى له طنفسة، فيجلس عليها، وينحني لوجهه، لأنه كان مِسْقَاماً (كثير المرض) فيصنف».

وكان الشافعي يستعين بكتب غيره (مراجعهم) عند التصنيف، طلباً للأحاديث، والآراء الفقهية.

وكان أحياناً يملي على مَن يحضره من تلاميذه، فيأتي ما يمليه بلفظه ومعناه.

وكان تلاميذه يكتبون ما يسمعونه منه، فيأتي ما يكتبونه بمعانيه، وألفاظهم هم.

وكتاب «الأم» (الرسالة الجديدة) للشافعي، كتاب فريد في جزالة

لفظ، وجمال عبارة، وعمق معنى، وابتكار منهج، ووضع لأصول.

من أصول الشافعي

وضع الشافعي كليات الفقه في مذهبه، في كتاب «الأم»، فوضع بها علم الأصول، واستشهد لها، وفرّع عنها المسائل.

والشافعي يقسم في أصوله علم الشريعة قسمين:

علم العامة: وهو العلم بما هو معلوم من الدين بالضرورة، من أركان الإسلام، ومحرماته، والعلم بها واجب على كل مسلم أن يعرفه. وهو موجود في القرآن نصًّا لا تأويل فيه، وفي السنة المتواترة بين الكافة.

وعلم الخاصة: وهو العلم بفروع الشريعة، مما فيه تأويل من نصوص القرآن الكريم، ومما ليس فيه نص متواتر عن الرسول، مثل أخبار الآحاد. وعلم الخاصة فرض كفاية لا يطلبه إلا الخاصة من الفقهاء، وهو موضوع بحثهم وتنازعهم، وبحاجة إلى ضوابط في الاستنباط، لتكون مقياساً يبين به الخطأ والصواب.

وعلم الخاصة عند الشافعي خمسة أنواع هي بالترتيب: الكتاب، والسنة إذا ثبتت. وإجماع الفقهاء، وفيما ليس فيه كتاب ولا سنة، ورأي بعض الصحابة، واختلاف آراء الصحابة في المسألة الواحدة، ويؤخذ منها ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة.

والكتاب والسنة مرتبة واحدة في العلم بشريعة الإسلام. وللسنة مراتب إسناد. وللدلالات في الكتاب والسنة مراتب إسناد.

والألفاظ العامة في القرآن، قد يراد بها العام، وقد يراد بها الخاص، وقد يراد بها عام يندرج تحت الخصوص.

والقرآن الكريم يُفهَم بالقرآن، في الموضوع الواحد، وإلاّ فيما يبينه من السنة، لبيان الجزئيات، ولمعرفة الناسخ من المنسوخ. والسنة في

بيانها درجات من الاستدلال، حسب درجات التواتر، والشهرة، وأخبار الآحاد، واتصال السند أو انقطاعه. وقد تجيء السنة بأمر زائد ليس في القرآن الكريم. والسنة لا تنسخها إلا سنة. والسنة لا تنسخ آيًّا من القرآن، ولكنها تبين أنها قد نسخت تلاوة، أو حكماً.

وإجماع الصحابة عند الشافعي من مصادر التشريع، وهو مقدم على القياس، وفي المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة.

وإجماع الفقهاء حجة عنده في التشريع، ويأتي بعد إجماع الصحابة.

والقياس عند الشافعي من أسس التشريع بالرأي، وكان الشافعي أول من ضبط قواعده، وهو خاص بقياس مسألة لم يرد فيها نص، ولا إجماع، على مسألة ورد فيها نص، أو إجماع، لعلّة أو صفة مشتركة بينهما، فتأخذ هذه المسألة حكم ما قيست عليه. وإذا لم يكن ثمة نص، فلا قياس ولا اجتهاد بالرأي.

والشافعي يرفض ويبطل الاستحسان الفقهي في التشريع، فهو عنده لا يمت إلى الشرع بصلة، لأنه لا يعتمد على نص، أو إجماع، أو قياس، وقد أخذ المالكية والأحناف بالاستحسان.

والشافعي لا يأخذ بالمصالح المرسلة، إلا إذا كانت مشابهة لمصلحة معتبرة، بنص من قرآن أو سنة أو إجماع، وليست المصالح المرسلة أصلاً قائماً بذاته في التشريع، ولا مصدراً من مصادره، عند الشافعي.

والشافعي كان يأخذ برأي أحد الصحابة إذا اختلفوا في مذهبه القديم بمكة وبغداد، وفي مذهبه الجديد بالقاهرة، وبرأي الصحابي الواحد إذا لم يخالفه غيره من الصحابة.

وقد أخذ الحنابلة بأصول الشافعي، ولكنهم لم يتصوروا إجماعاً غير إجماع الصحابة، فرفضوا ما يقال عن إجماع الفقهاء.

وقد فتحت أصول الشافعي الباب، لوضع كتب أصول في مذاهب

أخرى، من مذاهب الفقه الإسلامي، خاصة تلك المذاهب، التي خالفت الجماعة الإسلامية، في مواقفها السياسية، مثل: الإباضية والشيعة الإمامية.

ولقد نما علم الأصول على أيدي علماء الكلام المعتزلة، والماتريدية والأشاعرة، وفقهاء الشافعية، وفقهاء الحنفية، حتى في عصور التقليد في التشريع، فأصبح علم الأصول الشافعي طريقة للمتكلمين، واتجاهاً فلسفيًّا في التشريع.

وأشهر كتب علم الأصول بعد أصول الشافعي كتاب: «المعتمد» لأبي الحسين محمد بن البصري المعتزلي الشافعي، وكتاب «البرهان» لإمام الحرمين الشافعي، وكتاب «المستصفى» للغزالي الأشعري.

●●●

بعد الشافعي، كان هناك أتباع للمذهب الشافعي بمكة، وبالعراق، وبمصر وبخراسان، وباليمن، وفي عصور متلاحقة. وكانوا في المذهب الشافعي، بين مجتهدٍ منتسب اجتهاداً مطلقاً، ينهج نهج الشافعي في الاجتهاد، وَفق أصوله، لكنه لا يقلده، لا في أصوله، ولا في أدلته، ومجتهدٍ متقيد بمذهب الشافعي، لا يخالف نهجه، ولا أصوله، في الفتوى فيما يستجد من المسائل، وبين فقيه غير مجتهد، له الفضل في جمع الفقه الشافعي، وترتيب أدلته، وتهذيب مسائله، وجمع فروعه، أو له الفضل في حفظ مذهبه، ونقله، وفهمه، وشرحه، وتلخيصه. وفئتا المجتهدين كانتا غالباً في الفقه الشافعي إلى آخر المئة الرابعة الهجرية، وبعدها كانت فئة الفقهاء الشافعيين غير المجتهدين غالباً.

وقد انتشر مذهب الشافعي في مصر أكثر من سواها، وانتشر بالعراق، وخراسان، وما وراء النهر، والشام، واليمن، وفارس، والحجاز، وبعض بلاد الهند. وقاسم الشافعيون الأحناف في الفتوى، وفي التدريس، في جميع الأمصار الإسلامية.

وفي مصر، ساد المذهب الشافعي إلى عهد الدولة الفاطمية الشيعية الإمامية. ثم عاد إلى الوجود في مصر، مع غيره من مذاهب الأئمة الأربعة في عهود الدولة الأيوبية، ودولتي المماليك. وفي عهد الدولة العثمانية بمصر، ظل المذهب الشافعي موجوداً، ولكن القضاء انحصر في العصر العثماني في المذهب الحنفي، ولا يزال منحصراً فيه إلى اليوم.

ولم ينتشر المذهب الشافعي بالأندلس، ولا بالمغرب، لغلبة المذهب المالكي في هذين المصرين الإسلاميين.

وجدير بالذكر أن التعصب المذهبي بين أتباع المذاهب الأربعة، في المشرق الإسلامي، كان ظاهرة متكررة، مثلما كان التعصب الفِرَقي بين أهل السنة، والشيعة، سائداً هناك، ولقد نتجت عن ذلك، في المشرق حروب وفتن ومذابح، بين العامة والخاصة، خروجاً عن روح التسامح الديني في الإسلام، لكن هذا التعصب وآثاره، ظل محصوراً في مصر، بين فقهاء المذاهب، لا يتجاوزهم إلى عامة الناس، وفي إطار المناظرات العلمية التي قد تكون عالية الصوت أحياناً، ولكنها لا تؤدي إلى فتن بين عامة المسلمين، في أكثر الأحيان.



أحمد بن حنبل

إمَام الاتّبَاع

الناس والإمام

قليل من الناس من ينال الخلود بعلمه وعقله، غالباً بعد وداعه للدنيا، وأقل هذا القليل من ينال هذا الخلود، وهو حيّ يسعى على قدمين. والإمام «أحمد بن حنبل» كان واحداً فريداً من أقل هذا القليل، فأحداث عصره قد ألقت به في ساحة المواجهة، ليس بين الفقهاء وعلماء الكلام فقط، وإنما، أيضاً، بين الفقهاء وسلطة الخلافة العباسية.

ففي حياة الإمام أحمد، ذاع علمه، واشتهرت مواقفه. بل إن علمه بالحديث والأثر ذاع وانتشر، وهو لا يزال شابّاً يطلب العلم عن شيوخ العلم.

ويروى أن «أحمد بن سعيد الرازي»، وهو أحد شيوخ الإمام أحمد، قال عنه وهو شاب:

«ما رأيت أسود الرأس، أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أعلم بفقهه، من أحمد بن حنبل».

وقال الإمام الشافعي لأحمد، وهو أحد شيوخه، وقد استمع لحفظه،

وكان لا يزال شابّاً:

«أنت أعلم بالأخبار (الأحاديث والآثار) الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيحاً، فأعلمني، حتى أذهب إليه (إلى مصدره): كوفيّاً كان، أو مصريّاً، أو شاميّاً».

وروى «المُزني» أن الشافعي قال لمن بمجلسه من طلاب العلم، عن الشاب أحمد:

«ثلاثة من عجائب الزمان: عربي لا يُعرب كلمة، وهو: أبو ثور. وأعجمي (فارسي) لا يخطئ في كلمة، وهو: الحسن الزعفراني. وصغير كلما قال شيئاً صدقه الكبار، وهو: أحمد بن حنبل».

وحين غادر الشافعي بغداد إلى مصر، واستقر بها، قال الشافعي لتلميذه حرملة المصري، عن أحمد بن حنبل، وكان عمر أحمد ستّاً وثلاثين سنة:

«خرجت من بغداد، وما خلّفت بها أورع ولا أتقى، ولا أفقه، من أحمد بن حنبل».

ووصف الشافعي اثنين بالعقل، مع علم بالرواية، والفقه، فقال لتلاميذه، فيما يرويه «محمد بن الصباح»:

«ما رأيت أعقل ولا أروى ولا أفقه من: أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي».

وقال عن ابن حنبل، معاصره «علي بن المَدِيني»:

«أعرف أبا عبد الله بن حنبل منذ خمسين سنة، وهو يزداد خيراً. وليس فينا أحفظ منه».

وقال عنه قرينه، ومعاصره «القاسم بن سلام»:

«انتهى العلم إلى أربعة: أحمد بن حنبل، وعليّ بن المديني، ويحيى بن معين، وأبو بكر بن شيبة، وأحمد أفقههم، فما رأيت رجلاً أعلم بالسنة منه».

وشهد له رفيقه ومعاصره «يحيى بن معِين». قال:

«**والله** لا نقوى على ما يقوى عليه أحمد، ولا على طريقة أحمد».

وحدّث «عبد الرحمن بن مهدي» جلساءه، عن أحمد بن حنبل، فقال: «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثوري. وما نظرت إلى أحمد بن حنبل إلا تذكرت به سفيان الثوري».

وكان سفيان الثوري فقيهاً زاهداً، ويلقبه الناس بأمير المؤمنين في الحديث.

الرحالة

عام 164 الهجري، ولد «أحمد بن حنبل» بمدينة بغداد، وكانت أمه حاملاً به حين عادت من مدينة «مرو» (بوسط آسيا) إلى مدينة بغداد.

وأحمد بن حنبل عربي، شيباني، من جهتين معاً: أبوه، وأمه. وقبيلة شيبان التي ينتسب إليها أحمد قبيلة ربِعَية (نسبة إلى بني ربيعة) عدنانية، تلتقي مع النبي صلى **الله** عليه وسلم في: «نزار بن معد بن عدنان». وقبيلة شيبان كان برجالها إباء، وعزم، وحميّة، فمنها كان «المثنى بن حارثة» قائد الجيوش الإسلامية عند مهاجمتها العراق في عهد أبي بكر الصديق. وتولى بهمته أولى الحملات العربية الإسلامية ضد الفرس. وقبيلة شيبان كانت أبرز القبائل الرّبَعية. وقيل فيها ما رواه تاريخ بغداد:

«إذا كنت في ربيعة، فكاثر بشيْبان، وفاخر بشيْبان، وحارب بشيْبان».

وكانت منازل شيبان بالبصرة، بعد إنشاء عمر بن الخطاب لها سنة 16 هجرية. وكانت أسرة أحمد، وأسرة أمه، مقيمتين ببيداء البصرة. وكان «عبد الملك بن سوادة بن هند» من وجوه شيبان، وجدّاً لأسرة أحمد، ويضيف قبائل العرب عندما ينزلون البصرة.

وكان لآل شيبان بالبصرة مسجد، هو مسجد «مازن». ولقد اعتاد

أحمد أن يصلي فيه كلما نزل إلى البصرة، ويقول لمن يسأله: «إنه مسجد آبائي».

والجد الأقرب لأحمد هو: «حنبل بن هلال»، وكان هذا الجد قد انتقل بأسرته إلى خراسان، حين صار واليا، في العهد الأموي، على ولاية «سَرْخس». ولقد انضم هذا الجدّ إلى صفوت الداعين ضد بني أمية.

وأبو أحمد، هو: «محمد بن حنبل»، وكان جنديّاً بالجيش العباسي.

ويقال إنه كان قائداً، يرتدي زي الغزاة فيما وراء الحدود الإسلامية. ولقد مات هذا الأب شابّاً، وعمره ثلاثون سنة.

وعم أحمد كان من عيون الولاة في بغداد، يرسل إليهم بالأخبار، ليعلم بها الخليفة العباسي، حين يكون في سفرة بالشرق أو الشمال. وكان أحمد يتورع (يتنزه) وهو في صغره، عن مشاركة عمه في عمله، وكان عمه قد صار عليه قيّماً (وصياً) إثر وفاة أبيه عنه وهو صغير. ويروي كتاب المناقب لابن الجوزي هذه الواقعة:

روى بعض الولاة، قال:

«أبطأت عليّ أخبار بغداد، فوجهت إلى عم أحمد بن حنبل، أسأله: لمَ لمْ تصل إلينا الأخبار اليوم؟ وكنت أريد أن أحررها، وأوصلها إلى الخلِيفة. فجاء إليّ عم أحمد، وقال لي: بعثت بها مع أحمد ابن أخي. فأمرته فأحضر أحمد، وهو بعد غلام، وقال له:

– ألم أبعث معك الأخبار؟

فقال أحمد:

– نعم.

فقال له عمه:

– فلأي سبب لم توصلها؟

فقال له أحمد:

– أنا كنت أرفع تلك الأخبار!! رميت بها في الماء.

فجعلت أسترجع (يقول: «إنا لله وإنا إليه راجعون»). وقلت: هذا غلام يتورَع، فكيف نحن».

فأسرة أحمد لم تقطع صلتها بالخلافة العباسية، ولا بولاة الدولة العباسية، ولم يكن أحمد الصغير يستحسن تلك الصلة، بل كان يتورع منها، ويبتعد عنها، منذ صباه.

ونشأ أحمد يتيماً، مثلما نشأ شيخه الشافعي يتيماً، فلم ير أحمد أباه ولا جده. وكان على أمه وأسرة أبيه القيام على تربيته. ولحسن حظ أحمد، فقد كان له من ميراث أبيه، ببغداد، منزل يسكنه مع أمه، ومنزل آخر، به حوانيت (دكاكين) يدر عليه عائداً، يتيح له كفافاً من العيش، فاستغنى بهذا العائد عما في أيدي الناس، ووجد المأوى.

ودفع أحمد يتمه، وشرف نسبه، وحرمانه من ترف العيش، وقناعته، ونزوعه للتقوى، إلى أن يكون سامي النفس، ويكرس ما وهبه الله له، من ذكاء العقل في طلب العلم.

وحفظ أحمد القرآن الكريم، ثم أخذ يتردد على الديوان، ليتمرن على الكتابة والتحرير. يقول أحمد:

«كنت، وأنا غُلَيْم (غلام صغير)، أختلف إلى الكتّاب، ثم اختلفت إلى الديوان، وأنا ابن أربع عشرة سنة».

وكان أحمد، وهو صبي محل ثقة الرجال والنساء، الذين ذهب أبناؤهم أو إخوتهم أو آباؤهم إلى ساحات القتال. فقد كانوا يستكتبونه، وهو لا يزال صغيراً ببغداد، رسائل إلى ذويهم المقاتلين مع الرشيد، فيكتبها لهم، ويجيئون إليه بالردود، فيقرأها عليهم. ولقد قال أحد الآباء آنذاك:

«أنا أنفق على أولادي، وأجيء إليهم بالمؤدبين، كي يتأدبوا، فما أراهم يفلحون. وهذا أحمد بن حنبل غلام يتيم. انظروا كيف هو».

ويروح الأب يعجب من أدب أحمد، وحسن طريقة أحمد. وفي النواة الصغيرة سر الشجرة الكبيرة.

ومنذ الصبا كانت في أحمد رجولة، وصبر وجد، وعناية بالعمل، وقدرة على احتمال ما يكره، وبروح من التقوى. ولقد دفعت هذه الروح «الهيثم بن جميل» إلى أن يقول عن أحمد:

«إن عاش هذا الفتى فسيكون حجة على أهل زمانه».

وفي بغداد اتجه أحمد إلى طلب العلم، وكانت بغداد آنذاك منارة لعلوم الدين واللغة، والرياضة والفلسفة، والتصوف. واختار أحمد علم الحديث، وبه بدأ، ثم أردفه بطلب الفقه. ويروى عن أحمد بن حنبل قوله:

«أول من كتبت عنه الحديث أبو يوسف».

وكان أبو يوسف قاضياً لقضاة الرشيد. لكن أحمد سرعان ما انصرف عنه إلى مجالس المحدثين، فأبو يوسف من فقهاء الرأي أولاً، والحديث ثانياً. وأردف طلبه للحديث بطلبه للفقه، فقه الرأي بالعراق، وفقه الحديث بالحجاز. وكانت مدن العراق والشام والحجاز معاً، تزخر بالمحدثين. وراح أحمد يسافر في طلب الأحاديث من المحدثين، ويدونها، حتى تم له جمع مسند، يضم الأحاديث: العراقية، والحجازية، والشامية، والبصرية، والكوفية.

وبدأت مسيرة أحمد في طلب الحديث ببغداد بين عامي 179 و186 هجرية، ثم توالت أسفاره في طلب الحديث خارج بغداد.

وأول إمام طلب منه أحمد علم الحديث والآثار، هو: هُشيْم بن بشير بن أبي خازم الواسطي» (ت 183 هجرية) فكتب أحمد عنه نحواً من ثلاثة آلاف حديث في الحج، وبعض التفسير، وكتاب القضاء، وكتباً أخرى صغيرة، من كتب (أبواب) الحديث.

ومع «هشيم» سمع أحمد الحديث وكتبه، من: «عبد الرحمن بن مهدي»»، و«أبو بكر بن عباس»»، وسواهما.

ولقد توالت رحلات أحمد في طلب الحديث خلال عمره، وبينها خمس رحلات إلى البصرة، وخمس رحلات إلى الحجاز، وفي أولى رحلاته إلى

مكة التقى بالشافعي وعمره 24 سنة، حين كان يؤدي فريضة الحج لأول مرة، ماشياً على قدميه، من بغداد إلى مكة. ولكم تمنى أحمد أن يكون قادراً للقيام برحلة إلى مدينة الريّ، ليلقى بها المحدث: «جرير بن عبد الحميد» لكن هذه الرحلة كانت تحتاج منه إلى تسعين درهماً، لم تكن معه.

وحج أحمد مرة إلى البيت الحرام مع رفيقه في طلب العلم «يحيى ابن معين» سنة 198 هجرية، وكانا قد اتفقا على السفر بعد الحج إلى صنعاء، ليلتقيا بالمحدّث «عبد الرازق بن همام». وإذا كانا يطوفان طواف القدوم، رأيا المحدث عبد الرازق يطوف، فتوجه إليه يحيى، وكان يعرفه، وسلم عليه، قائلاً له:

– هذا أحمد بن حنبل أخوك.

فقال له عبده الرازق:

– حياه **الله** وثبته، فإنه يبلغني عنه كل جميل.

فقال له يحيى:

– نجيء إليك غداً إن شاء **الله**، حتى نسمع (منك)، ونكتب (عنك).

فلما انصرف عبد الرازق، قال أحمد ليحيى معترضاً:

– لم أخذت من الشيخ موعداً؟

فقال له يحيى:

– لنسمع منه. قد أرْبحك **الله** مسيرة شهر، ورجوع شهر، وأراحك من النفقة.

فقال له أحمد:

– ما كان **الله** ليراني، وقد نويت نية، أن أفسدها بما تقول. نمضي (الآن) فنسمع منه. ثم نمضي معه بعد الحج، لنسمع منه بصنعاء.

وفي سبيل هذه الرحلة، واجه أحمد العيش الخشن، والمركب الصعب، فقد نفدت نقوده بالطريق، فعمل حمالاً بأجر للقافلة، إلى أن بلغت

القافلة صنعاء. وكان من معه يحاولون أن يمدوا له يد العون، فكان يردّها، حامداً لله فضل قوته، التي تمكنه من أن يحصل بعرقه على نفقات الطريق.

وفي صنعاء، حاول المحدث عبد الرازق، أن يعين أحمد بن حنبل، فقال له:

– يا أبا عبد **الله**. خذ هذا الشيء فانتفع به، فإن أرضنا ليست بأرض متجر، ولا مكسب.

ومدّ عبد الرازق يده إلى أحمد بدنانير، فقال له أحمد:

– أنا بخير.

ومكث أحمد يعاني مشقة العيش مدة سنتين بصنعاء، استفاد فيهما، فقد سمع من عبد الرازق أحاديث عن طريق الزهري، وابن المسيّب، ما كان يعلمها من قبل.

وظل أحمد يطوف في الأقاليم الإسلامية، طالباً للحديث، يحمل حقائب كتبه على ظهره، ويسير على قدميه غالباً في رحلاته، ويعمل أحياناً ليكسب قوت أيامه في أسفاره وإقاماته، مستهيناً بالمتاعب في طلب الحديث.

ولكثرة ما رواه أحمد، وكتبه، وحفظه من الأحاديث، قال له أحد عارفيه عاتباً:

– مرة إلى الكوفة، ومرة إلى البصرة!! إلى متى؟!

وقال له آخر، وكان أحمد قد بلغ مبلغ الإمامة:

– يا أبا عبد **الله**. أنت قد بلغت هذا المبلغ، وأنت (الآن) إمام المسلمين.

فقال له أحمد:

– مع المحبرة إلى المقبرة. أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر.

وفي هذه الرحلات كان أحمد معنياً بتدوين كل ما يسمعه من

أحاديث رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وآثار أصحابه، ولا يعتمد على ذاكرته وحدها. وحين كان أحمد يحدث الناس بالحديث لم يكن يحدثهم من ذاكرته، خشية أن يضل وينسى، وإنما كان يحدثهم مما كتبه ونقله، حرصاً على التقوى، والدقة، مع أنه كان كثير الحفظ، قوي الذاكرة.

يروى أن رجلاً من أهل مرو، جاء إلى أحمد، طالباً حديثاً بعينه. ومع أن أحمد كان يحفظه، فقد أمر ابنه عبد **الله**، أن يحضر له «كتاب الفوائد» ليبحث للرجل عن نص الحديث الذي يريده. وعاد إليه ابنه، قائلاً إنه لم يجد الكتاب. فقام أحمد بنفسه، وعاد بالكتاب، وكان في عشرة أجزاء، وقعد يبحث عن الحديث بنصه، ثم أملاه على الرجل القادم من مرو إليه.

وجاءه مرة أخرى رجل يطلب الحديث، وقال لأحمد:

– علمني مما علمك **الله**.

فدخل أحمد منزله، وأخرج كتب الحديث، وجعل يملي على الرجل، جلسة بعد جلسة، ويوماً بعد يوم. وحين انتهى، قال لذلك الرجل، ليضبط له ما كتبه:

– الآن. اقرأ عليّ ما كتبت.

ومع تعلم أحمد للحديث، سماعاً، وحفظاً، وتدويناً، كان يتعلم الاستنباط، والتحري، وفهم النصوص، وغاياتها، ويطلب لقاء الفقهاء، كطلبه للقاء المحدثين. وكان الإمام الشافعي هو أشهر من التقى به أحمد، وتعلم على يديه التخريج الفقهي، وأصول الاستنباط للأحكام، ومناهجه، حين كان يلقى الشافعي بمكة أو ببغداد. فعرف منه الفقه، والرأي، والقياس، والاستنباط، وعرف فقه فقهاء أهل السنة بالحجاز. ولم يرض عن فقهاء الرأي بالعراق، فنزعتهم الفقهية، تختلف عن نزعته.

ولقد جمع ابن حنبل في رحلة حياته فتاوى الصحابة، مع جمعه للأحاديث، ومعرفته لمراميها، وغاياتها، ومعانيها الفقهية، ويحوي

«مُسنده» طائفة كبيرة من فقه وفتاوى وأقضية كل صحابي. فالتقى بذلك الحديث والفقه معاً، في شخص أحمد بن حنبل، ومسنده، ومذهبه كإمام.

دروس إمام

في سن الأربعين، جلس أحمد بن حنبل للتحديث والفتوى، بمساجد بغداد، ومساجد المدائن الإسلامية التي يرتحل إليها، طلباً في الوقت نفسه، لمزيد من العلم، فكان في وقت واحد، عالماً وطالب علم. وبدأ أحمد مجلسه العلمي كإمام، في بغداد، سنة 204 هجرية، وهي السنة التي توفي فيها الإمام الشافعي بالقاهرة، فلم يستسغ أحمد أن يجلس من قبل للتحديث والفتوى، وبعض من شيوخه الكبار حيّ، يُحدِّث ويفتي.

ولم يحدّ أحمد في مجالسه وحياته على السواء، عن اتباع السنة. فهو يفعل كل ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، ولا يفعل ما لم يكن يفعله.

يروى أنه كان إذا احتجم (جلس للحلاق) أعطى الحجام ديناراً، لأنه رُوي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم، وأعطى حجامه «أبا طيبة» ديناراً. ولقد استحيا أحمد أن يجلس للتحديث والفتوى إلا بعد أن بلغ الأربعين، لأن الرسول لم يبلغ رسالة ربه إلا في هذه السن.

ولم يكتم أحمد طوال حياته، عن أحد علماً، ولا حديثاً، لأن الله تعالى نهى عن كتمان العلم، ولأن الدين يوجب إفشاء أحاديث الرسول، ونشرها.

ولأن ذكر أحمد، في طلبه الحديث، قد ذاع في الآفاق، قبل أن يجلس للدرس والإفتاء، فقد كان الازدحام على درسه شديداً، ولقد بلغ المستمعون إلى درسه، في المجلس الواحد، خمسة آلاف، وكان يكتب عنه

ما يقوله خمسمئة منهم. وبسبب هذه الكثرة كثر رواة فقه أحمد، وحديث أحمد. وبين الحضور في مجلسه العلمي، كان هناك ناس لا يطلبون علماً، وإنما يريدون فقط أن يروْه، ويتيمَّنوا بمرآه.

روى ابن الجوزي أن أحد معاصري أحمد، قال:

«اختلفت إلى أبي عبد **الله** أحمد بن حنبل اثنتي عشرة سنة، وهو يقرأ المسند على أولاده، فما كتبت منه حديثاً واحداً، وإنما كنت أميل إلى هديه وأخلاقه وآدابه».

وكان لأحمد مجلسان للدرس والتحديث: مجلس في منزله لتلاميذه وأولاده، ومجلس في المسجد للعامة ولتلاميذه أيضاً. وخاصة الخاصة من تلاميذه كانوا هم الذين يذهبون إلى بيته.

وفي المسجد، كان وقت درس أحمد، هو وقت العصر، واختار أحمد هذا الوقت، لأنه قبل عتمة الليل، وبعد وهج النهار، ولأنه وقت راحة لأكثر الناس، فيتيسر لهم أن يُقْبلوا إلى المسجد، ولأنه وقت صفاء النفس، وفراغها من مشاكل العمل، ومشاغل الحياة.

ومجلس أحمد، كان مجلساً يسوده الوقار، والتواضع، واطمئنان النفس إلى رعاية **الله** له. ولقد روى ابن نعيم، أن خلف بن سالم، قال:

«كنا في مجلس الفقيه يزيد بن هارون، فمزح يزيد مع من يملي عليه، فتنحنح أحمد بن حنبل، فضرب يزيد (بكفه) على جبينه، وقال:

– ألا أعلمتموني أن أحمد هنا، حتى لا أمزح».

وقد تجنب أحمد المزاح، لأن السنة عبادة عنده، ولا مَزْح في وقت العبادة.

وفي مجالس أحمد، لم يكن أحمد يلقي الدرس من غير طلب، فإذا سئل عن الأحاديث المروية في موضوع معين، طلب الكتاب الذي دوّن فيه أحاديث ذلك الموضوع.

وطوال أربعين عاماً لم يقل أحمد فيها أحاديث من ذاكرته، إلا مئة

حديث. وإذا سئل في موضوع فقهي، يضطر إلى استنباط حكم فيه، لم يكن يسمح لتلاميذه أن يدونوا استنباطه، أو ينقلوه عنه، خوف رجوعه عن فتواه. وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاواه، بل ينكر نسبتها إليه، لأنه لم يحفظ ما قاله. وكان أبغض الأشياء لديه أن يرى فتوى له مكتوبة. ويحكى أن أحد تلاميذه روى عنه مسائل في الفقه، ونشرها بخراسان. وبلغ ذلك الخبر أحمد بن حنبل، فقال:

«اشهدوا أني رجعت عن ذلك كله».

ولقد جاء إليه رجل خراساني بكتب. فنظر أحمد في كتاب من بينها. فوقع نظره، فوجد كلاماً له مكتوباً بالكتاب، فغضب، ورمى الكتاب من يديه.

ولم يكن ذلك الموقف هو موقف أحمد من فقهه هو، فقد كان ذلك هو موقفه من فقه سواه. ولقد سأله رجل يوماً:

– هل أكتب كتب الرأي؟

فقال له أحمد:

– لا.

فقال له السائل:

– فعبد الله بن المبارك قد كتبها.

فقال له أحمد:

– ابن المبارك لم ينزل من السماء. إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق.

ولقد نهى أحمد المحدثين أن يكتبوا كتب الشافعي، وأبي ثور، مع أن الشافعي كان شيخاً له. وبرغم هذا النهي، جمعت كل الروايات عنه في الحديث، وفي الفقه، في مجلدات ضخام.

وكانت حياة أحمد، خاصة حين صارت له مجالس علم، حياة اتباع سلفية. خرج بها عن مناحرات العصر السياسية، والفكرية، والاجتماعية،

مختاراً أن يحلق بروحه في جو الصحابة وعالم الصفوة من التابعين. ولم يكن يستجيز لنفسه أن يرد على أي موضوع مثار في عصره من علماء الكلام، أو يفتي في أي مسألة لم ترد في كتاب، ولا سنة، أو لم يعرفها الصحابة، ويكتفي بأن يقول رأيهم فيها، حريصاً على ألا يقْفُ (يتبع) ما ليس له به علم، حتى لا يخرج عن نهج السلف، ويضل في متاهات العقل البشري. بل لقد قاطع أحمد كل من شغل نفسه بغير ما أُثِر عن السلف مقاطعة تامة.

ولقد كتب أحمد إلى رجل أرسل إليه يسأله عن مناظرة أهل الكلام، يقول:

«أحسن **الله** عاقبتك. الذي كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا، أنهم كانوا يكرهون الكلام أي علمه، والجلوس مع أهل الزَّيغ. وإنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما في كتاب **الله**. لا يعدون (لا يتجاوزون) ذلك. ولم يزل الناس من بعد أحمد يكرهون كل مُحّدث يضع كتاباً في الكلام، ويكرهون الجلوس مع مبتدع، ويرددون عليه بعض ما يُلتبس عليه في دينه».

كان أحمد إذن ينهى الناس عن الكلام، ويرفض التفكير في العقيدة بالتفلسف فيها. وبسبب هذا الرفض، وقع أحمد في محنة مع الدولة، ومع علماء الدولة المتكلمين. في عصر سيطر فيه الكلام على العلماء الذين يحاولون التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين الدين والعلم، والذين اعتمدت عليهم الدولة في عهد الخليفة المأمون، لتعبيد الطريق لحضارة إسلامية جديدة، تقوم على الدين وعلوم الدين، وتقوم على الفلسفة وعلوم الدين، فهو التقي الورع، السلفي المتبع، دون قبول بالبدع، والابتداع، والذي يؤثر أن يعيش هادئا في بيته، آمنا في مسجده. هكذا كان اختياره لنفسه، ودعوته سواه إلى هذا الاختيار.

غنى الفقر

وقد عاش أحمد بن حنبل حياة فقيرة، يؤثر خصاصة العيش على أن يكون ذا مال لا يعرف أنه حلال، أو فيه مِنّة العطاء. ويعمل بيديه ليكسب عيشه، وينسخ كتاباً، أو ينسج تكة لسروال، أو يؤجر نفسه في عمل يعمله، حين ينقطع به الطريق في سفر، ولا مال معه، مؤثراً العمل على أن يقبل عطاء من أحد يعجز عن رده في زمن قريب. من عائد عقاره الموروث عاش أحمد، وكان ذلك العقار بضع دكاكين يؤجرها. وقد روي أن أحمد وقع من يده مقراض (ملقاط) في بئر، فجاءه ساكن عنده، فأخرج له المقراض، فأعطاه أحمد نصف درهم، فغضب الساكن من قلة أجره، وقال لأحمد:

– المقراض يساوي قيراطاً (من الأوزان). لا آخذ شيئاً.

وترك الساكن أحمد مغاضباً. وبعد أيام قابله أحمد، وسأله:

– كم عليك من أجر الحانوت؟

فقال الساكن له:

– أجر ثلاثة أشهر، وأجرها في كل شهر ثلاثة دراهم.

فأعطاه أحمد أجرة الحانوت، عن ثلاثة أشهر، أجراً له عن استخراجه للمقراض.

وكانت أجرة أحمد من دكاكينه سبعة عشر درهماً في كل شهر، هي نفقته، ونفقة من يعولهم.

وكان أحمد يحتال لسد رمقه، وحاجة عياله، فيحمل حبله على عاتقه، ويذهب إلى المزارع، ويستأذن أصحابها، ويجمع بقايا حصاد الزروع، حين لا يجد عملاً آخر يستكمل بأجره. نفقات معيشته، أو يؤجر نفسه لحمل متاع الناس، أو ينسخ كتاباً لطالبه نظير أجر معين.

روى «علي بن الجهم» قال:

«كان لنا جار، فأخرج إلينا كتاباً، فقال:

– أتعرفون هذا الخط؟

فقلنا:

– هذا خط أحمد بن حنبل. فكيف كتب لك؟

فقال الجار:

– كنا مقيمين بمكة، عند سفيان بن عُيينة، ففقدنا أحمد أياماً، ثم جئنا لنسأل عنه، فإذا الباب مردود عليه، فقلت له:

– ما خبرك؟

فقال لي:

– سُرقت ثيابي.

فقلت له:

– معي دنانير. فإن شئتها صلة (عطاء)، وإن شئتها قرضاً.

فأبى أحمد أن يأخذها (عطاء أو قرضاً) فقلت له:

– تكتب لي بأجرة؟

فقال لي:

– نعم.

فأخرجت ديناراً، فقال لي:

– اشتر لي ثوباً، واقطعه نصفين (يعني إزاراً ورداء) وجئني بورق.

ففعلت، وجئته بورق، فكتب لي هذا (الكتاب)».

وكان أحمد، أحياناً ينسج، ويبيع ما ينسجه. حكى إسحق بن راهويه، قال:

«كنت أنا وأحمد باليمن، وكنت أنا فوق في غرفة، وكان هو في الغرفة التي تحتها. واطلعت على أن نفقة أحمد فنيت، فعرضت عليه مالاً، فامتنع أن يأخذه قرضاً أو عطاء. وعرفت أنه ينسج التكك (للسراويل) ويبيعها، وينفق منها».

وأحياناً، حين يكون أحمد مقيماً، وليس على سفر، كان أحمد يلجأ إلى الاقتراض، حين يكون ثمة عائد قريب ينتظره، فمظنة سداده للقرض قريبة، وهو في الحضر مقيم في أمن واستقرار، وليس على سفر. وأحياناً كان من أقرضه يرفض أن يسترد قرضه، فيصر أحمد على أن يرد قرضه. ولم يزد هذا القرض على مئتي درهم، أو ثلاثمئة درهم.

كان أحمد إذن يؤثر تعب الجسم، على تعب النفس، ويؤثر أن تكون يده العليا، ولا يأخذ عطاء. ويفي بسداد ما اقترضه، ويعاني متاعب كسب العيش لكي يكون حرّاً، بريء الذمة في تعامله مع الناس، عفيف النفس، مستريح الضمير، وهو إمام يشار إليه بالبنان، يوده الناس بمالهم، لكنه يأبى مودة المال، أصدقاء كانوا أو خلفاء أو أمراء. وفي الوقت نفسه يجود بالقليل من هذا المال لمن يطلبه منه.

ويروى أن أحمد قد لزم مجلس الشافعي، عندما جاء إلى بغداد في المرة الثانية التي أقام فيها ببغداد تسع سنوات، ونشر مذهبه بها لأول مرة. ولم يكن أحمد يفارق مجلس الشافعي، إلا لطلب حديث في السفر، أو في الإقامة. وحين عزم أحمد على السفر إلى اليمن، طلباً لحديث عيسى بن همام، وكان ماله قليلاً، عرض عليه الشافعي أن يكون قاضياً باليمن، فقد طلب منه الخليفة الأمين رجلاً يوليه قضاء اليمن، فرفض أحمد عرض شيخه الشافعي، مراراً، ثم قال للشافعي:

– يا أبا عبد **الله**. إن سمعت منك هذا ثانياً، لم ترني عندك.

فأحمد يريد أن يكون سفره للعلم وحده. وأحمد ما كان يجيز القضاء لنفسه، مثله مثل أبي حنيفة. وأحمد لا ينال مالاً إلا إذا كان خالياً من كل شبهة. ولذلك تعفف أحمد عن قبول عطاء الخلفاء، مثل أبي حنيفة، وآثر أن يحيا فقيراً، غني النفس.

ويروى أن الخليفة المأمون، دفع إلى شيخ من شيوخ الحديث مالاً، ليقسمه على أصحاب الحديث. ففيهم ضعفاء، بحاجة إلى العون في طلب

الحديث، ولم يبق أحد من المحدثين إلا أخذ من هذا المال، عدا أحمد بن حنبل. حدث ذلك قبل أن يمتحن المأمون الفقهاء والمحدثين بمحنة خلق القرآن.

وحين ذهبت المحنة، في عهد الخليفة المتوكل، عن أحمد بن حنبل، والفقهاء، والمحدثين، عرض المتوكل على أحمد مالاً كثيراً، وألح عليه في العرض، لكي يقبل ماله، فأبى إباء شديداً أن يأخذه لنفسه، وأن يأخذه للتصدق به.

وحدث في عهد المتوكل أن دار أحمد فتشت، بسبب سعاية كاذبة، بحثاً عن علوي خارج على الخلافة، ولم تجد الشرطة ذلك العلوي الهارب في بيت أحمد. وعند ذلك بعث إليه المتوكل بمال، حمله إليه وزير المتوكل، وقال الوزير لأحمد:

– إن أمير المؤمنين قد وجه إليك جائزة. ويأمرك بالخروج (بالذهاب) إليه. فالله الله أن تستعفي (ترفض)، أو ترد المال، فيتسع القول عليك لمن يبغضك.

واضطر أحمد لقبول المال، لكنه لم يمسّه. وفي اليوم التالي أمر أحمد ابنه صالحاً، فأخذ المال ووزعه على أبناء المهاجرين والأنصار وسواهم، من المتعففين الذين يتجملون، ولا يظهرون للناس حاجتهم وفقرهم.

واطمأن المتوكل إلى جانب أحمد، وتبين له تقاه وإيمانه. ثم جاء إلى المتوكل ساع بسعاية، قائلاً له:

– إن أحمد لا يأكل من طعامك، ولا يجلس على فراشك، ويحرم هذا الشراب الذي تشربه.

عندئذ قال له المتوكل ناهراً:

– لو نُشر (عاد حيّاً، الخليفة) المعتصم، وقال لي عنه شيئاً (كقولك هذا) لم أقبله.

ولقد ترك المتوكل لأحمد، منذ ذلك الحين، حريته في قبول عطائه،

أو رده.

ولقد روي أن المتوكل وجه إلى أحمد ألف دينار ليوزعها على أهل الحاجة، فردها أحمد قائلاً:

– أنا في البيت منقطع عن الناس. وقد أعفاني أمير المؤمنين مما أكره. وهذا ما أكره.

لكن أولاد أحمد، وذوي قرباه كانوا يأخذون مال الخليفة، وكان أحمد ينهاهم عن أخذه، فلا ينتهون. وكان أحمد يقول لهم:

– لم تأخذونه، والثغور معطلة غير مشحونة (بالجند والسلاح)، والفيء غير مقسوم بين أهله؟!

ويقاطع أحمد أولاده، ولا يؤاكلهم، ولا يشاربهم، ولا يأكل الخبز الذي يخبز في أفرانهم، وعلى نارهم، لأنهم يأخذون جوائز السلطان. ويصل الخبر إلى الخليفة المتوكل فلا يغضب منه، ولا ينقُم عليه، لأنه يعرف إيمانه وإخلاصه، ويقول:

– إن أحمد ليمنعنا من برّ ولده.

ويأمر المتوكل بإعطاء المال لأولاد أحمد، وأقارب أحمد، في خفية عنه.

وحدث أن أحمد مرض يوماً، وجاءه ابنه يعوده في مرضه، وقال له فيما قاله:

– يا أبتِ. عندنا شيء بقي مما كان يبرّنا به المتوكل. هل أحج منه؟

فقال له أحمد:

– نعم.

فقال ابنه:

– فلم إذن لا تأخذ مال المتوكل؟

فقال له أحمد:

– يا بني. ليس ما له عندي بحرام، ولكنني تنزّهت عنه.

فأحمد كان من الزهاد، الذين يردون المال حين يشتبهون في حلّه، ليحرر نفسه من الشك والحيرة.

المحنة العظمى

كان الخليفة المأمون، صاحباً للمعتزلة، ومن بينهم اختار وزراءه، وأصحابه، وكان يقول مثلما يقولون، ومن بين ما يقولونه في مسائل العقائد، في علم الكلام، إن القرآن الكريم مخلوق ومحدث، وكانوا يقولون بذلك منذ عهد الدولة الأموية، لكن الخليفة المأمون حين قال بمثل ما قالوا به، وهو الخليفة الإمام، أراد من الفقهاء والمحدثين، الذين يكرهون علماء الكلام، ويكرهون طرائقهم الفلسفية في عقائد الإسلام، أن يقولوا مقالته في خلق القرآن، بأن القرآن مخلوق ومحدّث، ولقد أوصى المأمون من بعده من الخلفاء أن يقولوا بمثل ما يقول، وأن يحملوا الفقهاء والمحدّثين على مثل ما يحملهم عليه، فاتبع وصيته خليفتان من بعده، هما: المعتصم، والواثق، وسلكا مسلكه.

ولقد أراد المأمون أن يحمل أحمد بن حنبل، محدّث عصره الفقيه، على القول بخلق القرآن، وبأنه محدث. فأبى أحمد ذلك القول، وأصر على قوله بأن القرآن كلام الله. فكانت محنته محنة مدوية استمرت في عهد المأمون، وفي عهدي المعتصم والواثق من بعده، ومحنة لقي فيها العذاب.

وأول من دعا إلى القرآن مخلوق ومحدث، هو «الجعدُ بن درهم» في العصر الأموي، فأتى به الوالي خالد بن عبد الله القسري، إلى مسجد الكوفة، مقيداً بالأغلال في يوم عيد الأضحى. وصلّى خالد بالناس صلاة العيد، وخطب في الناس خطبة العيد، ثم قال لهم في آخر خطبته:

– اذهبوا (عائدين إلى بيوتكم)، وضحوا بضحاياكم، تقبل الله (منكم)،

(أما أنا) فإني أريد أن أضحي بالجعد بن درهم، فإنه يقول (بقوله إن القرآن مخلوق: إن الله) ما كلّم موسى تكليماً، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً. تعالى الله عما يقول علواً كبيراً...

ونزل الوالي خالد عن المنبر، وقتل الجعد بن درهم، مطيحاً برأسه في عنف، بحد سيفه.

وبمثل قول الجعْد، قال «الجهم بن صفوان» نافياً بقوله صفة الكلام عن الله سبحانه، تنزيهاً لله عن الحوادث وصفاتها، فالقرآن عنده مخلوق، وليس بقديم.

وعندما ظهر المعتزلة، نفوا صفات المعاني عن الله سبحانه، وأنكروا معها صفة الكلام، وأوّلوا كلام الله لموسى، بأنه سبحانه خلق الكلام في الشجرة، مثلما يخلق كل شيء. فالقرآن مثل كل شيء مخلوق محدث. وزاد خوض المعتزلة في هذه المسألة في عهد الرشيد، ولم يكن الرشيد يشجع أحداً من رعيته على الخوض في العقائد، بل إنه حبس جماعة من المجادلين في الكلام، من المعتزلة، وقال عن المعتزلي المتكلم العالي الصوت، «بشر بن غياث»:

– إن أظفرني الله بابن غياث أقتله.

فظل بشر مستخفياً طوال خلافة الرشيد، ثم عاد إلى الظهور آمناً، وعالي الصوت، في عهد ابنه المأمون، وكان المأمون تلميذاً في الأديان والمقالات في الأديان، لأبي الهُذيل العلاف، أحد رؤوس علماء الاعتزال الكبار. وحين صار المأمون خليفة، واستقر له أمر الخلافة في بغداد، صار يعقد المجالس للمناظرات والمناقشات، في المقالات والنّحل والمِلل، وكان فرسان هذه المناظرات، هم علماء المعتزلة، ولذلك خصّ المأمون هؤلاء العلماء، بأن يكون من بينهم وزراؤه، وأصحابه، وفي مقدمتهم: «أحمد بن أبي دؤاد»، ووصل المأمون من اصطفائه له، أنه أوصى أخاه المعتصم بأن يجعله مستشاره، في كل أموره، قائلاً له:

«.. وأبو عبد الله بن أبي دؤاد، فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك، فإنه موضع لذلك منك».

وبدأ المأمون في تأييده للاعتزال سنة 212 هجرية، وأظهر هذا التأييد بإبداء رأيه في المناظرات التي كان يعقدها لأهل الفرق الإسلامية، معتزلة كانوا، أو غير معتزلة، تاركاً الحرية للعلماء، وللناس، في القول بالاعتزال، وغير الاعتزال، طوال ست سنوات، ثم بدا له في سنة 218 هجرية، أن يحمل الناس، علماء وغير علماء، بقوة الإمامة، على القول قهراً، بفكرة خلق القرآن.

بدأ ذلك المأمون وهو بمدينة الرقة، حين أرسل رسالة إلى «إسحق بن إبراهيم»، نائبه على بغداد، ليحمل الفقهاء والمحدثين، على القول بخلق القرآن، ومعهم من يلون مناصب في الدولة، ومن يلون القضاء، ومن يتقدمون للشهادة أمام القضاة، وليعزل كل من لا يقول بخلق القرآن من منصبه، أو من الإدلاء بشهادته، أو من عمله كقاض، وليمنع من الفتوى كفقيه، أو من التحديث كمحدث، كل من لا يقول بخلق القرآن. وطلب المأمون من إسحق أن يرسل إليه في الرقة، باستجابات المستجيبين، ورفض الرافضين، وأرسل إليه إسحق بمواقف الرافضين، وبينهم قضاة، وفقهاء ومحدثون، أبوا أن يقولوا بخلق القرآن.

وكتب المأمون ثانية إلى إسحق، يأمره بأن يرسل بهؤلاء الرافضين إليه في معسكره بالرقة، وتحت حراسة مشددة، مقيدين بالأغلال، ليستتيبهم المأمون عن الشرك، وينذرهم بعقوبة الإعدام.

وسيق المحدثون والفقهاء المفتون، وبينهم أحمد بن حنبل، إلى أمير المؤمنين المأمون.

وبين يدي المأمون، وأمام التهديد والوعيد، اعتنق الرافضون جميعاً مذهب الاعتزال، والقول بخلق القرآن، إلا أربعة، أصروا على موقفهم، هم: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريري، وسجّادة، فباتوا ليلتهم

مصفدين في الأغلال.

وفي الصباح تراجع «سجادة» أمام المأمون، وقال بخلق القرآن، ففكت قيوده، وأطلق سراحه، وأعيد الثلاثة الآخرون إلى سجنهم بالمعسكر، مقيدين بالأغلال.

وفي الصباح التالي، خار «القواريري» وسلم بالقول بخلق القرآن، فأطلق سراحه. وبقي في القيود: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، وحمل الاثنان إلى طرسوس، مع المأمون. وفي الطريق، استشهد محمد بن نوح.

ثم نعى الناعي بغتة وفاة المأمون، وكان على الخليفة المعتصم، من بعده، أن ينصر دعوة الاعتزال، وأن يقرر مصير أحمد بن حنبل، الذي رفض الخوض بأي قول في هذه القضية، فقد رفض أن يقول بأن القرآن مخلوق، ورفض بأن يقول بأن القرآن غير مخلوق، مؤكداً أمراً واحداً هو أن القرآن كلام **الله**، ولا دخل له بكونه مخلوقاً أو غير مخلوق. وهكذا توقف أحمد لأنه لم يؤثر عن السلف كلام في هذه المسألة، وعلمها هو عند **الله** وحده.

وراح المعتصم ينزل الأذى بمخالفيه، ومخالفي مستشاره ابن أبي دؤاد، في القول بخلق القرآن، ممتحناً الضمائر، كاشفاً للسرائر، ولذلك انتقد كثيرون ممن يقولون بخلق القرآن، المعتصم ومستشاره، وعلى رأس هؤلاء المنتقدين كان الجاحظ المعتزلي، لأنهما يدعوان إلى حرية الفكر كمعتزلة، وفي الوقت نفسه يعذبان من يمارس هذه الحرية!! وتقع مسؤولية الاضطهاد، بالأكثر، على ابن أبي دؤاد، فهو عالم، والمعتصم رجل سيف. وقد ترك له المعتصم حرية التصرف، مع أحمد بن حنبل.

أمر ابن أبي دؤاد بأحمد بن حنبل، فسيق مقيداً إلى السجن ببغداد، واتخذت بالسجن مع ابن حنبل وسائل الإغراء والإرهاب، لكنه صمد عند توقفه في أمر خلق القرآن. وفي كل يوم، طوال ثمانية وعشرين شهراً، كان أحمد يضرب بالسياط إلى أن يُغمى عليه، ويُنخس بالسيف فلا

يُحسّ، وعندئذ فقط يترك إلى اليوم التالي.

وحين يئس معذبو أحمد من أحمد، رحموه، وأطلقوا سراحه، وأعادوه إلى بيته مثخناً بالجراح، لا يقوى على السير، وقد انتصر بتقاه، وهزم أصحاب السياط.

وانقطع أحمد عن الدرس والتحديث، إلى أن شفيت جراحه، فعاد إلى المسجد معافى، إلا من آثار التعذيب، وندوب السياط، وأوجاع الأعضاء، وراح يدرس في المسجد، ويحدث الناس في المسجد، إلى أن مات الخليفة المعتصم، وتولى الخليفة الواثق، وعندئذ أعاد الواثق بمشورة ابن أبي دؤاد المحنة إلى حياة أحمد بن حنبل.

لكن هذه المحنة لم تكن سجناً، ولا ضرباً بسوط. كانت فقط منعاً لأحمد، من الدرس، والتحديث، في المسجد، أو في غير المسجد، ومنعاً لأحمد من أي اجتماع بالناس، أو السكنى ببلد يقيم فيه الخليفة الواثق، فلقد زادت منزلة ابن حنبل عند الناس، وزاد سخط العامة على الخلافة، وعلى ابن أبي دؤاد، وشاعت بين الناس فكرة التوقف عن القول بخلق القرآن. أو عدم القول به، فهو فقط كلام **الله**، كما قال القرآن، ودون تأويل لظاهر القرآن، كما قال أحمد.

قال الواثق لأحمد بن حنبل:

– لا تجمعن إليك أحداً، ولا تساكني في بلد أنا فيه.

وامتثل أحمد بن حنبل للأمر في هذه المرة، فأقام مختفياً، لا يراه أحد، ولا يخرج من بيت يختفي فيه إلى صلاة، أو إلى غير صلاة، طوال خمس سنوات، من سنة 228 هجرية إلى سنة 232 هجرية، إلى أن مات الخليفة الواثق.

وجاء المتوكل بعد الواثق، فأوقف الاضطهاد، وحارب الاعتزال، وعندئذ عاد أحمد، عزيزاً مكرماً، إلى التدريس، والتحديث، في المسجد، وفي غير المسجد.

ولقد تركت محنة القول بخلق القرآن وراءها شهداء، بينهم كان: يوسف بن يحيى البويطي الفقيه المصري، ونعيم بن حماد.

شخصية أحمد

صفات أحمد، هي السبب الأول في شهرته، وعلمه الغزير، وبعضها هبة من **الله**، وبعضها اكتسبها أحمد بالنشأة والتربية، والتوجيه، وحمل النفس على طلب معالي الأمور. وتتجسد هذه الصفات، كما يراها الشيخ أبو زهرة، في ذاكرة أحمد القوية الواعية، كمحدث إمام، شأنه في ذلك شأن مالك والشافعي، وجودة فهمه لما ينقله ويحفظه من أحاديث وفتاوى، وفي صبره وجلده، وقوة احتماله في طلب العلم، واحتمال الفقر، وفي نزاهته النفسية عن مال الغير، ونزاهته العقلية عن الجدل مع أهل البدع والأهواء، ونزاهته الفقهية بعدم خروج عن السنة، وفي إخلاصه في طلب العلم، وطلب الحقيقة، لا يرضى عنهما بديلاً، وفي مهابته بين شيوخه وتلاميذه، وسائر الناس.

وآية قوة ذاكرة أحمد، قول «أبي زرعة» معاصر أحمد عنه:

– أحفظ المشايخ والمحدثين أحمد بن حنبل.

وآية جودة فهم أحمد لما حفظه، قول «إسحق بن راهويه»:

«كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل، ويحيى بن مُعين، وأصحابنا، فكنا نتذكر الحديث من طريق، وطريقين، وثلاثة، فأقول: ما مراده؟ ما تفسيره؟ ما فهمه؟ فيتوقفون كلهم عن الإجابة، إلا أحمد بن حنبل، وقد كان علمه بالحديث والسنة، وفتاوى التابعين، واستنباطه الأحكام منها، سبباً في أنه كان إماماً في الحديث، وإماماً في الفقه».

وقال إبراهيم الحربي عن الإمام أحمد:

– أدركت ثلاثة لم يُر مثلهم، ويعجز النساء أن يلدن مثلهم رأيت: أبا

عبيد القاسم ابن سلام، ما أمثله إلا بجبل نفخ فيه روح. ورأيت: بشر ابن الحارث، فما شبهته إلا برجل عُجِن من قرنه إلى قدمه عقلا، ورأيت: أحمد بن حنبل، فرأيت كأن الله جمع فيه علم الأولين والآخرين من كل صنف، يقول ما شاء الله، ويمسك ما شاء. وجمعه لعلم الأولين والآخرين، هو بحفظه للأحاديث، وآثار السلف، وفهمه لفقههم.

وآية صبره، وقوة إرادته، تفويضه أمر حياته كلها إلى الله، يُروى أنه حين أدخل على الخليفة بالرقة، في أيام محنته، هوّلوا عليه الموقف، لينطق بما يُنجيه، فضُرب أمامه عنق رجلين، وفي وسط ذلك المشهد المروع، وقع نظر أحمد على أحد أصحاب الشافعي، فسأله، وكأنه لا يواجه الموت:

– أي شيء تحفظ في المسح على الخفين؟

ودهش الحاضرون لثباته، وسؤاله معاً. وصاح خصمه أحمد بن أبي دؤاد متعجباً:

– انظروا الرّجل، هو ذا يقدم لضرب عنقه، فيناظر في الفقه.

ويُروى أن رجلا قد اغتاب أحمد بن حنبل، ولقيه فقال له:

– يا أبا عبد الله، اغتبتك، فاجعلني في حل.

فقال له أحمد:

– أنت في حل، إن لم تعد.

ويروى أنه أظهر مرة، لأنه متّبع، عدم تقديره لفقه أبي حنيفة، فقال له أحد المتعصبين لأبي حنيفة:

– بَوْل أبي حنيفة أكثر من ملء الأرض مثلك.

ثم تركه القائل غاضباً، وعاد إليه بعد زمن نادماً، وقال معتذراً:

– يا أبا عبد الله. إن الذي كان مني كان عن غير تعمد، فأنا أحب أن تجعلني في حل.

فقال له بهدوء:

– مازالت (ما تحركت) قدماي عن مكانهما، حتى جعلتك في حلّ.

وآية نزاهة أحمد العقلية، أنه لم يفتِ في مسألة سئل فيها أفتى فيها قبله أحد الصحابة. وأنه أخذ على نفسه أن يختار فتوى من فتاوى الصحابة في مسألة ما، إذا اختلفوا فيها، على أن يفتي هو فيها برأي. فنزاهته توجب عليه الاتباع اتباعاً مطلقاً.

وآية نزاهة أحمد النفسية، زهده الذي جعل شعاره طلب الحلال، من غير تدنيس للنفس. روى «أبو حفص عمر بن صالح الطرسوسي» قال:

«ذهبت إلى أبي عبد الله، فسألته:

– بم تلين القلوب؟

فنظر إلى أصحابه، ثم أطرق، ثم رفع رأسه، فقال:

– يا بني، بأكل الحلال.

فمررت إلى أبي نصر بشر بن الحارث، فقلت له:

– بم تلين القلوب؟

فقال لي:

– «ألا بذكر الله تطمئن القلوب».

فقلت له:

– فإني جئت من عند أبي عبد الله.

فقال لي:

– هيه. ما قال لك أبو عبد الله؟

قلت:

– قال: بأكل الحلال.

فقال لي:

– جاءك بالجوهر. الأصل كما قال. الأصل كما قال.

وكان أحمد يحب الصداقة والأصدقاء، ويرى أن الحياة من غير أصدقاء حياة جافة ذليلة، ويقول:

– إذا مات أصدقاء الرجل ذلّ.

وكان أحمد يجود بالحلال القليل الذي ناله من الدنيا، ويقول:

«لو أن الدنيا تقِلّ، حتى تكون في مقدار لقمة، ثم أخذها امرؤ مسلم، فوضعها في فم أخيه المسلم، ما كان مسرفاً».

وكان أحمد يرى أن القوة الحقيقية هي في قوة نفسه، وليس في قوة بدنه، فيقتصر على الحلال، ولا يسير وراء شهوات الدنيا، فالفتوة عنده، هي كما يقول:

«ترك ما تهوى، لما تخشى».

وآية نزاهة عقيدة أحمد، بعده عن الجدل، مع أهل الجدل، وتحذيره لأصحابه من الجدل، وأهل الجدل. سأله صاحب له، قال:

– إن ها هنا من يناظر الجهمية (من الطرق الإسلامية القائلة بالجبر دون اختيار)، ويبين خطأهم، فما ترى؟

فقال له أحمد:

– ألم يقل معاوية بن قُرّة: الخصومات تحبط الأعمال، والكلام الرديء لا يدعو إلى خير؟! تجنبوا أهل الجدال والكلام، وعليكم بالسنن، وما كان عليه أهل العلم قبلكم، فإنهم كانوا يكرهون الكلام، والخوض من أهل البدع. وإنما السلامة في ترك هذا. لم نؤمر بالجدال والخصومات. وإذا رأيتم من يحب الكلام، فاحذروه.

وهو نهج ماثل فيه أحمد مالكاً، وغاير فيه أحمد أبا حنيفة والشافعي.

وآية نزاهة فقه أحمد، حرصه على ألا يرد في فقهه حديثاً نسب لرسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا إذا عارضه حديث أقوى منه، ويقول:

«من رد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على شفا هلكة، وما كتبت حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، إلا وقد عملت به».

وإذا لم يجد أحمد الحديث ولا السنة عن الصحابة، اجتهد في تخريج

المسألة على منهاج من سبقه متبعاً، غير مبتدع، ناهياً عن الاجتهاد في مسألة لم يتكلم فيها، أو في منهاجها أحد من السابقين، ولذلك كان يقول لصاحبه:

«إياك أن تتكلم في مسألة، ليس لك فيها إمام».

وآية إخلاص أحمد في طلب الحقيقة، تواريه عن الظهور بأنه طالب شهرة، وجاه دنيا، وتمنيه ألا يكون شيئاً مذكوراً بين الناس، وتجنبه للرياء، قائلاً:

«طوبى لمن أخمل **الله** عز وجل ذكره».

وحرصه على ألا يظهر المحبرة، حتى لا يذكره الناس بأنه حريص على الكتابة. يقول أحمد:

«إظهار المحبرة من الرياء».

ومن إيثاره ألا يسمع به أحد، قوله:

«أريد النزول بمكة، ألقي نفسي في شعب من تلك الشعاب، حتى لا أعرف».

حدث يحيى بن معين، قال:

«ما رأيت مثل أحمد بن حنبل، صحبته خمسين سنة، ما افتخر علينا بشيء مما كان فيه من الصلاح والخير».

وآية هيبة أحمد في نفوس سامعيه، هيبة شيوخه وتلاميذه له، وهو الألوف المألوف، الوديع المتواضع. حدث أحد تلاميذه، قال:

«دخلت على إسحق بن إبراهيم، وكان من السلاطين، فما رأيت أهيب من أحمد بن حنبل. صرت إليه أكلمه في شيء، فوقعت في رعدة، حين رأيته، من هيبته».

وحدث أبو عبيدة القاسم بن سلام، قال:

«جالست أبا يوسف، ومحمد بن الحسن، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، فما هبت أحداً منهم، ما هبت أحمد بن حنبل».

ومع هيبة أحمد، كان أحمد حيياً، شديد الحياء، يستحي من **الله**، ويستحي من الناس، يقول أحد واصفيه:

«كان أحمد من أحيى الناس (أكثرهم حياء)، وأكرمهم نفساً، وأحسنهم عشرة وأدباً، كثير الإطراق والغض، معرضاً عن القبح واللغو، لا تسمع منه إلا المذاكرة بالحديث، وذكر الصالحين، في وقار وسكون، ولفظ حسن. وإذا لقيه إنسان بشَّ به، وأقبل عليه. وكان يتواضع للشيوخ تواضعاً شديداً. وكانوا يكرمونه ويعظمونه.

عصر أحمد

على شيوخ بلغوا المئة، تتلمذ أحمد بن حنبل ببغداد، ومكة، والبصرة، والكوفة، واليمن، في فقه، أو حديث. ولكن أكثرهم أثراً في نفسه، وتوجيهه توجيهاً علميّاً، كان شيخان:

أولهما هو: «هشيم بن بشير بن أبي خازم»، وقد لازمه أحمد نحواً من خمس سنوات، إلى سن العشرين من عمره، وفي هذه السنوات تكونت النواة الأولى في علم أحمد بالحديث، وكان «هشيم» بخاريّ الأصل، وكان أبوه مقيماً في واسط، طباخاً للحجاج بن يوسف الثقفي، ثم انتقل بأسرته إلى بغداد.

وثانيهما، بعد وفاة «هشيم» هو الإمام: «الشافعي»، وقد التقى به أحمد في مكة، وأعجب أحمد بعقل الشافعي الفقهي، وبضوابطه ومقاييسه التي جعلها أصولا في الاستنباط الفقهي، وكان الشافعي يلقي دروسه بالمسجد الحرام.

وكلا الشيخين وجَّها أحمد، أولهما في الحديث، وثانيهما في الفقه.

ولقد أوغل أحمد في طلب الحديث والسنة، وجاب من أجلهما الأمصار، طالباً العلم، كما كان يقول، إلى القبر، ومحبرته في رحْله أبداً، يدون

بمدادها ما يحفظه، مردداً قولته الشهيرة: «مع المحبرة إلى المقبرة».

ولقد حصد أحمد في ميراثه العلمي أحاديث ثلاثة أعلام من المحدثين العظام، هم: «سفيان الثوري، وسعيد بن المسيب، وعبد الله بن المبارك.

فكان تلميذاً لعلمهم، وإن لم يكن تلميذاً لأشخاصهم، فقد ودعوا الدنيا، قبل أن يلتقي بأحدهم.

وكان عصر أحمد وشيوخه، هو عصر النضج في الفقه الإسلامي، فقد جاوز الفقه إقليمياته ومدائنه، ودونت المجاميع الفقهية لكل مذهب، وتلقاها جميعاً أحمد ابن حنبل. وهو عصر النضج في علم الحديث والسنة والآثار، وقد أسهم أحمد في جمع هذا العلم، برواياته المتعددة، فكان السابق بوضع أول مسند جامع لأحاديث الأمصار، حتى صار به إماماً، وكان حريصاً على طلب السند، والعلة، بأخذ الحديث من راوية إذا كان حيّاً، ويسافر إليه، ويأخذ الحديث عن راويه، إذا كان غائباً.

وكان عصر أحمد وشيوخه عصر جدل، واحتكاك فكري، وُجد فيه من ينكر السنة، ووجد فيه من ينكر أخبار الآحاد، والاحتجاج بأخبار الآحاد، ويقدم عليها القياس. ووجد فيه من يدافع عن السنة، ويقبل أخبار الآحاد، ويحتج بها، ويقدمها على أي قياس. وقد اختار أحمد طريق الدفاع عن السنة، والحديث، والاتباع، في وجه فقهاء الرأي، وعلماء الكلام على السواء.

بين العقيدة والسياسة

وكانت لأحمد آراء في العقائد، كان فيها سلفيّاً متبَّعاً، لا يتبع المتشابه ابتغاء تأويله، وكانت له آراء في السياسة.

وفي العقائد كان أحمد يرى أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، وأن مجرد الإسلام هو مرحلة بين الإيمان والكفر، وأن الإيمان لا يكون

معه عصيان، ولا يكفر أحداً من أهل التوحيد، وإن عملوا بالكبائر، عدا تارك الصلاة.

وكان أحمد يؤمن بالقدر خيره وشره، ويرفض الخوض في علاقة القدر بأفعال الإنسان، فذلك أمر في علم **الله**، ولا يبحث عن كنه صفات **الله**، ولا عن حقيقتها، بل يسلم بها كما جاءت في القرآن الكريم والأحاديث، ويعتبر التأويل فيها خروجاً على السنة، ويؤمن أن **الله** سبحانه قديم، فكذلك صفاته، ومنها صفة الكلام، والقرآن الكريم قديم لأنه كلام **الله**. ولقد روي عن أحمد أنه قال:

«من زعم أن القرآن مخلوق، فهو جَهْميّ، كافر، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع».

وكان أحمد يؤمن برؤية المؤمنين **لله**، يوم القيامة، إيماناً كاملاً دون تأويل، معتمداً على القرآن والسنة.

وفي السياسة كان أحمد يرى رأي مالك فيها، كرجل واقعي يتجنب الفتن. فكان يجلّ الصحابة جميعاً، ويشك في إسلام من يسبّ الصحابة، يستوي في ذلك كل صحابي صحب الرسول ساعة أو سنة، فله من الصحبة على قدر ما صحبه، وسمع منه، ونظر إليه، ولو نظرة. ويعترف بخلافة على خلافة شرعية، ويشتد في الدفاع عن عليّ قائلاً:

«إن الخلافة لم تزين عليّاً، بل عليّ زيّنها، وعليّ بن أبي طالب من أهل بيت لا يقاس بهم أحد. وما لأحد الصحابة، من الفضائل، والعلم بالأحاديث الصحاح، مثل ما لعلي رضي **الله** عنه».

ومع هذا الدفاع عن عليّ، ما كان أحمد يسمح لأحد بالطعن في خصوم عليّ من الصحابة، قائلا:

«ما أقول فيهم إلا الحسنى».

وكان لا يسمح بالجدل في عليّ ومعاوية، أيهما كان على حق، لائذاً بقول **الله** سبحانه:

«تلك أمة قد خلت لها ما كسبت، ولكم ما كسبتم، ولا تسألون عما كانوا يعملون».

وكان أحمد يرى أن الإمامة (الخلافة) كما تكون بالرضا السابق على التولية، وتجيء الولاية تابعة لها، قد تكون بالغلب، فتكون العافية للجماعة في عدم الخروج عليه، وإصلاح الحاكم بالأمر المعروف والنهي عن المنكر. والطاعة له من البَرّ والفاجر واجبة، والإخلاصُ له في السر والعلانية واجب، والخروج عليه بغْي، وشقّ لوحدة الجماعة، وخروج على السنة، وميل إلى البدعة.

ومع هذا الرأي لم يُعرف عن أحمد أنه سعى إلى الاتصال بالخلفاء، أو سعى إلى نصح الحكام، فقد كان موقفه منهم سلبيّاً. ولربما كان هذا الموقف منه لرؤيته غلبة المعتزلة على الخليفة والدولة، فاتجهت جِهوده كلها لإحياء السنة، في وقت تغيب فيه شمس السنة.

ولقد كان أحمد ينهي أصحابه وسامعيه، عن كتابة غير الحديث، خشية أن ينصرف الناس عن الحديث والسنة إلى آراء الفقهاء في الفروع، ولأنه قد يقول بفتوى اليوم ويغيرها غداً، حين يستبين وجهاً آخر للفتوى، من قرآن، أو حديث، أو سنة، أو فتوى للصحابة، وكان يكره أن تروى عنه فتاواه كتابة أو شفاهة، أو كان هكذا على الأقل في أول أمره، حين كان يرى أن الإقناع نوع من الابتلاء ينزل بالفقيه، حيث لا يكون هناك نص متبع. أو سنة مأثورة. فأحمد كان يعد نفسه محدثاً قبل كل شيء، ولقد نذر حياته كمحدث للمسند الذي جمع فيه الأحاديث.

مسند أحمد

ومسند أحمد، هو خلاصة ما تلقاه أحمد بن حنبل من الأحاديث، ودونها بإسنادها، منذ أن كان في السادسة عشرة من عمره. وقد بدأ أحمد طلب الحديث، وجمع المسند سنة 180 هجرية، عن الثقات الذين يلتقي بهم ويروي عنهم.

وحين شرع أحمد في جمع أحاديث مسنده، كان يكتبها في أوراق منفردة، وحين شعر بدنو أجله، بادر بإسماع أحاديث مسنده لأولاده وأهل بيته. لكنه مات قبل تحقيقه وتهذيبه، فبقي على حاله دون تبويب، أو ترتيب. وقد ضم إليه ابنه عبد **الله** ما يشابهه ويماثله من الأحاديث.

وراوي المسند الذي بين أيدينا اليوم، هو عبد **الله** بن أحمد بن حنبل، وكان شغوفاً منذ صغره بطلب الحديث، من أبيه، ومن غير أبيه، وفي حياة أبيه، وبعد حياة أبيه. ولقد بلغ من منزلته في الحديث أن أباه أحمد كان يروي عنه، ويقول:

«ابني عبد **الله** محفوظ في علم الحديث، ويذكرني بما لا أحفظ».

ولقد قرر العلماء أن هذا الابن كان أروى للحديث من أبيه. وقد حاول عبد **الله** ترتيب مسند أبيه، وتبويبه، على معجم الصحابة، والرواة. ولصعوبة هذا الترتيب فقد أعاد ترتيبه إسماعيل بن عمر، وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة، ومعجم الطبراني الكبير، ومسند بن البزار، ومسند أبي يعلى الموصلي. وللعلماء على هذا المسند، وقوة أحاديثه، أو ضعفها، ملاحظات شتى.

إمام الاتباع

لم يكتب أحمد بن حنبل إلا الحديث، ولم يكتب أحمد كتاباً في الفقه، يمكن أن يعد أصلاً ومرجعاً، لكن له أبواباً متناثرة، مكتوبة في الفقه، فيها فهم للنصوص القرآنية والأحاديث، وليس فيها رأي مبتدع، ولا استنباط، ولا قياس.

من هذه الأبواب رسالة في الصلاة، ورسالتان في المناسك، كبيرة، وصغيرة. ورسالة كتبها إلى إمام مسجد، صلى أحمد وراءه، فأساء في صلاته. وكلها كتب حديث في موضوعات فقهية، وفي مجال العبادات

لا المعاملات.

ولأحمد رسائل أخرى، يرد بها على الزنادقة، والجهمية، ويبين فيها مذهبه في فهم القرآن.

وقد كان أحمد يكره وينهي أن تنقل عنه الفتاوى أو تدون، أو تنشر باسمه، وقد تجاوز البعض من أصحابه نهيه، مثل: حرب الكرماني، وأبو بكر الخلال، فقد نقلا عنه رأيه في أربعة آلاف مسألة من مسائل الفقه، فهمها أحمد في ضوء النصوص والآثار المروية.

ولقد تضارب الفقه المنقول عن أحمد تضارباً يثير الشك في صحة نسبة هذا الفقه إليه، فهي بين نفي وإثبات. وجدير بالذكر أن كثيراً من الفقهاء المعاصرين لأحمد لم يعدّوه من الفقهاء، ومنهم ابن جرير الطبري، وابن قتيبة، ففتاوى أحمد في المسائل أقرب إلى الرواية منها إلى التخريج الفقهي، بل إنه ليس له مثل مالك منهاج فقهي معين في درسه للأحاديث، وليست له قدرة أبي حنيفة على تفسير الروايات المأثورة تفسير الفقيه المخرِّج، الذي يبني قياسه على تخريجه، كذلك لم يكن مثل الشافعي في دراسته لمناهج الفقه، وتحريره لأصوله.

ومع ذلك فقد ذاعت مسائل أحمد الفقهية، الاتباعية، في حياته، واشتهرت بشهرته، نقلاً عن تلاميذه.

والنقلة عن أحمد، كانوا بين راوٍ عنه للحديث، وراوٍ عنه لفقه الحديث، أو لهما معاً، وكانوا بين مكثر في هذا النقل، ومقلّ. وكان أكثرهم فضلاً في نشر علم أحمد: صالح ابنه، وعبد **الله** ابنه، وأحمد بن محمد الأقرم، وعبد الملك بن عبد الحميد الميموني، وأحمد بن محمد المرُوَزِيّ، وحرب بن إسماعيل الكرْمانيّ، وإبراهيم بن اسحق الحربي، وأحمد بن هارون الخلال، وبعدهم جاء كثيرون، ممن نقلوا عنهم.

وقد احتاج اضطراب الروايات في النقل عن أحمد، إلى جهود من العلماء للموازنة بينها، واختيار الأقوى في نسبته لأحمد، أو يُحكم بتعدد

الأقوال حين يتعذر الاختيار أو التوفيق.

ولقد حكى عبد الوهاب الورّاق، قال:

«ما رأيت مثل أحمد بن حنبل. رجل سئل عن ستين ألف مسألة، فأجاب فيها: حدثنا وأخبرنا.

فقد كان أحمد يكره الفتوى بالرأي، ويكره الابتداع في الدين، ويؤثر، مثل مالك، ألا يفتي إلا فيما يقع من الأمور. وكان الأصل عنده هو جعل معاملات الناس على أصل العفو أو الإباحة، إلى أن يقوم دليل من الشارع على التحريم، في نصوص القرآن والحديث أو آثار السنة المروية.

وأحمد كان يفتي بالمصلحة إن أعوزه النص، أو الأثر المتبع، ولم يحجم أحمد عنها مثلما أحجم الشافعي، لكنه لم يعط المصالح المرسلة القوة التي أعطاها لها مالك.

وأحمد كان يكثر من الأخذ بالذرائع، ويجعل للوسائل حكم غاياتها، وللمقدمات حكم نتائجها، تحليلا وتحريماً.

والأصول التي بنى عليها أحمد فتاواه، هي، كما ذكرها ابن القيم، خمسة: النصوص، ثم ما أفتى به الصحابة، ثم الاختيار من بين ما اختلف فيه الصحابة، مما هو أقرب إلى الكتاب والسنة، ثم الأخذ بالحديث المرسل، والحديث الضعيف، ثم بالقياس عند الضرورة القصوى.

●●●

وكان مذهب أحمد من بعده قويّاً، ووجد أرضاً نما فيها، بأمور ثلاثة: بأصوله وفتاواه، وبالتخريج فيه، وبرجاله من الحنابلة، الذين أبقوا على باب الاجتهاد في المذهب الحنبلي مفتوحاً.

وقد ترك أحمد للفقهاء جميعاً حنابلة وغير حنابلة، حصاداً من نصوص الحديث والآثار، وحصاداً من فهمه لهذه النصوص، يرتكز عليها، ويلجأ إليها سائر الفقهاء، عندما يفتون بالمصالح المرسلة، وعندما يفتون بالقياس والرأي، حين لا يجدون نصّاً من كتاب أو سنة.

وكان فقهاء المذهب الحنبلي بعد أحمد، بين مجتهد في الفتوى اجتهاداً مطلقاً، مثل أحمد، ومجتهد مقيد بمذهب أحمد، في قياسه لفتاواه على فتاوى أحمد، ومجتهد موازن بين أقوال أحمد في المسألة الواحدة، ومقلد ملتزم بمذهب أحمد، لا يجاوزه إلى نص من كتاب أو سنة، وإذا رأى حديثاً صحيحاً يخالف ما قال به أحمد، تجاوز عن الحديث وأخذ بقول أحمد.

وعلماء الفقه الحنبلي يقسمون فتاوى أحمد وأقواله إلى: روايات تنسب إلى أحمد، وتنبيهات تومئ إليها عبارات أحمد، وأوجه لم يقل بها أحمد، وإنما قال بها المجتهدون في مذهبه. وهم كثيرون كثرة عظيمة إلى يومنا.

وأتباع مذهب أحمد من العامة قليلون إلى يومنا، لأنه كان آخر المذاهب الأربعة وجوداً، ولأن أتباعه من العلماء كانوا يرفضون الولايات والقضاء، فشجعوا الناس على اتباعه، ولأن هؤلاء الأتباع صاروا متعصبين بسبب المحنة الكبرى التي نزلت بأحمد، ولأنهم كانوا متشددين في التمسك بما جاء عن أحمد في الفروع الفقهية، ولأنهم بسبب هذا التعصب فرضوا أنفسهم محتسبين متزمتين على الخاصة والعامة والأسواق. ولأن السلطان والناس حاربوه لتعصب معتنقيه من العامة.

وقد انتشر المذهب الحنبلي أول انتشاره في العراق، ثم ضعف بالعراق بسبب فتن التعصب التي أثارها أتباعه. ولم يظهر المذهب الحنبلي في مصر، إلا في القرن السابع الهجري، وبين قلة قليلة، وكذلك كان حال هذا المذهب في سائر الأمصار، إلى أن انتشر وساد في العصر الحاضر، في بلاد الحجاز، وفي نجد، التي اتبع فيها النجديون المذهب الوهابي، وهو صدى لمذهب بن تيمية، وهو بدوره صدى وامتداد للمذهب الحنبلي.



كتاب الدوحة

عمر فاخوري

الفصول الأربعة



عمر فاخوري

الفصول الأربعة

عمر فاخوري

الفصول الأربعة

الناشر
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة
لوحة الغلاف : تفصيل من خوان ميرو – إسبانيا

نشرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في
«منشورات دار المكشوف – بيروت 1941»

عمر فاخوري

الفصول الأربعة

فهرس الكتاب

ابن الربيع العربي الأول

«الفصول الأربعة» عنوان الكونشيرتو العذب للإيطالي أنطونيو فيفالدي (4 مارس 1678ـ 28 يوليو 1741) لا يمكن إلا أن يكون قد عبر ذهن عمر فاخوري عندما عنون كتابه بـ «الفصول الأربعة».

صلة القربى واضحة بين فصول الكتاب وبين العمل الموسيقي العذب، الذي ربما يكون الأعذب والأكثر خفة بين أعمال عباقرة النهضة الموسيقية الأوروبية.

وسواء كانت لفصول فاخوري الأربعة علاقة بفصول السنة، فالمؤلف نفسه واحد من أبناء الربيع العربي من أدباء ومفكرين وفنانين عرب شرفوا الدنيا بمولدهم في القرن التاسع عشر، ودخلوا إلى القرن العشرين كهولاً وفتياناً حاملين شعلة نهضة عربية لم يسمح الواقع العربي والإقليمي والدولي باستمرارها.

مفكرون وأدباء من أمثال الكواكبي، محمد عبده، فاخوري، الطاهر الحداد، قاسم أمين، جميل صدقي الزهاوي، الرصافي، طه حسين، علي ومصطفى عبدالرازق، المثّال محمود مختار والرسام محمود سعيد،

وقائمة كبيرة شكلت الربيع العربي الأول.

وقد آلت مجلة «الدوحة» على نفسها أن تقدم أعلام الربيع الأول الذين يصنعون ببسالة تامة ملامح ربيع عربي جديد، يتعثر ويلقى مقاومة شرسة من الأنظمة المتداعية والمستفيدين منها، لكنه سينتصر في النهاية. هكذا يقول المنطق، وهذا هو ما أثبته عزم الشباب الصامد في ساحات الحرية العربية.

يشترك عمر فاخوري (1895 ـ 1946) مع مجايليه في الانفتاح على تجارب الأمم الأخرى، وفي الدعوة إلى استلهام أسباب النهضة من الثقافات المجاورة من دون إحساس بالنقص في مواجهة تلك الحضارات، ذلك لأن الأيام دول وصرح الحضارة الإنساني لم تتعهده ثقافة واحدة، ولكن كانت لكل ثقافة لبنتها، ولكل أمة رايتها التي قادت بها الإنسانية حيناً من الدهر ثم سلمتها إلى غيرها.

يشترك فاخوري كذلك مع مجايليه من أبناء الربيع العربي الأول في ترابطهم المدهش وتواصلهم الفكري على الرغم من صعوبة وسائل الاتصال في ذلك الوقت، كما يتفقون في قدرتهم على الاختلاف والاحترام والقبول المتبادل، وعلى ما يبدو من فروق فكرية بين الليبرالي طه حسين والاشتراكي عمر فاخوري، ها هو عميد الأدب العربي يصف اللحظة التي تلقى فيها خبر رحيل فاخوري: «لم أقل شيئاً ولم يقل أصحابي شيئاً، وإنما اتخذت لهذا الأديب اللبناني العظيم قبراً في ناحية من نواحي قلبي، كما اتخذ اللبنانيون له قبوراً في قلوبهم، وكما حفروا له قبراً في ناحية ما من أرض لبنان».

وأما ما يختلف فيه فاخوري عن معظم أبناء ذلك الجيل، فهو انفتاحه على الشيوعيين العرب وعلى التجربة الروسية على عكس كثيرين انفتحوا على القيم الليبرالية الأوروبية وحدها.

لم يكن وحيداً تماماً في ذلك الوقت، بل واحداً من تيار يرى تأسيس

نهوض الأمة العربية على الفكر الاشتراكي، من أمثال سلامة موسى، رئيف خوري، مازن عبود ومحمد مندور. لكنه كان الوحيد من بين الليبراليين والاشتراكيين الذي اهتم بشكل واضح بما نسميه اليوم «سؤال التلقي» فلم يكن يلقي بأفكاره لتصادف قارئها مصادفة، لكنه ألح على دعوة الأدباء والمفكرين إلى كتابة ما يفهمه الناس بدلاً من مطالبتهم بفهم ما يكتب، وقد بدأ بنفسه في تطبيق دعواه، مستخدماً أسلوباً شديد البساطة والإيجاز، وهو يفصح في مقدمة «الفصول الأربعة» بشكل واضح عن وعيه بضرورة الشراكة الفعالة بين الكاتب والقارئ: «إذا أراد سمح الخاطر أن يجد غير هذا أيضاً، فهو وشأنه. وأنا مؤمن بالذي يقرأ، كمثل إيماني بالذي يؤلف: بدا لي ذات يوم أن أتصور الكمال في مؤلف وقارئه – حبذا لو اجتمعا! – فتمثل لنا في صورة رفيقَيْ سفر على راحلة واحدة، لابدّ أن يترادفا، فهما عن طيب نفس يترادفان، إلى حيث لا غاية». ولا يشبه هذا القول إلا قول القس بيركلي، الذي ينقله خورخي لويس بورخيس في كتابه «صنعة الشعر»، حيث يقول: «إن طعم التفاحة ليس في التفاحة نفسها، وليس في فم آكلها، وإنما في اجتماعهما».

ربما كانت ميوله الاشتراكية وبالتالي الإيمان بالجماهير العريضة، السبب الذي جعل عمر فاخوري حريصاً على استخدام أسلوب مفهوم من أكبر عدد ممكن من القراء، لهذا كتب «أديب في السوق»، ومن عنوان تلك الكتابة المناضلة التهكمية نستطيع أن نقرأ اللوم المبطن لأدباء القصور العاجية المنفصلين عن الواقع، كما لا نستطيع أن نغفل علاقة العنوان بالآية الكريمة: «وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق».

لا ينبغي للأديب أن يتجاهل حركة الحياة لأن الأنبياء لم يتجاهلوها. وعليه مسؤولية تجاه تثوير الواقع، حتى لا نتحدث عن «تنوير» وقد صارت كلمة مسفة وبذيئة من كثرة ما تداولها مفكرو السلاطين الجدد

الذين كانوا يرددونها بلا كلل، بينما يعملون بصمتهم وتواطوئهم على إدامة استبداد يسبه بعضهم اليوم، بل ويجد له بعضهم الأعذار!

كان من الممكن أن نختار «كيف ينهض العرب؟» كتاب عمر فاخوري الأول، الذي كتبه في سن الثامنة عشرة، فهو يكشف عن التوجه الفكري الذي سيصير إليه ذلك المراهق، من تطلع إلى نهضة عربية مبنية على الحرية والعدالة ونبذ الاتجاهات الفاشية والمتطرفة، لكننا آثرنا «الفصول الأربعة» الذي يضم مراجعات أدبية وفنية عادية وشديدة البساطة، ذلك لأن الكتاب يوضح مساهمة عمر فاخوري في إنقاذ النثر العربي من السجع والتكرار الممل الذي ساد عصور الانحطاط اللغوي في ظل حكم المماليك والعثمانيين.

والفن في جوهره أسلوب، فليس مهماً في الأدب والرسم والموسيقى وسائر الفنون ماذا نقول ولكن المهم هو كيف نقول. وكتاب «الفصول الأربعة» يكشف عن أسلوب عمر فاخوري الذي يستحق أن يُستعاد. كما أن اختياره اليوم للنشر هو رد اعتبار لكل الكتابة التي تعتمد على ثقافة كاتبها وانطباعاته الشخصية عن الأعمال الفنية التي يتناولها، بعد أن كان هذا النوع من المراجعات محتقِراً.

ومرة أخرى لا نجد غضاضة من التوجه صوب الغرب، لنرى بداية الانتباه إلى خطورة ما جنته المدارس النقدية الحديثة على الأدب، وها هو تزفيتان تودوروف الفرنسي البلغاري يكتب منذ سنوات قليلة «الأدب في خطر» مطالباً بعودة الروح إلى القراءات الانطباعية التي تجمع الناس حول الأدب ولا تنفرهم منه.

وليست مصادفة أن ترعى الجهات والدول الأكثر محافظة مطبوعات تهرب للأمام وتنخرط في «الحداثة» و«ما بعد الحداثة»، وكان هذا الهروب سبباً في اقتراب الأدب العربي من الغيبوبة.

مضت عقود طويلة تخفّى فيها النقاد وراء الرطانة النقدية الملغزة

والمقـايـيس الصـارمة لمدارس نقدية مستوردة لم يـهضموهـا جيداً، ولم يحسن استيرادهـا إلى أدبنـا وفننـا، لكنه أحسن إلى من تخفوا وراء لافتـاتـهـا وجعلهم في أمان، لأنـهم يطحنون كلامـاً لا يفـهمه المستبد ويعرف أن الرعيـة لا تفـهمه.

وقد آن الآوان للاحتفـاء بعمر فـاخوري بوصفه رمزاً من رموز الربيـع العربي الأول، الذين كـانوا يقولون مـا يفعلون، ويكتبون مـا نفـهم.

عزت القمحـاوي

فصول الكتاب: لا فصول العام ولا فصول العمر. ليس بينها من صلة إلا بقدر ما تتواصل الفصول، إذ يتولد أحدها من آخر، أو يتلاشى بعضها في بعض. والشتاء هنا صيف هنالك. وهي – بعد – كليالي أبي الطيب «شكول».

إذا أراد سمح الخاطر أن يجد غير هذا أيضاً، فهو وشأنه. وأنا مؤمن بالذي يقرأ، كمثل إيماني بالذي يؤلف: بدا لي ذات يوم أن أتصور الكمال في مؤلف وقارئه– حبذا لو اجتمعا! – فتمثل لنا في صورة رفيقَيْ سفر على راحلة واحدة، لابدّ أن يترادفا، فهما عن طيب نفس يترادفان، إلى حيث لا غاية.

أو – لا، فعدوه اسماً كسائر الأسماء التي يدمغون بها جباه الخلق، ويلصقونها بأقفية النحل والأوثان والأوضاع والأهواء، كصنوف البضاعة، وقلّ لمسمى من اسمه نصيب. وما يدريك؟ لعل خديعة العناوين والألقاب والكنى والأنساب، أعظم مافي حياتنا، بل في هذا الوجود: «إنْ هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم، ما أنزل الله بها

من سلطان: إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس» (سورة النجم).
لنقل إذن على التعميم: خديعة العبارة أو «البيان» في مختلف رموزه وإشاراته، وأصواته ولهجاته، وذرائعه وأدواته، يخالونها طريق الحقيقة أو «اليقين» وقديماً سوَّلت لمسيلمة نفسهُ الطماحة أن يرفع الكذب إلى مقام النبوة. وما كان البيان قط سوى مداورة لفظ في مخاتلة معنى، قصارانا أن نتصيد به من الوجود – سرابه.

على أنه لم يكن من همّ الكاتب، أو في وهمه، إلا أن ينجو بكلمتي «الدعاء» و«الختام» من مدار الفصول، عسى أن تسلما له على الأيام، إلى حين.

(كانون الثاني 1941)

دعاء

اللهم !

بالشعر، بل ببيان أبلغ من الشعر، كنت تخاطب القرون الخالية، على لسان رسلك وأنبيائك.

وبالفن، بل بقدرة أعظم من الفن، صورت في لوح الوجود، هذه الدنيا: أرضها وسماءها، مهادها وأطوادها، بحارها وأنهارها، أزهارها وأطيارها. وخلقت فيها الخير والشر، والصحة والمرض، والغنى والفقر، والهناء والشقاء، وكذلك الحرب والسلم وشيئاً بينهما كانوا يدعونه تارة السلم الحربي، وتارة الحرب السلمية، وعجائب أخرى كثيرة.

وهؤلاء خلقك، إذا ما اشتد حنينهم إلى وطنهم الأول الذي أخرجت منه أباهم آدم وأمهم حواء، يلوذون بواحة لا تعرف خيراً أو شراً، ولا غنى أو فقراً، ولا حرباً أو سلماً.. لكنْ فيها ألحان من وضع الموسيقيين،

وأشكال من تخييل المصورين، وأوزان من وحي الشعراء.

اللهم ! أولئك هم آلك الغر الميامين.

اللهم ! فاجعل هذه الواحة جزءاً من فردوسك المفقود الذي وعدته المتقين.

اللهم ! هب لنا شعرنا اليومي، تباركت يا أحسن الخالقين !

في أصول الإنشاء

1

ليس في الأدباء والمتأدبين من لم يسمع، على الأقل، بكتاب «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» والمعروف أنه من أمهات كتب الأدب العربي. لكن قلَّ فيهم أيضاً، حتى الذين تدارسوه، من حفظ اسم مؤلفه. كذلك أنا: لقد قرأت الكتاب في ليال معدودات، متحدثاً إلى صاحبه كأني أعرف من هو، ثم لا أدري كيف رجعت إلى الصفحة الأولى لتأخذ عيناي هذا الاسم الكريم: ضياءالدين أبي الفتح نصر **الله** بن محمد بن حمد بن.. إلخ. فقلت: لأمر ما جُدع اسم الرجل – رحمه **الله** – وعرف بصاحب المثل السائر.

من فصول «المثل السائر» تأليف.. ذلك العلامة الفاضل، فصل

في الطريق إلى تعلم الكتابة نقتطف منه هذه النبذة: (فيقوم – أي الكاتب – ويقع، ويخطئ ويصيب، ويضل ويهتدي، حتى يستقيم على طريقة يفتتحها لنفسه. وأخلقْ بتلك الطريقة أن تكون مبتدعة غريبة لا شركة لأحد من المتقدمين فيها: هي طريق الاجتهاد، وصاحبها يُعدّ إماماً في فن الكتابة، كما يعد الشافعي وأبوحنيفة ومالك من الأئمة المجتهدين في علم الفقه، إلا أنها مستوعرة جداً ولا يستطيعها إلا من رزقه الله لساناً هجاماً، وخاطراً رقاماً..) يذكرني هذا القول بما في الجبل من الطرق: هنالك الطريق الرَوْد الرحبة المطمئنة، وهنالك الطريق الصعبة الضيقة المستوعرة. ولا خلاف في أن الذين يسلكون الجدَد هم أكثر من الذين «يُقوْدمون».

يزعم صاحب المثل السائر أنه توصل، بعد العناء الشديد، إلى الطريق الصعبة، فسلكها آمناً العثار. والحق أني لم أجد في الكلام الكثير – كلامه – الذي يؤيد به زعمه، ما يكفي لإقناعي. لكن هذا لا يقدح في رأيه الجيد الذي أتيت على ذكره، فإن مدح الرجل نفسه شيء، ومدحنا رأيه شيء آخر، كما يقولون.

وبعد، فماذا عنى بقوله: (لسان هجام وخاطر رقام)؟ لا إخاله عنى غير الجرأة على الألفاظ والمعاني، فإن لم يكن كذلك فهو لم يجئ إذن ببدع من القول. بيد أن الجرأة على الألفاظ وتراكيبها، سواء في الشعر أم في النثر، لا تكون (أو لا تصح أن تكون) إلا من عارفٍ باللغة عريق في أساليبها، وذلك هو الكاتب أو الشاعر الذي نقول، حينما نقرأ له، معجبين: «ما لهذه اللغة في يده كالعجينة يصنع منها ما يشاء، ليعطينا خبزنا اليومي نحن الفقراء!» وأما الجرأة على المعاني فلا تكون إلا من امرئ يأتي إلى هذه الدنيا وكأنه ليس من أهلها، فيقول

الناس إنه ساحر أو أنّ به مساً من الشيطان. وما «عبقر» إلا موضع يكثر الجن فيه، ثم نسب العرب إليه كل شيء تعجبوا من قوته وجودته وحسنه، فقالوا: «العبقريّ والعبقرية».

ينصح صاحب المثل السائر متعلم الكتابة بحفظ القرآن الكريم والأحاديث النبوية وعدة من دواوين فحول الشعراء. و«الحفظ» هذا كان له في ثقافة العصور السالفة شأن عظيم. وقد وجد أيضاً في علماء البيان المتقدمين من أشاروا على متعلم الكتابة بأن ينسى ما حفظه لئلا يغلب عليه التقليد، فلا يظهر طبعه ولا يُعرف إبداعه.

وربّ قائلٍ إن العبقرية هبة من الطبيعة، لا يجدي المحروم منها حفظه مهما اتسع، ودرسه مهما عمق. بل إن كثرة الحفظ والدرس قد تقتل ملكة الابتكار والتوليد، وتجعل منه رجلاً من حبر وورق، لا من لحم ودم.

هذا قول حق لا نجادل فيه، فإن كثيراً من كتابنا هم ذلك الرجل المسيخ الذي لو قطعت شرايينه لما أخرجت إلا حبراً، ولو مزقت لحمه لما أخذت إلا ورقاً. ولكن ليس بالفنان العبقري كل من أراد أن يكون كذلك، والعبقري نفسه مدين للذين تقدموه أجمعين، بل لعله أكثر الناس ديناً كما أنه أكثرهم غنى. وهو ما عناه أحد كتاب الفرنسيس بقوله، ناظراً من هذه الناحية: «النبوغ أو العبقرية صبر طويل».

بيد أن هذا لا يمنع من أن الكتابة فن له قواعد وأصول وضعت بعد الاختبار الطويل، ينبغي أن تدرس وتجاد معرفتها للعمل بمقتضاها، ومن أن للكتابة نماذج باقية على الزمان، ينبغي أن يُنظر فيها بتذوق وروية وإمعان.

والشرط الأساسي، أولاً وآخراً، هو أن يستمد المرء عناصر فنه

وأدبه من الينبوعين اللذين لا يشحّ سلسبيلهما أبداً، أعني الكون والحياة: كونٌ لا تنفد روائعه ولا تُحدّ صوره، وحياة لا تزال متطورة متحولة، فكأنه بعث مستمر في خلق جديد.

يقول أناتول فرانس: «لا ينبغي للصغار أن يقرأوا في الكتب. يوجد أشياء كثيرة جديرة بأن يروها ولم يروها: البحيرات والجبال والأنهار، والمدن والأرياف، والبحر ومراكبه، والسماء وكواكبها». وليست نصيحته هذه للصغار وحدهم بل للكبار أيضاً. من منا يستطيع أن يقول: «لقد كبرتُ على هذا الكون وعلى هذه الحياة.. هما كتابان لا بأس بهما، لكن انتهيت من قراءتهما. ماذا تريد؟ إني (ختمت)..»، من يستطيع - بالله عليك- أن يقول هذا، إلا رجل من ورق وحبر!

2

أكثر أدبائنا - ولا أغالي - حقيقون أن يبيتوا كشافة قبل أن يصبحوا أدباء، الكتاب منهم والشعراء. بل إني أذهب إلى أبعد من هذا فأقول: من الواجب عليهم، إذا أرادوا حقاً أن يكونوا كتاباً وشعراء، أن يجتازوا أولاً مدرسة الكشاف، فإنهم في هذه المدرسة قد يكتسبون الصفات والمزايا اللازمة لكل أهل الفنون أو ينمون هذه الصفات والمزايا إن تك كامنة فيهم.

لو شئت يوماً أن أتمثل الأديب في بلادنا، أو أن أتخيل أنموذجاً وسطاً لأدبائنا، لما قامت في ذهني إلا صورة واحدة، هي صورة رجل من ورق وحبر، ولا تكاد تجدُ فرقاً إلا في لون الحبر ونوع الورق. سلْ

هذا «الآدمي» الآن عن حواسه الخمس وعن يقظتها، وعن نهمها وعن ظمئها، وسط مجالي الطبيعة وأحداث الحياة، يقلْ لك بسذاجة لا حدّ لها: «هل غادر الشعراء؟». أو هو، في الأغلب، لا يجيبك بشيء، لأنه لم يفهم ما أردت. والسعيد السعيد من وجد تحت إبطه بيتاً من الشعر أو مثلاً سائراً، فتناوله بخفة ورشاقة، فلا يسعك إلا أن تقول معجباً رغم أنفك: «الله، ما أسرع خاطره وما أجود حافظته!» ثم تصافحه مودعاً، فلا يسعك إلا أن تقول: «أُفٍّ له! لقد ترك في يدي أثراً من حبره وريحاً من ورقه». بيد أنه غداً، ومن يجيرنا من الغد؟ سيطلع علينا بقصيدة من نظمه، أو يهبط بمقالة من نثره، فيطعننا بها طعنة مميتة – لولا لطف **الله** بعباده.

إن الكاتب أو الشاعر الحقيقي يستمد من الطبيعة والحياة، أولاً وآخراً. فإذا كان ثمة معينٌ لا يشحُّ ماؤه ولا تنفد مادته، فذلك هو، لا مراء. أما الأديب أو المتأدب الذي يحسب أن في دراسة الكتب وسعة الرواية، ما يكفي لجعله شاعراً مغلقاً وكاتباً مبدعاً، فقد ضلّ سبيلاً، إذ أن هذا دون الكفاية. والأديب حقاً من كان على اتصال دائم يقظ بهذا الوجود الذي يحدّث عنه، وبهؤلاء الناس الذين يتحدث عنهم – إليهم، وهل الأدب إلا حديث عن الناس وعن الوجود؟ ذلك هو الأديب حقاً وصدقاً، لا كما عرّفته عصور الصناعة بأنه راوية للشعر، حافظة للأمثال، محيط بالأخبار، آخذ من كل فنّ بطرف، وهلمّ جرّا. ليكن في إحاطته بالأخبار كالأوقيانوس، وفي روايته للشعر كألف ديوان، وفي حفظه الأمثال كمجموعة الميداني، وفي أخذه بأطراف الفنون كشبكة الصياد، فهو وشأنه. لكن هذا كله لا يساوي عندي قليلاً من الخبرة المباشرة الشخصية بالحياة والناس، وشيئاً من الاتصال الحقيقي

الحيّ بالطبيعة والوجود.

ومن هنا رأيُ عامة الناس في الأديب واستخفافهم به حتى ليكادوا ينظرون إليه نظرهم إلى طفل لا يعرف من الحياة قليلاً أو كثيراً، فإذا قذفت به الأقدار يوماً في ذلك البحر الزاخر كان، لا محالة، من المغرقين. وهو رأي عامة الناس، لا سيما أولئك الذين تستغرقهم حياة الكسب والعمل، كالتجار وأرباب الصناعات. فإن هؤلاء لا يتحدثون إلى شاعر، بل لا ينظرون إليه، إلا أزهرت على شفاههم بأسرع من لمح البصر، ابتسامة ذات مغزى: «هذا مخلوق عجيب يعيش في قافية كما تعيش دودة الحرير في شرنقتها!».

في مدرسة الكشاف يتعلم الأديب – إن شاء **الله** – أن الطبيعة والحياة والناس أشياء لها وجود حقيقي، ولها قيمة، فلا تُعدّ العناية بها عبثاً ولهواً وإنفاقاً للعمر في غير طائل.

وفيها يتعلم أن الحياة في الطبيعة ومع الناس– على الأقل بقدر ما يعيش في الكتب – حياة جديرة بأن يحياها: حسبه منها أنها تحول دون مسخه رجلاً قرطاسياً، بل حسبه منها أنه إذا لم يُقدر له أن ينفع بأدبه، فقد انتفع هو بعمره.

لا بأس.. لا بأس بأن يظل «الأديب» رجلاً من لحم ودم!

3

يقول أحد كتاب الفرنسيس إن للأديب قديسين أخياراً ضحوا من أجله بحياتهم كلها، أمثال بلزاك وفلوبير، وإن له شهداء أبراراً،

أمثال الشاعرين بودلير وفرلين، وإن في ساحته المنصورين الأمجاد، أمثال كورناي وراسين وشاتوبريان وهوغو. فيجب أن نحتفل في كل فرصة، تكريماً لفضائل رجال الطبقة الأولى – طبقة القديسين الأخيار، ولضروب العذاب التي لقيها رجال الطبقة الثانية– طبقة الشهداء الأبرار، ولعظمة الطبقة الثالثة – طبقة المنصورين الأمجاد.

ويريد الكاتب الفرنسي بهذا تشجيع الأدباء الأحياء، وتثبيت قلوبهم في معمعان الحياة الأدبية، ليصبروا على الشدائد وليؤملوا خيراً من المستقبل، إذا بخسهم الحاضر حقهم في ذيوع الصيت ورفعة المقام. ذلك أن تنازع البقاء في عالم الأدب بالغ أشدّه عند الغربيين، فلا يفوز في مضماره إلا نفر قلائل، في حين أن المغمورين لا يحصيهم العد. ويقول الكاتب الفرنسي أيضاً: «ينبغي إذن أن يكون لطائفة الأدباء دين، فلولا إيمانهم بالفن والجمال لكانوا يرزحون بأعباء الحياة ويضيقون ذرعاً بما يعانون من بأسائها».

وقديماً شكا أدباء العرب من حرفة الأدب، ولعنوا «شق القلم» الذي يقطر منه الرزق الشحيح بما لا يقيم الأود.. شكوا، لكنهم ظلوا أدباء لا ينتقلون من هذه الحرفة المشؤومة إلى غيرها من الحرف المباركة. فكأنما في الأدب سحر لا رقية منه – كدت أقول: كأنه داء ليس يبرأ المصاب به. ولا ريب أن الأديب يجد في الاشتغال بالأدب لذة ونعيماً هما كل نصيبه من لذات العيش ونعيم الدنيا، أو هما أفضل نصيبه، إن يك مقدراً له أن يجد اللذة والنعيم فيما سوى الأدب.

بل ما لي لا أقول إنه داء، وهو عشق كسائر أنواع العشق، يتيِّم المرء ويملك عليه لبه ومشاعره، ويستغرق قواه جميعاً؟ وإذا كنت، في فصل سابق، سخرت من الشاعر الذي يعيش في قافية كما تعيش

دودة الحرير في شرنقتها، وانحيت على الأديب باللائمة الشديدة لأنه لا يكاد يصلح لهذه الحياة العملية فهو فيها حاضر كالغائب، ولأنه في غفلة عن الدنيا وما فيها، كالنائم المفتوح العين الشاخص البصر، فقد رميت إلى غير ما نحن في صدده الآن. أردت حينذاك أن أدباءنا، إلا ما ندر، لا يعنون بمادة أدبهم العناية المطلوبة، وما تلك المادة إلا مشاهدات الأديب واختباراته لما حوله ولما في نفسه. فإن انفعالاته وسط مجالي الطبيعة وأحداث الحياة، والصور والأفكار التي تقوم في ذهنه لدى كل مشهد وكل حادث، كنوز غالية تخزنها الأيام في حافظته، وقيمتها في أنها الصلة النابضة بين أدبه وبين الطبيعة والحياة. إن أدباءنا لا يعنون بمادة أدبهم، ولا يكنزون المشاهدات والاختبارات، ولا يهتمون بأن يصلوا ما بين أدبهم وحياة الناس الذين عندهم ينفق هذا الأدب أو يكسد وليس في المريخ. إن أدباءنا يوفرون عنايتهم على الألفاظ الطنانة، والتراكيب الجاهزة، فهم نسخٌ لا تكاد تختلف – نسخ عن كتاب واحد، نسخ متشابهة. هذا ما أردته حينذاك.

أما كون الأديب قد يحب أدبه أو فنه حباً يستغرق قواه جميعاً ويستنفدها، حباً يملك عليه لبه ومشاعره حتى ليضحي من أجله بحياته كلها سعيداً ناعم البال، ولا يهمه إلا أن يخرج للناس آية فنّ باقية على الزمان، فطوبى لأمة تنجب مثل هذا الأديب. والكاتب الفرنسي جوستاف فلوبير الذي ذكر اسمه في رأس هذا الفصل بين قديسي الأدب هو ذلك الرجل: كان له إله واحد عكف على عبادته وعلى خدمته آناء الليل وأطراف النهار، وكان الأدب إلهه المعبود. لكنه كذلك عاش كثيراً ورحل رحلات كثيرة دام بعضها شهرين كاملين – مشياً

على قدميه، وكان يحمل هراوة وكيساً ودفتراً من الورق الأبيض سوّده بسرعة. (هذه رحلة أديب – رحلة في سبيل الأدب، وهذا فلوبير من أئمة الأدب الفرنسي «في مدرسة الكشاف»). فلما عاد من رحلته اعتكف في داره مترهباً، مخلصاً وجهه لفنه الحبيب وللطرفة الأدبية التي يريد إخراجها. ولدينا من ذلك العهد رسالة كتبها إلى إحدى صواحبه يقول فيها: (أنفقت ثماني ساعات على تنقيح خمس صفحات، وأرى أني اشتغلت جيداً). لقد جمعت رسائل جوستاف فلوبير في أربعة أجزاء ضخمة، وغالباً ما يقع القارئ على مثل هذه الجملة التي أزفها إلى كتابنا وشعرائنا العباقرة الجبابرة، راجياً أن لا يبالغوا في احتقار ذلك المجتهد المسكين الذي عاش كثيراً، وجرب كثيراً، ورحل رحلات كثيرة، ثم أقرّ، في غير خجل، بأنه أنفق ثماني ساعات على تنقيح خمس صفحات.

4

الآن، وأنا لأول مرة في حضرة هذه الآلة العجيبة التي يسمونها «الراديو» يخيل إليّ أني أوتيت، بضرب من السحر، قدرة خارقة لا عهد لي بها من قبل، كجبار من جبابرة الأساطير تأخر عصره، فهو ماثل على شفير الأبعاد، بين سمع الزمان وبصره، يرسل صوته في المجهول.. فهذا الصوت، وكأنه كائن ذو وجود ذاتي، تركني وراءه كالمشدوه، وأخذ يطوّف، وحده، في الآفاق، على غوارب الأثير، طويلاً عريضاً، سميناً هزيلاً، متبدد متجدداً، متقطعاً متصلاً، وكأنها نفخة

الصور. قلنا إنه ضرب من السحر، فهل أنتم مصدقون؟

ولله، ما أشد قصاص الحياة إذا قاصَّت!، وما أبلغ نكاية الأقدار حين تُغري بالنكاية! فكثيراً ما طبت نفساً بالهمس الخفيف والتورية الخفية ولحن الكلام الذي مدحه بشار بقوله:

«وخير الكلام ما كان لحنا..».

فها أنا أقف هذا الموقف، على شفير الأبعاد، وأرسل ذلك الصوت في غيابة المجهول، وأمسي في خبر كان من أساطير الأولين. وهذا جزء مني، قد يكون أخصّ ما بي، ينفصل عني ويستقل بوجوده، كالرجل الذي يتركه ظله في قارعة الطريق، حردان غير واقف لوقوفه، ولا متحرك لحركته. وهذه الآلة الخبيثة الماجنة تطول الصوت وتعرضه، وتسمنه وتهزله، وتبدده وتجدده، وتقطعه وترقعه، وأنتم تسمعون !

ولكن لا بأس علينا، فأنا أعرف كيف أثأر لنفسي، إذ أجعل أول رسالة (أو ألوكة) يحملها عني الراديو إلى أبناء الضاد، في تحية الكتاب، وأعني القراءة. ذلك أن نفراً من أدباء الغرب وحكمائه يزعمون أن من الراديو خطراً على الكتاب، كما كان من السينما خطر على المسرح، فهم ينادون بالويل والثبور، وعظائم الأمور.

ليس من شأننا في هذا الشرق الأدنى الفصل في تلك القضية المركبة وأمثالها التي تثار في ديار الغرب جيلاً بعد جيل، فإن قضايانا، ولله الحمد، مازالت بسيطة. ودليل ذلك أن في الغرب أناساً ينعون الشعر كل عام، ويقيمون حول قبره المناحات، مرتاعين من طغيان المادة على الروح، ونحن نشهد أن الشعر عندنا حي يرزق، رغم أن أهله لا يرزقون. وقد غلا بعضهم في هذا الزعم غلواً كبيراً،

فتنبأوا بأن الراديو سيلاشي حتى الصحف السيارة، والعياذ بالله، إذ يعيضنا عن الجريدة التي تقرأ، بالجريدة التي تسمع. ولكن أكبر الظن أن هذا الراديو لا تسول له النفس الأمارة ارتكاب تلك الجرائم، كل تلك الجرائم، وأنه لن يلاشي شيئاً. إن هي إلا حاجة جديدة يضيفها الإنسان إلى حاجاته الأولى، وقد لا تكون هذه المدنية التي ننعم فيها ونشقى، غير مصنع دائم لحاجات جديدة وآلات مستحدثة.

بعد هذه المقدمة التي أقول إنه لابد منها، وتقولون إنكم في غنى عنها – بعد هذه المقدمة المختلف فيها، وقبل ولوج الموضوع المتفق عليه، أحب أن أذكر لكم اسم كاتب يكاد يكون منسياً، لا لأنه عاش منذ ألف عام، بل لأنه فيما عدا ذلك، كتب في مواضيع خاصة لا يقبل عليها عامة القراء، وهي أصول الإنشاء، ولأبي الفرج قدامة بن جعفر كتيبان، أحدهما في «نقد الشعر» والآخر في «نقد النثر» يتضمنان بضعة عشر رأياً جديرة بالروية، لكنها مطوية قلما يعنى بها أدباء هذا العصر. فهي كقطع الذهب القديمة الدفينة في بطن الأرض، بل في خزائن الصيارفة، والناس محرومون تداولها. وكأني بها تنتظر من يكلف نفسه عناء استخراجها، وإظهار رونقها وصفائها، وطرحها في السوق. بل يمكن القول إن كثيراً من الآراء الغريبة شكلاً، الجديدة زياً ومظهراً، التي نتلقفها من كتب الغرب، قد نجد لها أصولاً في كتب السلف المهجورة، بمعنى أنه إذا راقتنا وأعجبتنا، فهل يؤذينا أن نصل بينها، في زيها العصري الحديث، وبين ما في تقليدنا من نوعها، أم تكون، بالضد، أجدى علينا، وأمثل بنا؟

إن قدامة بن جعفر يستهل رسالته في «نقد الشعر» بقوله: (ومما يجب تقدمته وتوطيده، قبلما أريد أن أتكلم فيه، أن المعاني كلها

معرّضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر. وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعة، والرفث والنزاهة، والبذخ والقناعة، وغير ذلك من المعاني الحميدة والذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة).

ألا ترون في هذا الشرح الموجز خلاصة حسنة، أو بالأقل، إشارة صريحة إلى نظرية «الفن للفن» التي قام لها أهل الفكر، في ديار الغرب، وقعدوا، من زمن غير بعيد، لا سيما ما قد يستنتج من هذا الرأي، وهو أن الفنون وفي جملتها الأدب، تكون بالأصل مجردة خلواً من كل هم أخلاقي أو وعظي أو تعليمي؟ للشاعر وللناثر أن يتناولا أي المعاني شاءا وأي المواضيع أحبا، بشرط أن يتوخيا الإجادة وأن يجيدا.

يقول قدامة بن جعفر أيضاً في موضع آخر من كتابه «نقد الشعر»: (إن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً، بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني، كائناً ما كان، أن يجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر).

ولعمري إذا لم يكن الأمر كذلك فكيف تريدون أن يكون شكسبير عطيلاً وديدمونة وكاسيو وياغو على السواء، في قصة واحدة؟ ثم كيف، والشاعر الإنكليزي خلق في قصصه المسرحية عالماً برمته، حشد في الشخصيات المتنوعة المتضادة، حتى قال إسكندر دوماس الأب: (إن شكسبير، بعد **الله** سبحانه، هو أكثرنا خلقاً).

وهذه النظرية، نظرية الكذب في الفنون والآداب، عُني بها في الزمن الأخير أوسكار وايلد حتى جعل منها مذهباً قائماً بذاته، وهو يؤكد لنا أن وظيفة أهل الفن أن يخترعوا لا أن يؤرخوا، وأنهم ليسوا

مطالبين بأن يصفوا لنا الوقائع كما هي، على علاتها، فهذا أمر يطلب من مخبري الصحف وشهود المحاكم وأضرابهم.

يقول وايلد إن ثمة عالمين اثنين: أحدهما موجود ولا ينبغي لنا أن نتكلم عنه كي نراه، لأننا فيه نعيش، والآخر هو عالم الفن الذي ينبغي أن نتحدث عنه، وإلا لم يكن له وجود. ذلك أن وايلد عاصر دعاة المذهبين الواقعي والطبيعي في الآداب والفنون، وكان همهم تصوير الواقع تصويراً شمسياً، وتقليده تقليداً صرفاً، فهاله يومذاك وحزّ في نفسه ما يسميه «انحطاط الكذب في الفنون» وأخذ يدعو الشعراء والكتاب، وبالجملة أهل الفن، إلى إحياء «فن الكذب الذي أضاعه أهله». ويقول اتيان راي: «الكذب خَلْقٌ» أو إبداع. وهو بهذه الكلمة الموجزة الكلية يبدأ كتيبه في فضل الكذب، كأنما مزية الخلق هذه رأس المحاسن التي ترفع من شأنه. أضف إليه تعريفه الكذب، ذلك التعريف الجامع المانع: «هو إخبار بغير الواقع، عن قصد وروية». وقد استعمل العرب «اختلق» في المعنى ذاته ومن المادة عينها، وقال شاعرهم:

من كان يخلق ما يقو　　ل فحيلتي فيه قليلة !

وكان نقدة الأدب من العرب يقولون: «من فضائل الشعر أن الكذب الذي أجمع الناس على قبحه حسن فيه. وحسبك ما حسّن الكذب وانتفر له قبحه». ولعلهم كانوا يعنون بهذا القول غلبة المديح الكاذب على سائر أنواع الشعر في عصور الزلفى إلى الملوك والأمراء، بينما يرمي دعاة هذا المذهب في الغرب إلى أبعد من ذلك، إذ يعنون أن الأديب الذي ينظم قصيدة أو يؤلف قصة، إنما يخلق عالماً خيالياً مختلفاً

عن عالمنا الحقيقي على وجه ما، وأشخاصاً غير الأشخاص الذين يروحون ويغدون في هذه الدنيا على مشهد منا، وبعبارة أوضح أن العالم الذي ينقلنا إليه أهل الفن، لا يعدو أن يكون من باب الايهام والتخييل، فهي خدعة من قلم الأديب أو من ريشة المصور. ولكن إذا ذكرنا الآن الحديث النبوي: «إن من البيان لسحراً» وقول رؤبة الراجز:

لقد خشيت أن تكون ساحراً راوية مَراً، ومَراً شاعراً

وهو، كما ترون، يقرن الشعر بالسحر أيضاً، ثم رجعنا إلى كتاب «العمدة في الشعر وفنونه» وجدنا تأويل ذلك عند ابن رشيق الذي يقول: «إن السحر للطافته وحيلة صاحبه، يخيل للإنسان ما لم يكن. وكذلك البيان يتصور فيه الحق بصورة الباطل، والباطل بصورة الحق». فنقدة الأدب من العرب، إذا قرنوا الشعر بالكذب، ذهبوا هم أيضاً، على ما نرجح، إلى معنى أبعد غوراً وأوسع مدى من غلبة المديح الكاذب على سائر أنواع الشعر. وهذا البحتري يقول بلسان الشعراء، مخاطباً غير الشعراء، كأن أولئك صنف من الخلق، وجميع من عداهم صنف آخر:

كلفتمونا حدود منطقكم في الشعر يكفي عن صدقه كذبه!

ويقول الإمام الجرجاني في التعليق على هذا البيت: (أراد: كلفتمونا أن نجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقق، حتى لا ندعي إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطع به، ويلجئ إلى موجبه). فكأنه خطاب من الشعر إلى النثر، أو إلى كل ما

ليس بشعر.. وهكذا نرى أن الشقة ليست بعيدة بين الرأيين الغربي والعربي، في البيان والشعر، وفي وظيفة الفن وعمله، بل قصارانا أن نفصّل بلغة العصر واصطلاحه، حقيقة عرفها العرب من قديم الزمان.

مرّ بنا أن الفن في جوهره محض كذب واختلاق أو إيهام وتخييل، وأن دنياه خدعة من قلم الأديب أومن ريشة المصور. فهل أتاك أيضاً أن الكذب حاجة في نفس الإنسان، حاجة لا دافع لها، فيكون من وظائف الفن، بل من أجلّ وظائفه شأناً، كفاية تلك الحاجة؟

يزعم نيتشه أن الأوهام والضلالات كانت، ولم تزل، القوى المعنوية للإنسان، المسلية إياه، وأن الحقائق كانت، ولم تزل، عاجزة عن تأدية هذه الخدمة الواجبة، بتعزيته في أتراحه وتسليته عن همومه. وقد نشأ عن ذلك أن أصبحت أمسّ حاجة يحسها البشر، حاجتهم إلى الفرار من الواقع الذي هم فيه، والنجاة منه. فكان خير ما وُفقوا إليه من الوسائل لبلوغ هذه الغاية: «الحب والفن» وكلاهما يصدر عن الخيال، معلم الخطأ والضلال، أي الملكة النفسية التي لا يسعها أن تجعل مجانين البشر عقلاء، فهي إذن تعمل على أن تجعلهم سعداء.

لسنا ننكر أن ثمة فناً يقوم بتقليد الطبيعة، ويدعو إلى «أخذ نسخ طبق الأصل» عن هذا الواقع الذي نحن فيه، ولكن أفضلُ من هذا الفن، في كفاية الحاجة التي وصفها نيتشه وكثيرون غيره من المفكرين والحكماء، ذلك الفن الآخر الذي لا يستسلم إلا لخطرات الخيال، فيسحر الناس باختراعاته الجميلة وتلفيقاته الأنيقة. كل ما في هذا الفن محض كذب، ولا شيء فيه بقصد الحقيقة. فهو لا يكون تبعاً لبيئته وعصره، ولا للناموس الأخلاقي والأوضاع الاجتماعية، ولا لصدق

النظر وصحة الفكر، بل إنه – كما يقول إتيان راي أيضاً – يسكن عالماً محسوراً لا تلج بابه الحقيقة المملة المحزنة، بل فيه تسرح الأساطير والخرافات والأوهام والرموز، حرة طليقة، تحت سماوات خيالية تزينها الكواكب الدرية.

ولله، ما عند الشعراء من أكاذيب مستحبة !

إذا صحّ أن الفن في جوهره كذبٌ، ليست الحقيقة من همومه ولا إظهار الحقيقة من غاياته، وأن الفن بأكاذيبه المستحبة يؤدي للإنسان خدمة من أجلّ الخدم، بتعزيته في أتراحه وتسليته عن واقعه الممل، فهاكم قضية ثالثة نأتي الآن على ذكرها، وهي أن الحقيقة في الفنون هينة ميسورة، على حين أن الأكاذيب الجميلة التي تستهوي الأفئدة وتسحرها، ليست هينة ولا ميسورة. وبالحقيقة، أيُّ الأمرين أيسر على الفنان: أن يصف لك شرطياً بلباسه الرسمي، على منصة في ساحة الشهداء، بيده هراوة ليست كعصا موسى فيوهمك أنه بسحرها يحرك السيارات، أم أن يصف إحدى الجنيات الحسان والكواعب الأتراب؟ بشرط أن يجيد الوصف في الحالين، وإجادة الوصف ليست تنال إلا بقوة الإيهام والتخييل، تلك القوة التي تحملك من دنيا الواقع إلى دنيا الفن. ثم أي الأمرين أيسر على الفنان؟ أن يصف روضة موجودة فعلاً، ويؤذن لنا بالتنزه فيها كل مساء، أم أن يصف لك جنات النعيم التي وُعِد المتقون؟

وفي هذا المعنى أيضاً يقول أناتول فرانس: «ليس موضوع الفن الحقيقة. ينبغي أن تطلب الحقيقة في العلوم لأن موضوعها الحقيقة، ولا يجوز أن تطلب في الأدب الذي لا يصح أن يكون موضوعه شيئاً غير الجمال».

فما هو هذا الجمال الذي جعله أناتول فرانس موضوعاً للأدب ولسائر الفنون؟ أهو جمال الطبيعة، أم ثمة نوع آخر من الجمال، مستقل متميز، تسميه، جمال الفن؟

إن العامة وكثيراً من الخاصة لا يفرقون بين هذين النوعين، رغم أنهما مختلفان جداً. فهم يطلبون في الفن ما يروقهم في الحياة، أعني أنهم يسألون المصور أن يصور لهم، والمثال أن يمثِّل – أناساً كالأناس الذين يُعجبون بهم في هذه الدنيا، وأشياء كالأشياء التي يحبونها في الواقع ويشتمونها. وهم يسألون القصّاص أن يختار لقصصه أبطالاً من ذلك الطراز، جديرين، لو كانوا من لحم ودم، بالحب والعطف والتجلة والإعجاب، ثم أن يحدثهم في النهاية – والأمور بخواتيمها – عن غلبة الحق على الباطل، والفضيلة على الرذيلة، وإلا فإن هذا المؤلف لا يقوم بواجب فنه. يريد العامة أن تكون الفنون، وفي جملتها الأدب، مرآة تنعكس على صفحتها الصقيلة، المثل العليا التي تقوم في أذهانهم: ليس ثمة إلا جمال واحد هو الجمال الذي يعرفونه في الطبيعة والحياة، سواء أكان مادياً وهو جمال الجسد، أم معنوياً وهو جمال الروح، وما عداه فقبحٌ (مادي أو معنوي أيضاً) لا يستطيع الفن، مهما أوتي من قوة السحر، أن يقلبه جمالاً يستهوي الأبصار ويخلب الأفئدة. فإذا نحن قلنا إن الفن قادر على أن يجعل تلك الصور المنكرة القبيحة في الطبيعة، صوراً جميلة مستحبة فيه، فقد قلنا إذن قولاً إداً، وخبطنا على غير هدى. ولله، ما أكثر القصص التي تستغل في العامة هذا الذوق الآفن، وتمدهم في ضلالهم! فإنها تؤلف نوعاً على هامش الأدب، هو الأدب التجاري الصرف الذي لا هموم فنية فيه، ولا قيمة له غير الثمن الذي يشرى به.

قد تكون صورة الغادة الحسناء غاية في القبح، إذا خرجت من يد رسام عاجز أحمق، كما تكون صورة المرأة الدميمة آية في الجمال، إذا خرجت من يد رسام لبق صناع. ألست ترى فلاسكيز ورامبرند وغيرهما من مشاهير الرسامين، تزدان جدران المتاحف بطرفهم الفنية التي تمثل أناساً، لو بصرت بهم في الطريق لوليت منهم فراراً، وملئت منهم رعباً، لكنك – الآن وقد أمرّ عليهم أولئك الفنانون ريشتهم الساحرة – تقف عندهم وتدنو منهم وتقبل عليهم، معجباً مأخوذاً؟ إذا لم يكن إلا جمال واحد هو الجمال الطبيعي، ولم يكن من عمل للفن إلا أن ينقل لنا هذا الجمال الفذ ويمثله لأعيننا، فلا بأس أن نجعل تلك الآيات أو الطرف الفنية طعمة للنار، وبئس المصير!

فالشرط الأول والآخر إذن، هو ذلك التجويد الذي أوصى قدامة ابن جعفر بأن يتوخاه الشاعر، حينما أجاز له كل شيء ولم يلزمه إلا بهذا الشيء، والحق أنه، فيما نحن بصدده، كل شيء. ولا يعني هذا أن الجمال الطبيعي والجمال الفني ضدان لا يجتمعان، بل قد يجتمعان فعلاً. فليس ما يحظر على القصاص أن يصور لنا في قصته بطلاً متحلياً بالصفات التي تُعجبنا في الحياة، أو حديقة غناء نود لو نقضي في ظلالها ساعة من ساعات النعيم، أو موقف شرف وكرامة يتمنى أغلب الناس أن يكون لهم مثله. ولكن ليس ما يحظر عليه أيضاً أن يصور لنا نقيض تلك الصور جميعاً، فإذا أجاد وأحسن كان لزاماً علينا أن نقول: إنها لصورُ فنٍ جميلة.

روى مؤرخو الآداب الغربية أن المدرسيين (أو الكلاسيين) من الإغريق واللاتين والفرنسيس، كانوا يرون الجبال قبيحة، أو أنها ليست على شيء من الجمال. فلما جاء الرومانطيون رأوا على الضد،

أنها جميلة رائعة، غاية في الروعة والجمال، وأنها جديرة بأن تكون مادة للآداب والفنون. وكذلك كان المدرسيون من الفرنسيس يرون في الحدائق المنضدة المجملة على الطراز الفرنسي في عهد لويس الرابع عشر، مثلاً أعلى في الجمال، فقال الرومانطيون بعدهم، إنها غاية في القبح، وإن المثل الأعلى هو في الطبيعة العذراء التي لم تنضد تنضيداً، ولم ترصف رصفاً، ولم تزينها يد الإنسان.

وهكذا، يختلف نظر الناس إلى الطبيعة وجمالها باختلاف الأزمنة، فتكون آداب الأمم وفنونها مجلى لهذا الاختلاف. ويرى عصرٌ حسناً لم يره العصر الغابر على شيء من الحسن. فكأن للطبيعة وجوهاً شتى تبدو وتغيب، وكأن الآداب والفنون مرآة عجيبة تحفظ لنا كل تلك الوجوه الزائلة، المتجددة أبداً.

(حديث أذيع من راديو بيروت في أول تشرين الثاني سنة 1938)

أساليب في درس الأدب

عندنا كلمة عامية واضحة المعنى، بارزة الدلالة، مثل كثير من الكلمات العامة، يقولها كل واحد منا حين يلتبس عليه أمر من الأمور، ولا يهتدي إلى وجه الحيلة فيه، يقول: شربوكة! يقولها في إظهار حيرته أو تمحله الأعذار، لعجزه عن حل المشكلة التي تعرُض له أو يُسأل رأيه فيها، فإذا أعيته الحيلة أهملها وصرف النظر عنها، إلا إذا كانت مما لا مناص من حله والخروج منه، على أي وجه كان.

أما القاضي الذي يسأل الفصل في إحدى القضايا، فلا يسعه أن يقول ذات يوم، وهو على منصة الحكم: «شربوكة ! تلك قضية لا تفهمها المحكمة، فهي إذن لن تفصل فيها.. أيها الخصمان، انصرفا وانظرا ماذا تصنعان». للقاضي أن يرد الدعوى بناء على عدم صلاحيته القانونية، ولكن ليس له أن يردها بناء على عدم صلاحيته العقلية: هذا ما لا جدال فيه، وهو في الوقت نفس مدعاة للأسف الشديد واليأس

المطبق، إذ القاضي بشر مثلنا، وقد تعرض عليه قضايا عويصة مبهمة مركبة، لا يعرف لها رأس من ذنب، يرى أنه لا يستطيع أن يعدل فيها عدلاً تاماً أو قريباً من الكمال. إن القاضي حاكم محكوم عليه بأن يحكم، وما يدريكم؟ لعل الحكم الذي يضطره القانون إلى إبرامه دائماً ومهما يكن من الأمر، هو ابن عم الظلم، ولم نقل إنه الظلم الفاحش بعينه، كي لا نتهم بالشطط والمبالغة.

كان الفيلسوف الفرنسي مونتاني يرى من حق القاضي أن يفصل في تلك القضايا المعضلة المشكلة بقرار من هذا النوع: «إن المحكمة لم تفهم» أو يفتح رئيس المحكمة ذراعيه، إشارة العجز والحيرة والاستسلام، دون أن ينبس ببنت شفة، فيكون الحكم صامتاً. كان مونتاني يرى أن يعطى القاضي هذا الحق، وإلا فلا مندوحة له عن أن يسلك في حل الشرابيك أو المعضلات، تلك الطريقة المثلى التي اختطها قاض من قضاة القصص والأساطير، وكان فيها موفقاً إلى حدّ بعيد، فقد كان يلجأ إلى النرد – هبيك، دوشش – وهو أعدل الحاكمين..

إذا كان مقضياً على القاضي أن يصدر حكمه دائماً وفي كل حال، سواء أفَهِم أم لم يفهم، وعدل أم لم يعدل، مخافة أن يحكم العامة على القضاء نفسه بالعجز والتقصير، فليس أمر الناقد الأدبي، على ما نظن، كذلك. ليس ثمة ما يضطر الناقد الذي ينظر في كتاب أو كاتب ما، ليحدث عنه القراء، إلى إبرام حكم قطعي جازم على الكاتب أو كتابه، مهما بلغ منه هوس الحكم. وبالفعل، إن أغلب الخلق مبتلون بهذا الهوس المقيم المعقد، لا تكاد تنتهي من الكلام، حتى يُفاجئوك، وهم على أحرّ من الجمر، بهذا السؤال المفحم حيناً، البليد أحياناً.. يقولون: «وأخيراً؟ ذلك الكتاب، أسخافة هو أم آية في الفن؟ وذلك الكاتب، أنابغ

هو أم رجل أحمق»؟ وقد أقسموا أن لا يتركوك أو تجيب؟

لا مراء في أن الحياة وجهادها المستمر يرغمان أبناءها، أكثر الأوقات، على إصدار أحكام مبرمة لا يتسرب إليها الشك ولا يثنيها التردد، كي يختطوا لأنفسهم السبل القويمة الملائمة لقضاء شؤونهم وبلوغ مآربهم– أعني إذا كانت هذه الحياة التي نحياها، وهذه الدنيا التي نضطرب فيها، لا تتسعان إلا لأهل العزيمة النافذة واليقين الصارم، فليس الأمر كذلك في الآداب والفنون. لقد أعطيتم القاضي قانوناً وقلتم له: «اقض بين الناس وفقاً لبنود هذا القانون، وطبقاً لأوامره ونواهيه». فماذا أعطيتم الناقد الأدبي من هذا القبيل؟ وما هي الدساتير الأدبية أو الفنية المجمع عليها إجماعاً لا يأتيه الباطل؟

لا ينكر أن لدينا مبادئ قدسها مرّ الزمان وصقلتها التجربة، لكن الاختلاف في تفسير هذه المبادئ، وفي فهمها وتطبيقها، عظيم جداً، أعظم من اختلاف القضاة وعلماء الشريعة في تفسير أحكام القانون، وفي فهمها وتطبيقها، بطبيعة الحال. وسبب ذلك بسيط غاية في البساطة، هو أن مردّ أحكام القانون، وفي النهاية، إلى العقل، بينما مردُّ أصول النقد الأدبي والفني، أولاً وآخراً، إلى الذوق. والناس، كما لا يخفى، يتفقون في المسائل العقلية أكثر مما يتفقون في أذواقهم، حتى أنهم قالوا، بل قالت حكمة الأمم: «لا جدال في الذوق» فأغلق الباب، وقطعت جهيزة قول كل خطيب.

ولا دليل على اختلاف الناس في ذائقتهم الأدبية، أبين وأنصع من الصعوبة التي يصطدم بها أحدنا، وكأنه يصطدم بجدار، كلما حاول أن يحدد هذه الملكة النفسية الخاصة التي يسمونها: الذوق، وبها لا بعقلنا الراجح أو القاصر، نحكم على الآثار الأدبية ونقدرها قدرها.

فالتعريف يجب أن يكون جامعاً مانعاً، وماذا – بالله عليكم – يجمع كل الأذواق، أو يمنع عنها ما ليس منها في شيء؟ ولا ننسى أن للعدوى والتقليد أثرهما البليغ في رواج تلك الأصناف من السلعة الأدبية أو جمودها في السوق، حتى أنها لتشبه من وجوه شتى، الأشكال والأزياء التي تشيع اليوم لتغيب غداً، ثم لا تلبث أن تعود، وهكذا دواليك. ينبغي أن ننتظر طويلاً كي نرى الزبد يذهب جفاء، ويمكث في الأرض ما ينفع الناس.. ينبغي أن نعتصم بالصبر الطويل، صبر التاريخ. ولكن المشكل أنه حينما يكون «تاريخ» فنحن لا نكون.. شربوكة!

والله، ما أكثر الأخطاء التي تعتور الأحكام الأدبية أو الفنية ! فإن تجارب نقاد الأدب ومؤرخيه، تحذرنا من مغبة هوس الحكم أن لا نطيعه ولا نستسلم إليه. وكأيّ من أديب غربي رفعه عصره وأعظم شأنه، فإذا هو اليوم نسي منسيّ، وآخر لم يحفل به الذين عاصروه فإذا هو في عليين. وإنما ذكرت الأدب الغربي، لأن نشاط الحياة الأدبية هنالك، وتجددها الدائم، يجلوان هذه الحقيقة بأجلى مظهر. ولكن ألا تجدون طرفاً من هذا، في بيت لاذع قاله المتنبي، قبل أن يلقبه التاريخ بمالئ الدنيا وشاغل الناس، في فجر حياته إذ كان لا يحفل به الذين عايشوه؟

أنا في أمة، تداركها اللّـ ــه غريبٌ كصالح في ثمود

فأكبر الظن أن المتنبي، حين شكا غربته بين قومه، بما نحسه في هذا البيت من تفجُّع بليغ، وتحسُّر مذيب، لم يعن ذلك الشيء الجوهري عندنا، الذي يلازم اسم المتنبي، وهو الشعر، بل عنى شيئاً لا يعنينا نحن البتة، أو على الأقل، لا يمت إلى الشعر إلا بسبب بعيد: لقد كان

المتنبي في ذلك العهد متردداً بين عبقرية الشعر وعبقرية العمل.. لهذا أنا أؤثر أن لا أعرف في أي عهد، ولا لأية مناسبة قال المتنبي هذا البيت من الشعر، كي يوحي إليّ ما يوحي، دون أن ينقطع وحيه. ليؤذنْ لي أن أتجاهل الظرف: ظرف الزمان وظرف المكان، الذي وُلد فيه بيت من الشعر لم يزل بعد ألف سنة، في ميعة الشباب، حياً بحياته، قوياً بقوته، موجوداً بذاته. لقد حذرتكم وحذرت نفسي من هوس الحكم، وأحب الآن أن أحدثكم عن هوس التاريخ، فليس هذا بأقل من ذاك تحكماً واستبداداً بالأذهان، أذهان المؤلفين والقارئين على السواء.

منذ نحو خمسة أعوام أخرج المستشرق الفرنسي بلاشير كتاباً درس فيه حياة المتنبي وشعره، هو ولا مراء، أفضل ما صنَّفه شرقي أو غربي في الموضوع، على كثرة ما كتب الكاتبون فيه، لا سيما لمناسبة (ذكرى الألف) التي لا إخالكم نسيتموها. ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذا البحث القيم في التاريخ الأدبي، بسعة إحاطته، وحسن طريقته، يصح أن نعده أنموذجاً حسناً لهذه المباحث على إطلاقها، بل الأنموذج الأحسن الأمثل. وقد قسم المؤلف كتابه قسمين: في القسم الأول أتى على سيرة الشاعر العظيم، بتحقيق العالم الذي راض نفسه على أساليب العلم الحديثة في بحث التاريخ الأدبي، رياضة لا نكاد نجد لها أثراً عند علمائنا الأعلام، حتى الذين تلقوا هذا العلم عن أهله في ديار الغرب، لعلة أو سلسلة من العلل أدع لكم مؤنة تدبرها، إذ أنها ليست موضوع الكلام.. وفي القسم الثاني درس بلاشير شعر المتنبي في العالم العربي وفي آثار المستشرقين، خلال ألف عام مرت على وفاة الشاعر، ما ترك شاردة أو واردة، مخطوطة أو مطبوعة، إلا أحصاها. لكنه في هذا القسم الأخير، لم يخرج أيضاً من التاريخ،

فكأنها سيرة المتنبي بعد موته، أو فلنقل: سيرة شعره الذي قال هو في «سيرورته»:

وما الدهر إلا من رواة قصائدي: إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشدا

فسار به من لا يسير، مشمراً، وغنى به من لا يغني، مغردا

وعلى هذا، يكون المتنبي صادقاً في نبوءته إن يك قد عنى بالمقعدين الذين حملوا شعره وساروا به مشمرين، عصراً فعصراً، ومصراً فمصراً، جمهرة الشراح والمؤرخين. أما ذلك الآدمي الذي غنى بشعره مغرداً، وكان عهدنا به ينعب كالغراب، فأمهلوني أحدثكم عنه بعد حين.

أعرف كتاباً عن أبي العلاء المعري، هو أول ثلاثة أو أربعة من الكتب، أحسن بها عصرنا إلى الشاعر الحكيم الفذ في أدبنا العربي، صدقة لوجه التاريخ. فهذا الكتاب يقع في نحو أربعمئة صفحة من القطع المتوسط، مكتوبة بذلك الأسلوب المتمطي بصلبه كليل امرئ القيس، خص المؤلف بستين منها، لا أكثر ولا أقل، أدب المعري شعراً ونثراً، في الطور الأول والثاني والثالث من حياته الأدبية، عارضاً للمديح والفخر والوصف والرثاء، ولم يلهُ عن النسيب، متكلماً على الدرعيات واللزوميات، ناظراً في الرسائل ورسالة الغفران بنوع خاص. وقد استطاع أن يقارن فيها بين أبي العلاء من جانب، وبين عدي بن زيد وأبي نواس وابن سينا والمتنبي وأبي العتاهية وغيرهم، في الجانب الآخر. ولم ينس دانتي الطلياني وملتن الإنكليزي، فكأنه يوم الحشر. أما شوبنهور الألماني، داعي دعاة التشاؤم، فكان مذهبه

يومذاك، لم يزل في الطريق قاصداً الأقطار العربية، فتمكن من النجاة بنفسه. تلك المقالة المعجزة التي وسعت كل هذه الأشياء، (ومرغليوث أيضاً) أليس عجيباً أن يظل فيها متسع لدرس أدب المعري شعراً ونثراً؟ أما بقية فصول الكتاب فقد أُنفقت على التاريخ وفي سبيل التاريخ، عن سعة. فغرق البحث الأدبي الصرف في أوقيانوس من البحوث التاريخية على أنواعها: من التاريخ السياسي، إلى التاريخ الاجتماعي، فالتاريخ الديني، حتى التاريخ الاقتصادي؟ ولا ننسى أن تلك المقالة التي وقفها المؤلف على درس أدب المعري، كانت أيضاً في التاريخ الأدبي.. طوفان من التاريخ!

أذكر إذ كنا في الصف على مقاعد الدراسة، ونحن بضعة عشر طالباً، وقد اقترح علينا معلم الإنشاء العربي أن نكتب في موضوع الحرية.. لشدّ ما كان عجبنا في اليوم الموعود، حين أخذ كل منا يتلو على الأستاذ ما جادت به قريحته، فما من طالب إلا استهل مقاله هكذا: «أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن فيه شيئاً مذكوراً». أليس جميلاً هذا الإجماع؟ ثم أليس من الطبيعي، وقد تكلم الصف بلسان واحد عن الإنسان الأول، أن ينتقل هذا الصف، وكأنه في نزهة مدرسية، إلى بدء الخليقة، فيشهد كيف أبدع الله آدم من الحمأ المسنون، ثم غضب عليه تعالى فأخرجه من جنته إلى دنيا العمل والجزاء؟ أقسم لكم أن الصف بأسره اجتاز يومذاك الطوفان، متعلقاً بسفينة نوح عليه السلام، حتى قذف بنا التاريخ أخيراً إلى ساحل النجاة، ونحن على آخر رمق. فإذا بالحرية المسكينة، موضوع الحديث، مازالت بانتظار كلمة نطيب بها خاطرها الكسير. لكن لم يبق لنا من الوقت، وفينا من القوة، إلا أن نصرخ هاتفين: تحيا الحرية! وهكذا وفّينا البحث حقه

وزيادة: شهد بذلك معلمنا الطيب القلب الذي أحب أن يعده من قبيل توارد الفكر، لكنني أرجح اليوم أنه كان من توارد اللافكر!

ما أنا بعدو التاريخ. أأكون عدو العلم في هذا المعقل العلمي؟ ولندع جانباً تلك الفئة من المفكرين الذين زعموا أن التاريخ فن لا علم، أبحاثه أشبه بالحكايات الخيالية منها بالمعارف الثابتة، وأنه أخلق أن يقرن بالقصص الموضوعة، من أن يرفع إلى مصاف العلوم الصحيحة، فهذه قضية لسنا بصددها الآن. ولكن ما أجرؤ على إنكاره واستهجانه هو أن يغير التاريخ بخيله ورجله على الأدب، فيطغى عليه ويستبد بمصادره وموارده، فيمسي الأدب تاريخاً صرفاً، وحقل الأدب مستعمرة للتاريخ.

من المسلم به أن الخاصة والعامة، بدافع الفضول الإنساني، هم سواء في تولعهم بالأخبار والنوادر والأقاصيص. ولا تثريب علينا إذا قلنا إنهم أشد بها تولعاً منهم بأي شأن آخر، لا يؤثرون شيئاً على معرفة الشخص وحوادث حياته، حتى الهنات والزلات. ولكفاية هذه الحاجة الملحة في نفوس القراء، ترى جمهرة الكتاب يكثرون من التأليف في سير المشاهير من رجال الفن والفكر والعمل. وقد بلغ بالقارئين الافتتان، وبالكاتبين الافتتان، أن تعاونوا على إحداث نوع غريب من التاريخ والقصص، هو ما يدعونه بالقصص التاريخي. في هذا النوع الجديد من الكتب يجد كل من المؤلف والقارئ حسابه موفوراً غير منقوص: المؤلف قصصي تكفيه حوادث التاريخ مؤنة الاختراع، والقارئ طالب حقيقة أو علم يدرس التاريخ في الروايات.. وهكذا شهدنا انعكاس الآية، فإذا ما يجب أن نبالغ في الاهتمام به، عند أي شاعر أو ناثر، أعني شعره أو نثره الفني، يفسح المجال لما

يصح أن نهتم له بالدرجة الأخيرة، أعني أخباراً مشكوكاً في صحتها، وحالات مضطربة، وأقيسة ملتوية، يريدون أن تتألف منها سيرة من السير، هي أقرب إلى القصص الموضوع منها إلى الوقائع الراهنة. وليتها قصة بالمعنى الصحيح، لا مجموعة حوادث متضاربة مشوشة، معادة معارة، إذن لأخذ على الأقل بالألباب، ما في حسن تأليفها ونظامها، ودقة اختراعها وتخييلها، من رائع الجمال.

هل يجدي شعر ابن أبي ربيعة مثلاً، علمنا أنه كان صادقاً في حبه لا كاذباً؟ وهل يضر بشعر المتنبي مثلاً، علمنا أنه كان كاذباً في مدح سيف الدولة لا صادقاً؟ لنفرض أنهما كانا صادقين، ثم لنفرض أنهما كانا كاذبين، ولنقلب المسألة صدراً لظهر وظهراً لصدر، فماذا يكون؟ ماذا يكون بالإضافة إلى الشعر؟ تُرى، أيغض الكذب من قدر شعرهما، أو يرفع الصدق من شأنه؟ لقد كان المتنبي عبقرياً رغم أنف الصدق والكذب، لعلة لا تتصل بالصدق والكذب، فيما وراء الصدق والكذب.. وبعد، فبالله عليكم! معشوقات ابن أبي ربيعة من يكن، وممدوحو أبي الطيب من يكونون؟ نبئوني: مَن هؤلاء جميعاً – وكثيرٌ أضرابهم– إزاء ذلك الحادث الفذ العجيب في دنيانا، الذي يسمونه نبوغ شاعر، أو يسمونه: المتنبي؟ كل الناس خير وبركة، ولكن لكل مقام مقال. فالحسان اللواتي شبب بهن ابن أبي ربيعة، والملوك أو الأمراء الذين مدحهم أبوالطيب أو هجاهم – ولا فرق – سواء أكان الشاعران صادقين أم كاذبين، في الغزل والمدح والهجاء، أرى، بعد الاستئذان من سادتنا مؤرخي الأدب، أن ينزوي أولئك جميعاً في زاوية من هامش الشعر، حيث يلزمون الصمت والسكون «متأدبين» فلا يتكلمون إلا حين يُسألون. أما أن يجعل الشعر هامشاً لكشكول

من الملح والنوادر مهما تكن طريفة، ومن الأخبار والحكايات مهما تكن لطيفة، فهذا ما لا يصح أن يكون. إنما يخلد الشاعر بشعره، لا بشروح شارحيه، أو أخبار مؤرخيه، وأحياناً رغم أنف الشارحين والمؤرخين.

أخذ المستشرق بلاشير على كتّاب العربية المعاصرين الذين درسوا المتنبي في حياته وشعره، جملة أمور، أدع منها جانباً ما يتصل بالتحقيق العلمي، وأساليبه المرضية، فلست من رجال هذا الميدان. ولا أكتمكم أنه كانت لي في الدراسة العلمية للأدب، على أحدث أصولها، تجارب قليلة غير موفقة وقفت بي، لحسن حظ العلم، في أول الطريق. قلت لنفسي ذات يوم: إذا كان ثلاثة من أئمة النقد الأدبي في هذا العصر، وهم سنت بوف وتان وبرونتيار، ناهيك بهم ناهيك، لم يألوا جهداً في تطبيق مبادئ العلوم الطبيعية وأساليبها، لا سيما الفسيولوجيا والبيولوجيا، على بحوثهم الممتعة في سير الأدب وسير الأدباء، ولم يوفروا نظرية دارون ولا مارك التطورية، فما يعوقنا نحن عن الاقتداء بهم، والنسج على منوالهم، بعد أن أصبحنا عيالاً على الغرب في كل شيء، حتى أن رباعيات الخيام والألف ليلة وليلة لم تصل إلينا بشق الأنفس، إلا عن طريقهم؟ فاستخرت **الله**، فكان نصيبي من العلوم: الارتماطيقي، ولم أقل: الحساب، كي نظلَّ جميعاً أنا وأنتم، في الجو العلمي لا ينقطع سحره. وبالفعل، أخذت (ألف ليلة وليلة) وهو في رأي الغرب، كتاب الشرق العربي لا كتاب إلاّه، أظهر إعجابه به أندره جيد، فزعم أن المفكرين في العالم هم عنده فئتان لا ثالثة لهم: فئة يفعل في نفوسهم الكتاب المقدس ومجموعة ألف ليلة وليلة، وفئة أفئدتهم غلفٌ مغلقة دون محاسن هذين السفرين

العظيمين. بيد أن أندره جيد ما لبث أن استشهد ببضعة أبيات من الشعر، تتلمظ في الفرنسية بوصف الكنافة، هي مما يصح أن تباهي الكنافة به جميع ما سواها من ألوان الطعام، ولا يصلح لأن يباهي الشعر العربي به شعر أمة من الأمم. ولكن ما لنا ولهذا.. فإذن، أخذت (ألف ليلة وليلة) بيد، والارتماطيقي باليد الثانية وقلت: أحصي عدد الأشخاص، ذكوراً وإناثاً، الذين يغمى عليهم بين دفتي هذا الكتاب، لفراق أو تلاق، لحزن أو فرح، لمرض في القلب أو عُسر في الهضم، ثم أنوِّعهم أنواعاً، وأصنِّفهم أصنافاً، معارضاً مقابلاً بعضها ببعض، على نحو ما يصنع العلماء في علمي النبات والحيوان. ولا حاجة إلى القول إنه، منذ القصص الأولى، اجتمعت لديّ أوفر مادة ممكنة عن الإغماء في مختلف أحواله وأشكاله، وأسبابه ونتائجه. أتحسبون أن جنياً أو عفريتاً أفسد عليّ عملي؟ لا، بل فتى من العاشقين، عبقري الإغماء، استطاع أن يغيب عن صوابه في خمسة أسطر عشر مرات، يزيد إغماء كلما زادوه إنعاشاً. فأعجزني وأيأسني صاحب هذا الرقم القياسي، الذي لم يسبقه سابق، ولن يلحقه لاحق، عافاه **الله**!

مما أخذه بلاشير على كتابنا المعاصرين، في أساليب درسهم شعر المتنبي، ما نسميه بعد أن تكلمنا عن هوس الحكم وهوس التاريخ – ما لا ندحة لنا عن تسميته: هوس المقارنة، فتكتمل أضلاع المثلث. وينطوي هذا التعبير على بضع حالات أو هيئات متباينة في الظاهر، متماثلة في الباطن، ذكرها المستشرق الفرنسي في مؤلفه النفيس، وأرى أنه لم يعدُ وجه الحق في واحدة منها.

ودّ فريق من الباحثين لو يكون المتنبي، في عصر النهضات والقوميات هذا، داعية القومية العربية، وشاعر الوطنية الأكبر. وليس

بين هذه الرغبة في نفوسنا وبين أن نجد كفايتها في جزء من شعر أبي الطيب وسيرته، أو نتوهم ذلك، إلا خطوة قصيرة. ولعمري، هل تستغني أمة من الأمم، في فجر حياتها الاستقلالية ونهضتها السياسية، عن شاعر فحل يمثل عواطفها وآمالها ومطامعها ومطامحها؟ فإذا كانت هذه النهضة يعوزها شاعر من الحاضرين يمدها بعبقريته، ويحدوها بإنشاده، فلا بأس بأن تستنجد بشاعر في الغابرين، يمثل روح الأمة الخالدة وأمانيها العزيزة. فكان المتنبي ذلك الشاعر، نقارن بينه وبين شعراء الأمم في مشارق الأرض ومغاربها غير هيابين، بعد أن خلعنا عليه مذهبنا السياسي عنوة، وخرطناه «في الحزب».

وفريق آخر لم يعجبهم أن يكتفوا بالمقارنة بين المتنبي وبين شعراء الأمم، أمثال شكسبير وغوتي وهوغو، فأخذوا أيضاً في مقارنة «مذهبه الفلسفي» بنظريات العلماء والفلاسفة المحدثين، من دارون إلى نيتشه، حتى كدنا ننسى أن المتنبي شاعر، وليس إلا شاعراً.

وانتهى بلاشير إلى هذه النتيجة، وهي أنه لم يزل يبحث جاداً، ولكن عبثاً، عن كاتب عربي يُعجب بشعر المتنبي ويشرح إعجابه به، لا لبواعث سياسية أو تاريخية أو فلسفية، بل لعوامل أدبية صرف، تتناول الفن الشعري ولا تتعداه.

ويمكنني الآن أن أقول إني قرأت كل ما كتبه عن المتنبي الكاتبون، وبحثه الباحثون، وأرخه المؤرخون، وشرحه الشارحون، فلم أخرج من ذلك جميعاً وأنا أكثر إعجاباً بالمتنبي، أو أشد متعة بشعره، كأن البحوث والشروح تحجب عنا الشيء الجوهري، أو تصرفنا عنه. ونحن نعلم أن الشعر يتحدى كل تفسير، كما أن كل تفسير يلاشي الشعر، ولكن هذه حكاية أخرى كما يقولون.

وعدتُ أن أحدثكم عن الآدمي الذي غنى بشعر أبي الطيب مغرداً، وكان عهده بنفسه ينعب كالغراب. إن وعد الحر دين، فالغراب الغرّيد هو أنا، ولا فخر. هو أنا، كلما خلوت إلى ديوان للمتنبي ساذج، لم يزيّن بالمقدمات والذيول والحواشي، فأجدني بضرب من السحر، بغتة، في حال من الوجد الشعري يُعييني ولا يَعنيني وصفها، مغموراً بجو من الغبطة لم أعرف له شبهاً في عالمَي الإنس والجان. فإذا تغنيت بأبيات من شعر أبي الطيب، شاع في كياني من الطرب، ما لا أشتري به نعيم الدنيا وبعض الآخرة..

ولكن مهلاً، فأنا هنا لأحدثكم، لا لأغنيكم!

(حديث ألقي في «منتدى وست» في جامعة بيروت الأميركية بدعوة من جمعية متخرجي القسم الفرنسي مساء الثاني عشر من آذار سنة 1940)

عودٌ إلى الشعر

1

في موضع من كتاب (الحيوان) أتى الجاحظ على ذكر البرغوث، فاستشهد ببيت من الشعر لأبي نواس في (وصف رجل يفلي القمل والبرغوث:

أو طامريّ واثب　　　لم ينجه منه وثابهْ

وقول الناس: «طامر وابن طامر» إذا يريدون البرغوث). وفي موضع آخر من ذلك الكتاب، عاد الجاحظ إلى خبر هذا الرجل وشعر أبي نواس فيه، ففصل ما كان قد أجمله: (وقال الحسن بن هاني في أيوب، وقد ذهب عني نسبه، وطالما رأيته في المسجد:

من ينــأ عنه مصاده، فــمصاد أيــوب ثيابــه:
تكفيه فيــها نظرة، فتعلُّ مــن علقٍ حرابــه.
يــا ربّ محترز يجــيـ ـب الردن تكنفه صوائبــه،
فاشي النكاية، غير معـ ـلوم - إذا دبّ - انسيابــه،
أو طــامــــريّ واثب لم يــنجــه منــه وثــابـــه،
أهوى لــه بمـزلـــق، مـا بين أصبعـه نـصابـه:
لله درك مـن أبـــــي قنص، أصابعــه كـلابـه)!

فهذه الأبيات التي نظمها أبو نواس في أيوب المنسيّ نسبه، المجهولة حاله – لا نعلم من شأنه إلا أنه كان يجلس في المسجد بالبصرة، يفلي القمل والبرغوث – لا أثر لها في نسخ الديوان المطبوعة عن رواية حمزة الأصفهاني، ولهذا قيمته عندي.

أقول: في البصرة، لأن الإمام عمرو بن بحر الجاحظ البصري إذا ذكر «المسجد» على إطلاقه، في كتبه ورسائله، فهو يعني، على الأرجح، مسجد بلده وهو البلد الذي نشأ فيه أيضاً أبونواس، وقضى أعواماً من صباه وشبابه، متلقياً علوم الأدب واللغة عن شيوخها، في المسجد، مدرسة ذلك الزمن.

ففي المسجد عرف أبونواس هذا «الدرويش» الذي طالما رآه الجاحظ، فنظم الشاعر الفتى تلك الأبيات يصف بها خروج الرجل إلى الصيد في ثيابه، مستغنياً بأصابعه عن الكلاب، لا يقفل إلا وقد أروى حرابه من دم القمل والبراغيث. ولا نشك في أن «أبا القنص» هنا هو

أبونواس الذي تصيد في مسجد البصرة، صورة شعرية ألبسها من دعابه وظرفه وسخره، هذه الحلة اللطيفة البهيجة زياً وألواناً. ومنذ ذلك الحين أمسى أيوب، في حقيقته وفي صورته الشعرية على السواء، رزقاً حلالاً للشاعر يتصرف به كيف شاء، وقد فعل:

في ديوان أبي نواس أبيات من الشعر نظمها في هجاء شاعر يدعى زنبوراً بن أبي حماد، يقول ناشر الديوان إنه لم يعثر عليها إلا في نسخة (أي مخطوطة) واحدة، فأثبتها كما وجدها (يريد أنها محرفة مصحفة غير مستقيمة المعنى أو المبنى). ولكن الأبيات تستقيم معنى ومبنى لمجرد معارضتها بالقصيدة التي رواها الجاحظ في أيوب، درويش مسجد البصرة، وهاكها بعد تصحيحات يسيرة:

رأيت لقوس زنبور سهاماً مثقفة الأغرة، ما تطيش:
سهام لا يذوب لها غراء، ولم يُشدد لها عقب وريش.
يباكر جيبه، فيصيد منه، ولا يبغي عليه من يحوش.
ولا ينجي الصؤآبه أن يراها تضاءل، فوقها درزٌ جحيش:
يزرُّ رعالها، بالسن، زراً، ولا تشقى بغدوته الوحوش!

إن ابن حماد هذا يذكرنا أيوباً «الشخصية الأصلية» دون لبس أو إبهام. فهو أيضاً يخرج إلى القنص بكرة، ليصيد من جيب ردنه ما يصيد، بسهام مثقفة لا عقب لها ولا ريش، طارداً رعال القمل والبراغيث، مضيقاً عليها في الآجام والأدغال، فليس يخطئ المرمى. لكن «الصورة الشعرية» هنا - وقد استكمل الشاعر مادته وأداته

– أفخم مظهراً وأبرز لوناً، أدخل فيها أبونواس عنصرين جديدين تبلغ السخرية بهما أعلى مراتبها: أولهما وصفه ذلك الصياد الفذ بالاستغناء عن الخدم والحشم الذين يرافقون الأمراء والكبراء عادة، في موكب فخم، ليحوشوا لهم الصيد، فيأخذه أولئك من أهون سبيل، ونعني بالصياد الفذ أنه يخرج وحده.. وثانيهما وصفه إياه بالرأفة ورقة القلب، فهو يقنص القمل والبرغوث لتسلم من بأسه الوحوش، فلا تشقى إذا غدا إلى الصيد، شاكي السلاح. وليس أقرب إلى هذا الصياد، في الفن الشعري، من تارتارنْ التراسكوني في فن القصة.

ونحن نعلم أن لأبي نواس باباً من أبواب الشعر يكاد يتفرد به، بعد أن كان من السابقين إليه، هو الطرّد. وقد أخبر الرواة أنه نظم فيه تسعاً وعشرين أرجوزة وأربع قصائد، وصف فيها الصيد وأحواله، ونعت الكلب والثعلب والفهد والظبي والفرس والصقر والبازي والديك، بشعر يكاد يكون فيه نسيج وحده، تجده مثبتاً في ديوانه. فهذا باب في الطرد الجدي، إزاء القصيدتين اللتين نظمهما في صاحبيه أيوب وابن أبي حماد، من قبيل الطرد الهزلي.

كان دستويفسكي يقول: «تجوز بي امرأة، في السوق، بلباس الحداد، وهي تقود طفلاً، فاتخيل مأساة من مآسي الحياة، وتتألف من هذا وحده قصة..».

تلك مادة أهل الفن، يتناولونها إذ تجتاز الكون والحياة، غفلاً من الاسم والنسب، كأيوب الذي لا نعرف عنه إلا أنه كان يجلس في المسجد، يفلي القمل والبرغوث، وكهذه الأم التي بهت دستويفسكي لمنظرها، وقد رآها تجتاز الطريق في ردائها الأسود، وليس يعلم من أمرها شيئاً..

2

من أنباء مصر القاهرة أن الدكتور بشر فارس قد «اكتشف» بحراً جديداً.. وأبادر إلى القول إن ذلك البحر هو من بحور الشعر ليس إلا، لكنه لم يسلم، رغم هذا، من بأس حرب شعواء أثارها في ساحاته وحول مضايقه، بأساطيل جرارة من الشواهد العقلية والنقلية وغيرها، مما لا يدخل في أحد هذين البابين أو «المضيقين» رجال القلم المغاوير الذين يعرفون رغبة النظارة من أبناء الضاد، في هذا النوع من القتال الأشبه بلعبة «السيف والترس» يكون معظمها تظاهراً وتخايلاً، ثم لا غالب ولا مغلوب..

يقول ابن خلدون في مقدمة تاريخه: «ويراعى في الشعر اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد، حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه. فقد يخفى ذلك، من أجل المقاربة، على كثير من الناس. ولهذه الموازين شروط وأحكام تضمنها علم العروض. وليس كل وزن يتفق في الطبع، استعملته العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة يسميها أهل تلك الصناعة: البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية، نظماً» إلخ.

يكفي أن نقارن هنا بين كلمة ابن خلدون: «وليس كل وزن يتفق في الطبع استعملته العرب» وبين عبارته الأخيرة عن «الموازين الطبيعية» كي يتضح لنا أنه فتح الباب على مصراعيه، لأوزان مستحدثة في الشعر العربي، بينما هو يشير في الوقت ذاته، إلى أصل تلك الأوزان

ومنشئها، بأوجز كلام وأوفاه بالمراد. وليست هذه أول مرة يتناول فيها العلامة المغربي مسألة من المسائل، فيرسل على ناحية أو أكثر منها، شعاعاً من نور بصيرته نافذاً إلى صميمها، ويكشف للمتدبر عن آفاق جديدة. بل يندر ألا يأتي، في أي الشؤون المتنوعة التي وسعتها دائرة معارفه العربية، ونعني «المقدمة» بحكم صحيح أو رأي طريف، كأنه ينظر في الأمور من وجهة لم يُسبق إليها، بعين لا مثيل لها. وهذا ما أهاب بالمستشرق الفرنسي غوتيه من أساتذة جامعة الجزائر، إلى القول إن لهذا الشرقي المسلم مذهباً غريباً في التاريخ، وأسلوباً في التحقيق العلمي يذكر بأساليب عهد الانبعاث الأوروبي، كأن نفحة منه سرت إلى روح ابن خلدون عن طريق الأندلس. لكن المستشرق الفرنسي لا ينكر أن العلامة المسلم لم يتلق علمه في مدرسة الغرب على مؤرخيه، فهو قد اهتدى، بسائق من عبقريته، إلى هذا الأسلوب الفذ في النقد التاريخي والتحقيق العلمي.

رجعت إلى (المقدمة) وأنا أتساءل: لماذا سمت العرب أوزان الشعر أبحراً؟ وكنت أرجو أن أوفق ثمة إلى جواب هذا السؤال، بعد أن أيأسني من ذلك كتاب (العمدة في صناعة الشعر وفنونه) لابن رشق القيرواني، فلم أجد شيئاً، لكن ظفرت بهذا الرأي القيم لابن خلدون، الذي يستخلص منه أنه يوجد أوزان للشعر تتفق في الطبع، لم يستعملها العرب في منظومهم، وأن الخمسة عشر بحراً التي شاء علم العروض أن يحصيها ويحصرها، جزء من كل، أي من «الموازين الطبيعية» التي يصح أن تستعمل في نظم الكلام، سواء في لغة مضر أم في سائر اللغات. وليس بضائر هذه الموازين أن العرب، باديها وحاضرها، غابرها وحاضرها، غائبها وحاضرها، لم تستعملها ولم تنظم عليها. ولعلها

لهذه العلة سميت «أبحراً» فهي مترامية الأكناف، متداخلة الأطراف، يتصل أحدها بالآخر، ويتولد بعضها من بعض، إلى ما لا يكاد ينتهي، حتى تسلم النفس الأخير فيما دعوه بالشعر المنثور.

ولم يجئ ابن خلدون بهذا الرأي عبثاً أو لغير طائل، فهو منطقي إلى أقصى حد، مثل كل مبدع سبق عصره وأعصراً بعد عصره. ومن المسلم به عند الأستاذ غوتيه وغيره من أهل النظر، أن المادة التي تتألف منها (المقدمة) رغم غزارتها وتنوع عناصرها وتشعب مراميها، قد تنزهت عن آفات الخلط والفوضى، بفضل رجاحة عقل المؤلف العبقري الذي أفرغها في نظام من الوحدة، لا يكاد يعتوره خلل.

قال ابن خلدون بذلك الرأي في الشعر وموازينه، كي يُترك الباب مفتوحاً على مصراعيه، لما استحدث من فنونه المتأخرون، خاصتهم وعامتهم، في مختلف الأقطار والأمصار، كالموشح والزجل والمواليا والقوما وكان ما كان والدوبيت، وأكثرها أنواع من الشعر شذّ فيها «جيل من العرب المستعجمين» عن أساليب لغة مضر، لكنها من الشعر في صميمه: (فلأهل الشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره، وتخالفهما أيضاً لغة أهل الأندلس وأمصاره. والشعر موجود بالطبع في كل لسان، لأن الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحركات والسواكن وتقابُلها، موجودة في طباع البشر. فلم يُهجر الشعر بفقدان لغة واحدة وهي لغة مضر..).

وقال ابن خلدون بذلك الرأي في الشعر وموازينه، من أجل الوزن الذي استحدثه الدكتور بشر فارس، وإخراجه من عداد «الموازين الطبيعية التي لم يعرف للعرب نظم فيها». وينبغي أن يكون، إلى هذا

الوزن المستحدث، حاجة، لأن صاحبه نظم عليه قصيدة أو بضع قصائد ولا فرق، فالمهم أنه أدخله في عداد «الموازين الطبيعية التي سيعرف للعرب نظم فيها». ولا ننس أن المكتشف هو في الطليعة من أدباء الجيل ونقدة الشعر، وأكبر الظن أنه لم يرسل في عباب هذا «البحر» الجديد، كتلك المراكب من الورق التي يتلهى بها الصغار، لكفاية حنينهم الباكر إلى الأسفار، وركوب متن البحار. فعسى أن تكون مراكبه مشحونة أماني لم تخطر لأنسيّ أو جني ببال، مقلة طيوف خيال لم تطف بوهم شاعر، في المتقدمين والمتأخرين.

لقد سمى الدكتور فارس بحره الجديد «المنطلق». وكنت أوثر أن يسميه «المطلق» لأن الشعر العربي، على ما أرى، سيقفز، ببركة المدرسة الحديثة، قفزة تقذف به إلى «ما وراء الطبيعة».

3

أكبر الظن أن هذا الشعر لن يتركني، وقد كان زمن خلتُ فيه أني غير تاركه. فكتابي «الباب المرصود» مجموعة فصول تدور على محور الشعر، وهي ثلاثة أرباع ما كتبت في حقبة اشتغالي بالكتابة، على قصرها، كأن الشعر يشغل من حيز فكري أكثر من نصفه، ليخلو الربع الأخير للهموم اليومية.

أنا حامد لنفر من أخواني الذين نقدوا الكتاب، حسن ظنهم، إذ توهموا أو أحسوا بين فصوله، صلة ظاهرة أو وحدة خفية، قد تكون من عطايا فكرهم السخي، ليس إلا. وهم، لا مراء، يعنون الصلة بين رأي

ورأي، أو وحدة الاستقراء والاستطراد والاستنتاج، إلى آخر ما هنالك من المزايدات. ولكني لا أكون مبالغاً ولا متكلفاً إذا ما زعمت اليوم، أني غير ضنين برأي واحد ولا ببضعة آراء قلت بها، منذ نحو عشرة أعوام، في مثل هذا الموضوع المتشعب الفروع، العويص التركيب، الذي لا ينير علم النفس ناحية منه، إلا غابت سائر نواحيه في «ما وراء الطبيعة» وهو موضوع الشعر. وماذا عليّ إذا كانت تلك الآراء تبدو لي الآن في سذاجتها، عريانة كالتمثال على قارعة الطريق، في نتوء يكاد يقلع العين؟ ففي ضميري نحوها شعور غامض مختلط، لا أعرف له تأويلاً يرضيني كل الرضا (أو هي حكاية أخرى كما يقولون) لكنه أشبه ما يكون، بعدم المبالاة في شيء من الغيظ، كأن تلك الآراء أولاد مما رزقني الله، غابوا عني سنين معدودات، في ذلك العالم العجيب القائم على تخوم الواقع والأبجدية، فأنا أكاد أنكر منهم، بعد هذا العمر، أنهم لا يزالون كما أُنشئوا أول مرة، أقزاماً مسوخاً، أو أطفالاً شيوخاً، دع إذن هذه الوحدة المزعومة أو المتوهمة، وتعال حدثني عما في تضاعيف الكتاب، بل بين سطوره، من ترجمة حال شاعر لم يعرف الناس أن له قصيدة واحدة، ولم يعرف هو أكثر مما عرفه الناس، ولنقل إنها قصة الشاعرية المكبوتة أو الخرساء.

يرى جمهرة مؤرخي الأدب الفرنسي أن سنت بوف لم يعدّ بين كبار نقدة الكلام الذين وفقوا في بحوثهم عن الشعر والشعراء إلى حد بعيد، إلا لأنه كان من قبل، شاعراً غير موفق إلى حدّ ما. وأذكر اليوم، على طول العهد، أني كنت أعتذر لنفسي عن هجر القريض، بأن الشعر لا يحتمل أوساط الأمور، فإما أن يكون بالغاً مرتبة الكمال، وإما أن لا يكون البتة، وأنه دون النثر حينما ينحط عن تلك المرتبة. قد يكون هذا

الاعتذار من باب التعلل في «قضيتي» الخاصة، لكنه على كلٍ، الرأي الأصوب في قضية الشعر العامة، لو أخذ به «أكثرهم» لوفروا على نفسهم كثيراً من الهراء، وعلينا كثيراً من العناء.

من حق القارئ أن يسأل: ماذا عنيت بالعالم «القائم على تخوم الواقع والأبجدية» دون أن يطالبني بمخطط هذا العالم العجيب الذي لم تدرس بعد جغرافيته، ولم يتح له الحظ من يعنى بإحصاء عدد أجرامه وقياس مدى أبعاده ووصف مختلف أطواره، رغم أنه عالم قديم، أقدم من العالم الذي نحن فيه، على ما أرجح. وأنا منذ أرسلت كلمتي عن ذلك العالم، كمن انطلقت، عن غير قصد، رصاصة من بندقيته، أتساءل في حيرة، مثل هذا السؤال، ولا يُفتح عليّ بجواب قاطع من نوعه، أو تعريف جامع مانع ككل التعاريف التي تحترم ذاتها. أقول: في حيرة، والأصح أن يقال: في بَهر، كأني أتيت أمراً عظيماً لا أجد منه مخرجاً، أو يقدّر **الله**، فيغفر ذلك العالم العجيب فاه، فيبتلعني. وحينئذ أعرف من جغرافيته، على الأقل، فكيه وحيزومه. ولكن حتى يحين ذلك، لا أحب أن أقف حائراً بائراً، في منتصف الطريق. وإذا كان العلم الحديث قد بنى على الفرض صرحه الممرد، فلا بأس بأن نلجأ إلى الفرض فيما نحن بصدده، فنضرب مثلاً وإن بعيداً، يقرب من الأذهان صورة ذلك العالم العجيب، راضين بظل الظل أو خيال الخيال:

لو أن **الله** سبحانه لم يخلق هذه الدنيا التي نحسها ونعيش فيها، من تراب وماء ونار وهواء، وهي العناصر الأربعة التي يروي أغلب مؤرخي الخليقة أنها مادة خلقه، بل كان تعالى، شكسبيراً أو بلزاكاً اللذين يزعم بعضهم أنهما، بعد **الله**، أكثرنا مخلوقات – يريدون الأشخاص الذين تعج بهم مؤلفات الشاعر الإنكليزي والقصاص

الفرنسي من رجال ونساء، أو أرواح سفلية وعلوية– وقد أنف هذا الإله الأبجدي، إذ شاءت مشيئته وقدرت قدرته، أن يلطخ يديه بالعناصر الأربعة، وآثر الحبر، فخلق الكون أبجدياً، من نوع العالم الذي يخلقه الشاعر أو القصاص، ألا يحق لنا القول إذن، إن هذا العالم مما تصح مقارنته بعوالم الجن والملائكة والأحلام، بل إنه يقوم – كاللوح المحفوظ – على تخوم الواقع والأبجدية؟ وقديماً قال الإغريق: (لا خالق إلا شاعر أو إله). الشاعر أو الإله الأبجدي..

الجمال بين الحركة والسكون

دانى الصفاتِ، بعيدُ موصوفاتها..
المتنبي

1

يغلب على الرأي أن أبا الطيب، بعد أن ملأ الدنيا وشغل الناس خلال عشرة قرون كاملة، سيجشم عصرنا أيضاً ما لا طاقة له به، فلن يفتأ يطرح عليه ضروباً من الأحاجي، وليس ثمة ما يؤذن بأن لهذا الأمر نهاية. وكأني بالمتنبي لم يكتف بالنحاة والصرفيين، وعلماء اللغة والبيانيين، يغيرون على ديوانه متزاحمين بالمناكب، ليمنعوا فيه شرحاً أو تشريحاً، كأن شعره مومياء عجيبة وقعت

في أيدي أثريين غلاظ الأكباد، لا يقر لهم قرار حتى يكشفوا عن سر خلودها وبقاء روعتها على الأيام، فقد أصبح شعر المتنبي في هذا الزمن يتطلب، على ما نرى، طبقة جديدة من أهل الاختصاص.

كان أبوالطيب دون الخامسة والعشرين من عمره لما اتصل، في مدينة منبج من أعمال حلب، بأميرين من آل بحتر، لا يذكرهما التاريخ بخير أو شر، لو لم ينعم الشاعر عليهما، وهو يسأل نوالا، بثلاث قصائد في المديح ليست من عيون شعره، رغم انطباعها بذلك الطابع الخاص الذي لا يغيب عنا ولا يشتبه علينا، كيفما قلبنا الطرف في ديوانه. ومطلع إحدى القصائد الثلاث:

أريقك، أم ماء الغمامة، أم خمر ؟

ولا يعنينا من أبياتها إلا بيت واحد، بل شطر من بيت، يصف فيه المتنبي محبوبته «النظرية» التي يقضي العرف الشعري أن يتغزل بها في فاتحة القصيدة، وهو قوله:

تناهى سكون الحسن في حركاتها..

فهنا أحجية من الأحاجي، لا يجدينا في حلها نحو النحاة أو بيان البيانيين أو فقه اللغويين، لأنها في غنى عن هؤلاء جميعاً. ومن الإنصاف أن نبادر إلى القول إن واحداً منهم لم يجرب حل هذا اللغز من المنظوم، بغير تحويله إلى جملة نثرية، فمروا به مرّ الكرام، حين لم تستوقفهم فيه نادرة نحوية أو لغوية، ولا مسألة صرفية أو بيانية، مما جرت العادة أن يعيروه نظراً واهتماماً، حتى ولا لفظة

غريبة يتكلفون مشقة إبدالها بلفظة أخرى، تكون أقرب تناولاً وأكثر تداولاً: لقد أعياهم هذا المعنى بساطة ووضوحاً، فكأنه بيت من الشعر لا يكرم نفسه.

قال الواحدي: (**حركاتها كيفما تحركت حسنة، وسكون الحسن فيها قد بلغ الغاية**).

قال العكبري: (**هي حسنة في السكون، وسكون الحركة فيها قد بلغ النهاية**).

قال اليازجي: (**إنها كيفما تحركت لحظاتها، فالحسن ساكن في حركاتها، بالغ نهايته في ذلك**).

لن نقف عند الاختلاف بين «سكون الحسن» في كلام الواحدي وبين «سكون الحركة» في كلام العكبري، كما أننا لن نكترث «لحركة الألحاظ» في شرح اليازجي الذي يرد المعنى إلى البيت السابق:

رأين التي للسحر، في لحظاتها،
سيوفٌ ظباها من دمي، أبداً، حمر..

لن نقف عند هذا أو ذاك، فليست القضية هنا أو هناك. وإذا كان لابد من التسليم بأمر ما، فهو أن هؤلاء الأئمة، في تفسيرهم البيت، لم يضيفوا إلى لفظه شيئاً، كما أنهم لم يزيدوا معناه وضوحاً، بل الأصح أن يقال إنهم لم يجيئونا بشرح أو تفسير. وليس ما يبعث الأمل في أن نظفر بحاجتنا، عند غيرهم من شرّاح الديوان أو نقدة الشعر، على الوجه الأعم.

يقول الحكيم الفرنسي آلن في كتابه «نظام الفنون الجميلة» ما

ترجمته: (إن الوجه المليح – أو الحسن – ينبئ عن طمأنينة – أو سكون – الأشياء جميعاً، حتى في حالة الاختلال – أو الحركة – العارضة). وهو يبني على هذه النظرية، وما يتصل بها أو يتفرع عنها، من آراء في الجمال وعلاقته بالحركة والسكون، في الهيئات والأجسام الطبيعية، ثم في فني الرسم والنقش اللذين يمثلان الأجسام والهيئات، كل فنٍ منهما بمادته وأداته، فصولاً مسهبة تفسح للنظر آفاقاً مترامية الأطراف. هنا أيضاً حديث، والحديث شجون، عن «سكون الحسن في الحركات وتناهيه فيها» على نحو ما نراه في نظم المتنبي. فلم يك من قبيل التحذلق إذن ادعاؤنا، بادئ ذي بدء، إن ذلك الشعر أصبح، في هذا الزمن، يتطلب صنفاً آخر من ذوي الاختصاص، ونحن نعني فريقاً من أهل الدراية، غير علماء اللغة وأصحاب البيان الذين وفوه، من هذه الناحية، في العصور الخالية، قسطه وزيادة. ونحسب أن قد آن للشعر أن يفصل عن علوم اللغة – ألما يبلغ الفطام؟– لينظم نهائياً في سلك الفنون الجميلة، من الرسم إلى الرقص فالموسيقى، بين أهله الأدنين. أو ليؤذنْ لنا، على الأقل، أن نستضيء في دراسة الشعر، منشئه وجوهره وغايته، بأنوار تلك الفنون، فلن نلبث طويلاً حتى نرى أنه ليس منها في الصميم فحسب، بل هو – فوق ذلك – أشرفها مقاماً، وأصعبها مراساً، وأبعدها وأقربها، في وقت معاً، من الكمال.

ولرب معترض يقول، مقسماً بكل عزيز لديه: إن المتنبي لم تخطر له هذه المعاني البعيدة أو النظريات الغريبة، ببال. وأنه كان أنعم حالاً وأطيب خاطراً في شروح الواحدي والعكبري واليازجي، منه في «نظام الفنون الجميلة» مع هذا الشارح الفرنسي من الطراز الأحدث،

ثم يظهر عجبه، كيف، وقد طرحنا أحجية المتنبي القائل:

تناهى سكون الحسن في حركاتها..

لم نتقدم إلى حل عويصها، إلا بأحجية من نوع جديد، عدا أنها مترجمة عن لغة أجنبية، فهي أجدر بالشرح والتفسير؟

نرجو أن نوفق، عما قليل، إلى إزالة هذا العجب وإبطال ذلك الاعتراض، جهد المستطاع. ولكننا منذ الآن، ندعو رجال الفن في ظهرانينا إلى درس المسألة التي يشترك في طرحها، أثناء هذا الفصل، الشاعر العربي والحكيم الفرنسي، كي يدلوا برأيهم في موضوعها وفيما يتصل به من المواضيع المشتركة بين الشعر وسائر الفنون الجميلة. فإن لم يفعلوا، ولا إخالهم إلا فاعلين، خشينا أن تصدق فينا التهمة القائلة إننا أردنا أن نسلك الشعر في نظام من الفنون، ليس له عندنا وجود، والأفضل أن نعيده سيرته الأولى، بين آله وذويه الأولين من «علوم الآلة» فهو أجدى له وأولى بنا، من أن نتورط وإياه في سبل ملتوية، بعيدة الشقة، لم توطئها الأقدام.

2

اعتاد الكتاب والمصنفون من العرب، في القرنين الثالث والرابع للهجرة، إذا ذكروا اريسطو في كتبهم ورسائلهم، أن يلقبوه بصاحب المنطق، حتى الجاحظ الذي نقل في (كتاب الحيوان) طرفاً من أقوال الفيلسوف الإغريقي، واتهمه بعضهم بأنه قد «سلخ في كتابه معاني

كتاب اريسطو» في الموضوع، فلا يندر أن يذكره بهذه العبارة: «قال صاحب المنطق» ثم يسرد كلامه، كما وصل إليه عن طريق التراجمة، وكانوا يدعونهم بالنقلة. وتأويل ذلك أن المسلمين، منذ أول عهدهم بالترجمة أو الاقتباس من اليونانية، كان علم المنطق عندهم بمثابة اكتشاف أميركا أو الدنيا الجديدة عند أبناء العالم الغربي القديم – الحدث الذي لا حدث قبله ولا بعده– إذ أصبحت الحاجة ماسة، في المسائل الكلامية أو (اللاهوت) إلى أسلحة الجدل المنطقي، تناوئ بها الفرق أو النحل الإسلامية بعضها بعضاً، كلما فرغت من مناظرة أصحاب الأديان الأخرى.. ولا عجب أن يسمى صاحب المنطق «العالم الأول».

فعلى ذلك القياس يجدر بنا، أثناء هذا البحث الاستاطيقي الذي أخذنا فيه، أن نلقب الحكيم الفرنسي آلن، وقد «سلخنا» رأيه في الحركة والسكون وعلاقتهما بالجمال، «بصاحب نظام الفنون» عاقدين النية على سلخ طائفة من معاني كتبه في الموضوع وما يتصل به أو يتفرع عنه، من موضوعات علاقة الشعر بالفنون الجميلة ومرتبته بينها، والتبعة في هذا، إن يك من تبعة، واقعة على المتنبي القائل في إحدى لحظات الغفلة أو «اللاوعي» التي يسميها اندره جيد «حصة الله» وكان، في طوره الأول، يضنّ بها ولا يؤثر عليها شيئاً:

تناهى سكون الحسن في حركاتها..

فهنا كلام يصح أن ننعته بالغريب، لا نعني غرابته في منظوم المتنبي فحسب، بل غرابته أيضاً في سياق الشعر العربي على إطلاقه، ولم يعودنا شعراء العرب أمثال هذا المعنى في أشباه هذا المبنى: معنى مركب في مبنى بسيط. وهو ما أراده أحد أئمة علم الأدب، الجرجاني،

بقوله: (ومنه – أي الكلام – ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه، دفعة، ويأتيك ما يملأ العين غرابة، حتى تعلم، إن لم تعلم القائل، إنه مِن قبل شاعر فحل، وإنه خرج من تحت يد صناع.. وذلك ما إذا أُنشدته وضعتَ فيه اليد على شيء، فقلت: «هذا.. هذا»! لا تجده إلا في شعر الفحول البزّل، ثم المطبوعين الذين يُلهمون القول إلهاماً.. ثم إنك تحتاج أن تتقرى عدة قصائد، بل أن تفلي ديواناً من الشعر، حتى تجمع منه عدة أبيات.– دلائل الإعجاز).

ويمكن القول استطراداً أو على سبيل التجوز، إن أقرب الكلام من نوع بيت المتنبي في غرابته وندرته، وليس من مدلوله وموضوعه، بالبداهة، بيتان لأبي نواس، لا سيما صدر البيت الثاني:

ألا، لا أرى مثل امترائيَ في رسمِ
تغصّ به عيني، ويلفظه وهمي:
أتت صور الأشياء بيني وبينه،
فظني كلا ظنّ وعلمي كلا علمِ.

استشهد بهما الجرجاني في فصل من كتابه القيم «دلائل الإعجاز» عقده على باب «إدراك البلاغة بالذوق والإحساس الروحاني»، قال: (ليس في أصناف العلوم الخفية، والأمور الغامضة الدقيقة، أعجب طريقاً في الخفاء من هذا.. وأنك لتتعب في الشيء نفسك، وتكد فيه فكرك، وتجهد كل جهدك، حتى إذا قلتَ: «قد قتلته علماً، وأحكمته فهماً كنت بالذي لا يزال يتراءى لك فيه من شبهة، ويعرض من شك، كما قال أبونواس).. وبعد أن يذكر الجرجاني هذين البيتين، يقول كأنه جاء

بفصل الخطاب: «إنك لتنظر في البيت دهراً طويلاً، وتفسره، ولا ترى أن فيه شيئاً لم تعلمه، ثم يبدو لك فيه أمر خفيّ لم تكن قد علمته»..

ويعجبني هنا أن أبا الطيب نظم بيته الغريب، متغزلاً في محبوبة «نظرية تقليدية». فهذا، عدا أنه أبلغ في إبراز التضاد، ملائم جد الملاءمة لبحثنا الاستاطيقي في الشعر والجمال، ونحن منه في عالم من «الصور» نظريّ لا يمت إلى دنيانا الحسية إلا بسبب بعيد، تكاد فيه الأشياء تكون محجوبة بصورها عن الأذهان، على حدّ قول أبي نواس الذي لم يلهم فقط أن يفرق بين المحسوسات في ذاتها وبين صورها القائمة في الفكر، بل تجاوزه أيضاً إلى الإبانة عن حقيقة انحجاب الأشياء بصورها الذهنية خالعاً على هذا الرأي الفلسفي حلة شعرية موشاة بالوحي والإغراء، ليس يعييها أن «اللاظن» لحمتها و«اللاعلم» سداها. هكذا رأينا الشاعر المطبوع، وكأنه مسخر بطبعه، مسوق برغمه، يخلق شعراً من هذه المادة «الخسيسة» التي لم يكن يرضاها في الشعر، بل كثيراً ما نعاها على الشعراء، نعني: النؤى والأحجار أو الرسوم الدوارس، وذلك بعبارات مستفادة من رطانة المناطقة أيضاً، فيا لشاعرية الأطلال التي لا تفتأ، لبعدها عنا زماناً لا مكاناً، تتضاءل حتى أمست تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد!

ليس من غرضنا أن نبحث الآن، ما لهذا «المعنى» الغريب في شعر أبي نواس: معنى انحجاب الأشياء في ذاتها بصورها في الذهن، من اتصال قريب أو بعيد، بنظرية المعرفة في الفلسفتين القديمة والحديثة، الذاتية أو الموضوعية. ولكن لابد من الإشارة إلى رأي بسطه العلامة فكتور باك، من أساتذة كلية الآداب في جامعة باريس، وهو يدلل على صحة إحدى نظرياته في الجمال والشعور به، ذاهباً مذهباً

ذاتياً لا موضوعياً في هذا العلم إذ يُرجع ما للإحساسات السماعية والبصرية من قيمة استاطيقية، إلى «أن الأذن والعين أصبحتا – أو تكادان – من الحواس «التمثيلية الذهنية» ليس غير» يعني: من جرّاء ما يكتنف مرئياتنا ومسموعاتنا من عِبر وذكر، وهموم وخوالج، ومذاهب وغايات، بحيث لا تبصر عين ولا تسمع أذن، إلا من خلال «النفس» في مختلف حالاتها، ولنقلْ: في مختلف ألوانها، ومن هذا القبيل استاطيقية الاطلال، على ما نرجح.

وبعد، أليس من العجيب أن تكون الكلمة التي نقلناها من كتاب صاحب نظام الفنون، في معرض الحديث عن بيت المتنبي، مساوقة لمفهوم ذلك البيت ومنطوقه، حتى انها لتشتبه علينا معنى لا مبنى، حينما نقرنها إلا ما اقترحه في تفسيره كل من الواحدي والعكبري في المتقدمين، واليازجي في المتأخرين، فكأنها مختلسة من شرح كان طيّ الخفاء، لهذا الحكيم الفرنسي، على ديوان الشاعر العربي؟

(إن الوجه الحسن ينبئ عن سكون الأشياء جميعاً، حتى في حالة الحركة، العارضة).

ولكن، أتلك هي المرة الأولى التي يُعنى فيها صاحب نظام الفنون، بشرح دواوين الشعر، على نحو ما يفعل أدباء العرب وعلماؤهم قديماً وحديثاً؟ كلا. فقد قرأنا من تصانيفه تفسيراً لديوان الشاعر فاليري، لعل أوضح مزاياه أنه كتاب صنفه أحد أساطين علم الاستاطيقي، في شرح ديوان شاعر من الشعراء، ناهيك بآراء له في الشعر، تكاد لا تحصى كثيرة ولا تحصر تنوعاً، مثبتة في عديد كتبه ومقالاته، فهي إذن شنشنة نعرفها من أخزم.. ومن أجدر من أبي الطيب بهذه «التكرمة» على بعد العهد والدار؟..

لو أن أمركم، من أمرنا ، أَمَمُ!

وهكذا نرى الغربيين يرجعون إلى منظوم شعرائهم النابغين، فيوسعونه شرحاً وتفسيراً، بعد أن كانوا «قد نظروا فيه دهراً طويلاً، حتى حسبوا أن ليس فيه شيء لم يعلموه، ثم يبدو لهم أمر خفي، لا شيء أعجب طريقاً منه في الخفاء..» كما يقول الإمام الجرجاني صاحب «دلائل الاعجاز» و«أسرار البلاغة» المتوفى سنة 471 للهجرة، فكأن الشاعر العبقري، الذي يتوجه بغرائب وحيه نحو جميع الأجيال، يخاطب كل جيل بلسان، ويكشف لهم عن آفاق بعد آفاق. أليس هذا شأن أبي الطيب معنا، في قوله؟

تناهى سكون الحسن في حركاتها..

وأبي نواس في قوله:

أتت صور الأشياء بيني وبينه؟

وهنا يعترضنا سؤال: هل خطرت للمتنبي أو لأبي نواس هذه القضايا المركبة ببال، حينما أرسل الأول ذلك البيت الفريد من الشعر، في فاتحة قصيدة مديح نظمها في صباه، وكان يحسب أنه لابد من استهلالها ببضعة أبيات في الغزل، جرياً على عادة الشعراء، أو حينما أطلق الآخر بيتيه زوجيْ حمام، من مقطوعة شعرية صغيرة لعلها البقية الباقية من قصيدة طويلة نظمها في النعي على شعراء العصر، وقوفهم بالاطلال، كالنوادب المستأجرات؟ أم أن المتنبي لم يردْ إلا

الطباق من أنواع البديع، كما أن أبا نواس لم يعتزم غير الحط من شأن الرسوم الدوارس وخرق حرمتها في التقليد الشعري، محرضاً على ما ذهب إليه من «التجديد» أو الخروج على القديم؟ فأنا أجيب عن هذا السؤال بسؤال: أمن الضروري أن يكون شيء من ذلك قد خطر لأحدهما أو لكليهما ببال؟ فرب قافية تتحكم بذهن الشاعر العبقري وتغلبه على أمره، فبينما هو يزوج لفظة من لفظة، وكأن الألفاظ كائنات حية، إذا بدنيا أحدثتْ من العدم بغتة، على غير وخير مثال. ألا إن سرّ الشعر لعجيب، ليس أعجب منه طريقاً في الخفاء!

3

يقول صاحب نظام الفنون، من فصل عنوانه «الساكن» في أحدث تصانيفه «مقدمات على الاستاطيقي» ما ترجمته: (إن الناس يعجبون مما في الصور الجميلة من قوة وسلطان. لكن عجبهم يزول إذا فطنوا إلى أن الصور تكون في نجوة من إلحاح الذبان واشعة الشمس وضروب الغزل والضراعة. لا أعني أن الصور قليلاً ما توحي، بل إنها – على الضد – تنطق بمقتضى طبيعتها، وليس تبعاً لعوامل خارجية. كل صورة هي صورة جلالة ومهابة. وأن أعظم ما تكرّم به رجلاً، هو أن تصوره زميتاً ركيناً، وبالواقع، أن أتفه حادث ليلفت رأس ملك من الملوك، ثم يعجز عن أن يلفت صورة من الصور...).

ليس «إلحاح الذبان» وحده ما يذكرني هنا حكاية القاضي في «كتاب الحيوان». وأرجح أنها ليست حكاية، بل صورة فريدة رسمها

الجاحظ، تامة الشيات، زاهية الألوان، لتعرض في ركن من أركان ذلك المتحف الحافل:

(كان لنا بالبصرة قاضٍ يقال له عبدالله بن سوار، لم ير الناس حاكماً قط زميتاً ولا ركيناً، ولا وقوراً حليماً، ضبط من نفسه وملك من حركته، مثل الذي ضبط وملك.

كان يأتي مجلسه – في المسجد – فيحتبي ولا يتكئ، فلايزال منتصباً لا يتحرك له عضو، ولا يلتفت، ولا يحلّ حبوته، ولا يحل رجلاً على رجل، ولا يعتمد على أحد شقيه، كأنه بناء بني أو صخرة منصوبة.. فالحق يقال، إنه لم يقم، في طول تلك المدة والولاية، مرة واحدة، إلى الوضوء، ولا احتاج إليه، ولا شرب ماء ولا غيره من الشراب. كذلك كان شأنه في طوال الأيام وقصارها، وفي صيفها وفي شتائها. وكان مع ذلك لا يحرك يده ولا يشير برأسه. وليس إلا أن يتكلم...).

لا أعرف أبلغ دلالة ولا ألطف إشارة، من «ليس إلا أن يتكلم» في تلك الصورة الجاحظية، في صورة ذلك «الساكن». فهذه العبارة، بما ضُمنته من لهجة الاعتذار، هي النقيصة – الحركة العارضة – التي بها يكتمل جمال الصورة الفني، أو تستوفي شروط المقارنة بينها وبين ما في كلام صاحب نظام الفنون، من تبيين لمعانيها وتنويه بمحاسنها.

قال الجاحظ: (فبينما هو – أي القاضي – ذات يوم، وأصحابه حواليه وفي السماطين بين يديه، إذ سقط على المؤق وعلى عضه وعلى نفاذ خرطومه، كما رام الصبر في سقوطه على أنفه، من غير أن يحرك أرنبته أو يغض وجهه أو يذبّ بإصبعه، فلما طال ذلك عليه من

الذباب، وشغله وأوجعه وأحرقه، وقصد إلى مكان لا يحتمل التغافل، أطبق جفنه الأعلى على جفنه الأسفل، فلم ينهض، فدعاه ذلك إلى أن يوالي بين الأطباق والفتح، فتنحى عنه ريما سكن جفنه، ثم عاد إلى مؤقه بأشد من مرته الأولى، فغمس خرطومه في مكان كان قد أوهاه قبل ذلك، فكان احتماله وعجزه عن الصبر عليه في الثانية أقلّ. فحرك أجفانه وزاد في شدة الحركة، وألحّ في فتح العين وفي تتابع الفتح والإطباق. فتنحى عنه بقدر ما سكنت حركته. ثم عاد إلى موضعه، فمازال يلح عليه حتى استفرغ صبره وبلغ مجهوده، فلم يجد بداً من أن يذب عن عينه بيده، ففعل وعيون القوم إليه ترمقه، وكأنهم لا يريدونه. فتنحى عنه بقدر ما ردّ يده وسكنت حركته. يسمع إلا ما يشاء ثم ألجأه إلى أن ذب عن وجهه بطرف كمه، ثم ألجأه إلى أن تابع ذلك..) حتى سقطت الصورة الكريمة من الركن الذي كانت زينة له، وهي تولول جاهرةً بالآية الحكيمة: «وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه: ضَعف الطالب والمطلوب!»».

يقول صاحب نظام الفنون: (بالساكن وحده يعبر الفن عن القدرة البشرية. فلا أمارة أدلّ على قوة النفس من السكينة إذا ما آنسنا فيها عقلاً، وبالضد، أن في الحركة، أياً كان نوعها، إبهاماً ولبساً، كالجواد الأصيل في عدوه – لا تدري أإقدام هو أم إحجام، وغارة أم هزيمة. والصور التي تؤخذ على «الحارك» في حلبة السباق تكشف لنا عن حيوان ذي جنّة، وليس عن ذلك المجلي القدير المرن المهيب، الذي كنا نتوهمه. وهكذا رجل الحرب في كره وفره، تبدو منه مظاهر الفرق واليأس في وقت معاً، فكأن في كل فعل عنيف لوثة جنون. والبطل البطل من أصمّ أذنيه، وأغمض عينيه، عن جميع الأشياء حوله غير

مكترث لهجماتها أو دعواتها المستمرة. فليس يوصف بأنه خائف حذر كالوحش في مرابضها، بل بأنه لا يبصر ولا يسمع إلا ما يشاء، حين يشاء. ولأمرٍ ما كان الوثن أول نماذج البطولة، فإن الوثن لا يناله تغيير، ولا يطرأ عليه فساد أبداً..).

وقد اتفق للجاحظ، ذات يوم، بعد حكاية القاضي البصري، هذا البطل الذي كان، لولا إلحاح الذبان، أن يكون صنماً – كأنه بناء بُني أو صخرة منصوبة – أن يجمع في شخصه المهول، بين لوثة الحيوان الأصيل في عدوه، وبين رعب المقاتل القانط في كره وفره، وكل ذلك بفضل الذبان أيضاً، قال: (فأما الذي أصابني أنا من الذبان، فأني خرجت أمشي من عند ابن المبارك أريد دير الربيع. ولم اقدر على دابة، فمررت في عشب ونبات ملتف كثير الذبان. فسقط منه ذباب على أنفي، فطردته، فلم أقدر. فتحول إلى عيني، فزدت في تحريك يدي، فتنحى بقدر شدة حركتي. – ولذبان الكلأ والغياض والرياض وقع ليس لغيرها. – ثم عاد إليّ، فعدت عليه. ثم عاد بأشد من ذلك، فاستعملت كمي، فذببت به عن وجهي.. وأنا أحثّ السير، أومل بسرعتي انقطاعه عني. فلما عاد نزعت طيلساني من عنقي، فذببت به عني، بدل كمي. فلما لم أجد له حيلة، استعملت العدو، فعدوت منه شوطاً لم أتكلف مثله منذ كنت صبياً.. فتلقاني الأندلسي، فقال لي: ما لك يا أبا عثمان؟ هل من حادثة؟ قلت: نعم! أريد أن أخرج من موضع للذبان عليّ فيه سلطان..).

ليس من شأننا تحليل ما في هذه الصور الجاحظية من عناصر السخرية. بحسبي أن أشير الآن إلى أن الضحك – أو ما يغري به – هو ألدّ خصوم الجمال والشعور به. لقد ظلت صورة القاضي ابن سوار

رائعة المحاسن في سكينتها العاقلة، حتى جاء الذباب يعبث بها، فيمسخها بشراً سوياً، ثم ينزلها عن رفعة تلك المصطبة، في ضجة سقوط الأصنام، تتناثر حجارتها شظايا، وتَتطاير أرواحها شعاعاً.

4

يقول صاحب نظام الفنون: (كل يعلم ما في تصوير الأفعال من صعوبة، والحق أنه ليس إلا بالرقص تصوير لها، ثم لا نلبث أن نتبين في هذا الفن أيضاً، التماساً للسكون في الحركة، هو ناموس الرقص. كذلك في التمثيل المسرحي، يُلاحظ أن ما من حركة يأتيها كبار الممثلين، حتى الهزليين منهم، إلا تكون انتقالاً من سكون إلى سكون..).

ويقول في موضع آخر: (إن موضوع فن النقش تصوير السكنات. فبدلاً من أن يسبغ النقاش على قطع الرخام، مَشابهَ من حركات الآدميين، لا يكون من همه إلا أن يرجع بصورهم إلى سكينة الحجارة. وقد أصبح في حكم المقرر لدينا أن كل حركة أو هياج ينبغي أن يُضبط ويملك، بحيث يجد الساكن في ذاته ومن ذاته مقنعاً وغناء.

ولعمري أن في وسع أخسّ قالب أن يمثل لأنظارنا رجلاً يشتد في العدو، أو يجدّ في شق الأرض، ولكن مهما يُفرغ فيه من صدق التمثيل، فالإنسان بلحمه ودمه يظل أصلح. لهذا وأوفى بالمراد. وبعد، فمن الذي يزعم أن الناس يبرزون في أفعالهم؟ فأنا أذهب، بالضد، إلى أنهم يختبئون فيها. على أنه يهولنا دائماً في هذه الأناسيّ

من جفصين، الذين يقاتلون أو يركضون أو يتوعدون، ما يبدو في هيئاتهم من سِمة جنون. فكل شيء في تهاويل أولئك المهتاجين أو المضطربين ظاهر خارجي، وليس هو بشيء.. لهذا يكون النوم جميلاً، وأجمل منه الطمأنينة اليقظى، وتكون تلك اللُمع من السكينة التي لا تكاد تلمحها العين، غاية ما يجهد فن النقش في تثبيته.. ولا غرو، أن الأصنام معبودة، منذ كانت الأصنام..).

ويقول: (من عادة أرباب الفن، إذا هم هموا بإخراج صورة شخص ما، أن يصنعوا أولاً، طائفة من الرسوم تمثله في مختلف أوضاعه وحالاته، فيكون كل رسم منها متمماً للآخر، مصححاً إياه، ثم تبرز الصورة، دفعة، وهي ناطقة مبينة عما توحي به تلك الرسوم جميعاً في تعاقبها، وزيادة.

هكذا يظفر المصور الفنان بما يروم إثباته من طمأنينة الوجه أو توازنه.. إن الصورة، كسائر الأعمال الفنية، ليس ترتجل ارتجالاً..).

ويحسن هنا أن نستشهد بكلمة بليغة للفيلسوف هيجل، من أئمة الاستاطيقي الرواد في القرن الماضي، قالها مقارناً بين التمثال الذي ليس له عينان ينظر بهما، فكأن الحياة مفاضة على جوارحه كافة، يبين عنها أقلّ جزء منه – وكذلك الفكر – وبين الصورة التي يعنى فيها المصور بأن يجعل الروح مجتمعاً منحصراً في الحدث وما يليها، حتى ليخيل إلينا أنه ثمة منفصل مستقلّ عن سائر الوجه، بلهَ الشخصِ.. يقول هيجل: (إن التمثال الأعمى ينظر بجميع جسده) – فكل جارحةٍ وجهٌ بمرصادِ –

كما قال أيضاً الشاعر بشار، ذلك الأعمى الآخر الذي لم يكن تمثالاً، وأكبر الظن أن شدة تشهّيه، مع تلك العاهة فيه، هو ما فتق ذهنه عن

هذه الصورة بشتى وجوهها.

لسنا نزعم الآن أن المتنبي، إذا أراد تمثيل غادته الغزلية التي «سكن الحسن في حركاتها سكوناً لا حدّ له» قد صنع دمية عمياء تنظر بكل جوارحها، في عالم الدمى.. كلا، فالأرجح أنه قد رسم صورة كسائر الصور الفنية، لها عينان تبصر بهما، عدا ما نفث فيهما من سحر عجيب يقلب «الالحاظ سيوفاً حمراء، أبداً، من دم المحبين» إغراقاً في التلوين. ولعل اليازجي، بسائق فطرته الحصيفة، فطن إلى هذا المعنى، معنى «الصورة لا التمثال»، حينما حاول أن يردّ «الحركات» في البيت الذي نحن بصدده، إلى «الالحاظ» في البيت السابق، لأن جماع الحسن عنده هو في الحدق وهالاتها، سواء كانت نجلاء سليمة أو نواعس سقيمة، فتلك منطقة الجمال، لكن اليازجي لم يلبث أن أخذ في حديث عن «حركة الالحاظ» غامض مختلط، أصبحنا معه لا ندري، أنحن تجاه إحدى الصور المجونية التي تنصب للإعلان في واجهات المخازن، دائرة عيونها، متحركة ذقونها، أم أن معشوقة أبي الطيب قفزت اليوم من إطارها، بإغراء من هذا الشيخ الجليل، وسارت مهرولة في الأزقة، غامزة، ذات اليمين وذات الشمال؟. نعوذ بالشعر من الشارحين.

ولقد بدرت لنا، من خلال هذا الفصل – وأخلق به أن يعدّ مغامرة بيانية، لا أن يحشر في صف البحوث الأدبية أو الفنية – بادرةُ خاطرٍ سريع هو من الغرابة بمكان، سوف نرسله على عواهنه، ولسنا ندعي أنه من الآراء المحكمة وضعاً، القريبة مأخذاً، التي لا يشوبها لبس، ولا يعتريها وهن. يقول الشاعر بودلير، من قصيدة بلسان الجمال، ما ترجمته:

أنا أبغض الحركة التي تنقل الخطوط،
فلن تراني أبداً ضاحكاً أو باكياً..

وهو لم يغفل أيضاً في بعض تشابيهه الشعرية، عن «استعارة» الحجارة لتمثيل الجمال المطلق، على نحو ما نقلناه من كلام صاحب نظام الفنون، فكأنه رأي متواتر بلغ حد الإجماع، ولكن، هل يؤذن لي «على الماشي» أن أؤثر ذلك «الصدر» العضال من نظم المتنبي، على هذين البيتين الصحيحين من شعر بودلير؟ لا تعصباً لأبي الطيب آثرت الشطر المفرد على القصيدة الكاملة، رغم وحدة أسلوبها معنى ومبنى، ووضوح طريقتها نهجاً وغاية. بيد أن لشعر المتنبي، في إيجاز لفظه ودقة تخييله، وحياً طويل المدى، بعيد الصدى، لا نكاد نجد مثله في أبيات الشعر الفرنسي، التي يرضيها كل الرضا، أن تشرح نفسها بنفسها، لأن الفن في عصرنا بلغ أشده، بل جاوز حده، منذ طفق الشعر «يتفلسف» في موضوع ذاته، كما نفعل نحن الآن، ولسنا ندري أشراً أم خيراً يكون.. عسى أن يكون الاثنان معاً، على السواء.

أما تلك الخاطرة العجلى التى قلنا إنها تتراءى بمثل لمح البصر، من خلال هذا الفصل، وقد حاولنا أن نتبينها في شيء من الوضوح والاستقرار، مستشهدين بأبيات الشاعر بودلير، على لسان الجمال الذي جهر ببغضه الحركة ولم يفرق بين الضحك والبكاء، لأنها تنقل الخطوط أو تبدل قسمات الوجه المليح فهي غلبة هذه الصورة «الساكنة في صدودها وإعراضها» على الغزل الشعري عامة، والغزل العربي خاصة، كأن الشعر يضنّ بغادته التقليدية أو مولاته، أن تأتي

على محاسنها المثلى، مظاهر الضحك والبكاء، والحب والقلى، فهو يناديها من أغوار سليقته أو «لاوعيه» بصوت أبي نواس:

يا «دميةً» صوّروها في المحاريب!
ولا غرو، أن الأصنام معبودة، منذ كانت الأصنام.

يقول الحكيم آلن، في شرح كلمته عن «الجمال والسكون»، التي على هامشها كتب هذا المبحث، إنه أراد الإشارة إلى ما يُعجب ويأسر اللب، في الوجه المليح متى كان صاحبه في خلوّ ذهن من خواطر الفتنة والدلال، يرسل النفس على سجيتها، ولا يعلم أن أحداً من خلق الله يراقبه أو ينظر إليه. (فثمة وجوه تعبر عن الدهشة، وأخرى عن المكر والحيلة، وغيرها عن الغرور أو الصلف أو الشك، وهلم جرا، حتى في حال النوم. لكن الجمال الذي نعنيه هنا، هو في صورة لا تعبر، بحد ذاتها، عن شيء مطلقاً..) كأن ما قد يعبر الوجه عنه، أياً كان نوعه، يصرفنا عن التأمل في محاسنه، كي يقذف بنا في لجّ من الاستطلاع لا يدرك غوره، ويضرب مثلاً: الغضون في الوجه، سواء أكانت من اثر الهرم أو المرض طبيعية باقية، أم من اثر الغضب أو التجني كسبية زائلة، فهي تبعث في نفوسنا شعور همّ وجزع وإشفاق، لا شعور الطمأنينة والمتعة الخالصة، الذي يبعثه دائماً مشهد الأشكال أو الصور الجميلة.

ومن غرائب الاتفاق، بعد أن رأينا اليازجي «يحصر» حركات الحسناء التي شاء القدر أن يتغزل بها أبو الطيب، في نطاق الالحاظ، كأنها لا تفتأ تغمز بطرفها من حضر ومن غاب، أن يروي لنا صاحب

نظام الفنون، في باب «الوجوه» من كتابه «مقدمات على الاستاطيقي» خبر فتاة، في إحدى قصص ستندال «كانت عيناها تحدثان جميع الأشياء والأشخاص حولها، حديثاً لا ينتهي.» ثم يقول: (قابلوا بين هذه الحمقاء وبين كلاليا ذات الحسن الآلهي، التي كان وجهها الجميل لا يعبر، لأول وهلة، إلا عن عدم الاكتراث أو عن إعراض غير متكلف. بيد أن أنفس صورة امرأة في متحفنا الأدبي هي، ولا مراء، صورة الصبية البارعة الحسن فرونيكا، في قصة «خوري القرية» لبلزاك، أتى الجدريّ على ملامح وجهها فكأنه غطى على محاسنه فقط، لأنها ما لبثت أن استعادت جمالها وبهاءها، يقول الحب الصادق الذي شغف، على حين غرة، فؤادها).

5

كنت ذات ليلة، ورأسي بين يدي، أتدبر «نظام هذه الفنون الجميلة، لأنظر أين منازل الشعر منه، كما يرصد الفلكي النجوم، تارة يقلب وجهه في السماء، وطوراً يقلب أوراقه الصفراء. فراعني أن ليس هنالك نظام واحد لا يتبدل، كالنظام الشمسي مثلاً، بل أنظمة متعددة بتعدد الفلاسفة ذوي البصر بالاستاطيقي، ذهب كل مذهباً في نسق الفنون وتعيين مراتبها، ثم هو يطمع بأن يراها، وفق هواه تسير، وعلى محوره تدور.. لكن فرخ روعي، مذ بدا لي أن الاختلاف مهما يكن عظيماً، لن يؤدي إلى اختلال مهما يكن حقيراً، في ذلك الوجود العجيب القائم على تخوم مبهمة من دنيانا، والذي يسمونه: عالم الفن. لتكن غلطة

حسابية يُحشر لأجلها الفلكيون أحياء وأمواتا، فيجمعون بعد لأي عليها، كأنهم ما اجتمعوا إلا لهذا، فماذا يكون؟ (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابقُ النهار، وكل في فلك يسبحون)، فالنظام في طبيعة الأشياء قصارانا أن نحدس به ونتوهمه، أو بالأكثر، أن نتدبره ونتفهمه.

لم يك في النية، إذ أخذنا في هذا البحث، أن نعرض بإجمال أو تفصيل، لمختلف الأنظمة التي وضعها الفلاسفة وعلماء الاستاطيقي، في تصنيف الفنون الجميلة وتعيين مراتبها من اريسطو المعلم الأول إلى كانط وهيجل وشوبنهور، حتى باك وآلن وغيرهم من أصحاب النحل والمذاهب، فهو شرح يطول، ليس هنا موضعه. وإذا كان مما لا بدّ عنه ذكر طرف من آراء القوم في ما بين الشعر وسائر الفنون من صلات قريبة أو بعيدة، رثة أو وثيقة، فحبذا لو كان يكفي، لتوفية البحث حقه، أن نقول: «هذه اللوحة ناطقة بشعر موزون، وتلك القصيدة صورة تامة التلوين، وهذا الرقص موشح أندلسي، وذلك اللحن كاتدرائية تسبح في الفضاء!»، ففي هذه العبارات وأمثالها إشارة صريحة إلى نسبة غير منحولة، بين تلك الفنون، لكن هذا دون الكفاية، ولقد كان الشاعر مالارمه يرى أن «الرقص شعر حي» وحاول يوماً أن يثبت بالأدلة العقلية والنقلية أن راقصة على مسرح هي «كناية شعرية». ثم زعم بعضهم أن لفكتور هوجو وبول فاليري قصائد، مشيدة كالبروج والمعابد. فلو اشتغل أيضاً أحد قوادنا المتقاعدين بالنقد الشعري، لم يكن عجيباً أن يهجم علينا بهذا الرأي اللجب، وهو أن قصائد المتنبي في مدح سيف الدولة «جيوش على أكمل تعبئة، ومطلع القصيدة منها كطليعة الجيش».

لا خلاف في أن الشعر، عند الإغريق القدماء، وغيرهم من سالف

الأمم، لم ينفصل عن الرقص والموسيقى والغناء، وأن القصيدة كانت تلحن وتنشد ويرقص عليها، في وقت معاً.

ومن الثابت أن تلك الفنون الأربعة متفرعة عن أصل واحد من النغم أو الضرب أو التوقيع. فالموسيقى هي علم الاعداد، والاعداد أبسط الألفاظ، والألفاظ مادة الكلام، لاسيما الكلام المنظوم. وأشار ابن خلدون إلى هذه القربى بين فنون الشعر والرقص والموسيقى والغناء، في منشئها وتطورها، قال: (وهذا التناسب في الأجزاء وفي المتحرك والساكن من الحروف – أي العروض – قطرة من بحر من تناسب الأصوات، كما هو معروف في كتب الموسيقى، ثم تفنن الحداة منهم في حداء إبلهم، والفتيان في قضاء خلواتهم، فرجّعوا الأصوات وترنموا. وكانوا يسمون الترنم إذا كان بالشعر غناء، وإذا كان بالتهليل أو نوع القراءة تعبيراً.. وكان أكثر ما يكون منهم في الخفيف – من الأوزان – الذي يُرقص عليه ويُمشى بالدف والمزمار، فيطرب ويستخف الحلوم.. وكانوا يسمونه الهزج، وهذا البسيط من التلاحين هو من أوائلها).

ولا ينبغي أن نغلو في ادعاء هذه النسبة أو القربى بين الفنون الجميلة، ولا أن نكثر من ترداد تلك الجمل الراقصة الملونة الملحنة، إلى حد الإسراف، فقد روي أن بعضهم سأل المصور ديجاس، وهو يحاوره في «تفسير» صورة من صوره، يوم عرضها للناظرين، كما حاولنا نحن «تفسير» بيت المتنبي، قال:

– ألا تجد في هذه اللوحة، يا سيدي، أثراً من الشاعر مترلنك؟

فأجابه المصور، على البديهة:

– أن هذا الأزرق، يا سيدي، خرج من الأنبوب، لا من الدواة.

فمن أين طلعت علينا تلك الحسناء التي تغزل بها أبو الطيب، إن لم يكن من دواة الشاعر؟

خاتمة

لي صديق من مهرة الصيادلة. وآية مهارته أنه، في هذا العصر الذي كاد لا يعرف غير الأدوية الجاهزة، مازال مولعاً بتركيب المفردات ومزج السوائل وعجن العقاقير، ومولعاً بها إلى حدّ اني كثيراً ما سمعته ينعى على أبناء عمه، الأطباء، عدولهم عن الوصفات الطبية التي تكلفهم شيئاً من العناء وقليلاً من الوقت، إلى «الماركات» المسجلة: إنْ هي إلا بضعة أحرف طلسمية، يسطرونها بصورة ماكنية، وكأنها تعاويذ ألهموها إلهاماً – فيها الشفاء بإذن **الله** – فإذا بها تنقلب، بضرب من السحر، أصنافاً من القناني أو أنماطاً من العلب، مما تخرجه المصانع في ديار الغرب، على مثال الأمشاط والأحذية.

نحن في زمن العجلة، فهل يلام أطباؤنا إذا سايروا زمانهم، وإن يكن في هذا بعض الكلفة على مرضاهم؟ وما يدريك، لعلّ هؤلاء أحق باللوم من أولئك، أو فقل لي – عافاك **الله** – من قال لذلك المريض أن

«يمرض» في هذا العصر، عصر السرعة والأدوية الجاهزة؟

وكأني بهذا الصيدلي الفاضل، ضاق ذرعاً ببني عمه الأطباء، الذين مسخوه تاجر علب وزجاجات، وحرّموا عليه تركيب مفرداته ومزج سوائله وعجن عقاقيره، فعكف على مزج الآراء في مختلف المواضيع الأدبية والسياسية والاقتصادية، حتى أصبح يريني من «تراكيبه» العجيبة أشكالاً وألواناً. بيد أنه، والحق يقال، ما ادعى قط القدرة بسوائله ومعاجينه، على شفاء الأدب من جموده أو المجتمع من أدوائه، قال لي ذات يوم، ولا أذكر لأية مناسبة:

– أنا أعلم من لافوازيه.. أجل، أنا الصيدلي خريج الجامعة الأميركية منذ عشرين عاماً ونيف، أعلم من أبي الكيمياء الحديثة، صاحب الاكتشافات والاختراعات، وواضع الدساتير والنظريات.

وبعد أن سكت برهة قال، وكأنه لتواضعه يهم بالسجود:

– لكن لست لافوازيه!

لقد عنى صاحبي بكلمته هذه أن علم الكيمياء، كسائر المعارف الإنسانية، تطور نظرياً وعملياً منذ ذلك العهد، فثمة حقائق يعرفها صيدلي اليوم وكان يجهلها لافوازيه، أو نظريات آمن بها أبو الكيمياء الحديثة، فجرحتها اختبارات أحدث، وهو رأي لا جدال فيه.

وقد عنى صاحبنا أمراً آخر أيضاً، ليس دونه الأمر الأول شأناً، بل لعله المقصود بالذات، هو أن الفرق بينه وبين لافوازيه لا يزال ولن يزول، رغم المعرفة الراهنة: أنه «صيدلي» ليس إلا، ولافوازيه «نابغة» وكفى.

كان هذا الرأي يتردد في خاطري بعد بضعة أيام، في مجلس ضمني وبعض من لا يزالون يفكرون بغير الرغيف، في هذا البلد،

لحسن طالعه ولسوء طالعهم، وأنه لصبر محمود.

فتناول الحديث – بالبداهة – الأدب والأدباء، والشعر والشعراء، الأموات منهم والأحياء. فقال بعضهم وهو من مشيخة المحامين، بلهجة أسف بليغ، إنه لا يكاد يجد فيما تخرجه المطابع، هذه الأيام، شعراً أو نثراً أو بين بين (يعني: الشعر المنثور)، ما يُقرأ، أي ما يجدر به أن يقرأه هو. وأخذ في مقارنة أدب جيلنا الحاضر بأدب الجيل الغابر، آتياً على وصف حلقات السلف الصالح، تالياً علينا ما تيسر من منثورهم، منشداً ما حضره من منظومهم، حتى خيل إلينا لصدق لهجته وشدة حنينه، أنه راجع بنا القهقرى، لا محالة.

فذكرت ذلك «المعجون» الذي أتحفني به صاحبي الصيدلي أخيراً، من تراكيبه العجيبة، وقلت لنفسي: هذا وقته. أعالج به المحامي الشيخ، فيكون بلسماً لجراحات حنينه الدامي، والتفتُ نحوه:

– نحن، أيها الأستاذ، في هذا المجلس عشرة، كل واحد منا أعلم بالأدب من أي الأئمة العشرة الذين عرفتهم في أيام صباك الحلوة، عليهم وعليها رحمة الله، فرويت لنا نوادرهم، وقرأت علينا نبذاً من فصولهم، وأنشدتنا مقاطع من شعرهم.

قد يكون بيننا من هم أفقه بالعربية من بعضهم، ولا شك في أن أغلبنا أوسع اطلاعاً على الأدب العربي والآداب الأجنبية منهم جميعاً. نحن أصح فهماً لحقيقة الأدب ومقاييسه.

والثقافة العامة، هل نسيتها يا أستاذ؟ عندنا من المشاركات في مختلف العلوم والفنون ما لم يؤتوا جزءاً منه (أقلّ جزيء بعضهُ الرأيُ أجمعُ) كما قال المتنبي! والنظريات الجديدة في الفن والأدب؟ وفاليري صاحب الشعر الصافي؟ ورسل اللاوعي، ودعاة التكعيب؟

وذلك البيان الذي يزعم أنه سوف يصك قفا النحو صكاً، ويدق عنق الصرف دقاً، ثم يعوذ بالموسيقي، في خليط من الأنواع، يصور للناس بدء الخليقة أو قيام الساعة؟ إذا كان هذا كله لا يكفيك، فماذا تريد يا أستاذ؟ ماذا تريد، بالله عليك؟

فحملق الأستاذ، وهو غير مصدق أذنيه، حتى خشيت على نفسي، قلت:

– ولكن مهلاً، لعلك ترد عليّ بأن المتنبي، مثلاً، لم يعرف صنفاً واحداً من البضاعة التي عرضتها، كأننا في دكان عطار، فهل عاقه ذلك عن أن يكون المتنبي؟ فأنا أجيب: أجل، أنا أفقه من المتنبي، لكن لست المتنبي!

وأقسم، ما فارقت صديقي المحامي الشيخ، إلا وقد انبسطت أساريره. ثم ودعني ومشى في خيلاء الظافر، كأنه «أنقذ» المتنبي من هذه «المدرسة الحديثة» التي يراد إدخاله فيها، بعد شيخوخة ألف عام.

عمر فاخوري

● الميلاد عام 1895 في محلة البسطاء ببيروت، لأب من الطبقة المستورة من صغار التجار.

● تلقى مبادئ اللغة في «الكُتاب» ثم في مدرسة عيسى القاسم، قبل أن يلتحق بالكلية العثمانية على أيدي أساتذة بينهم العلاّمة مصطفى الغلاييني، والدكتور بشير القصّار والأستاذ يوسف حرفوش.

● في الثامنة عشرة التحق بالكليّة اليسوعية لدراسة الحقوق، لكن نشوب الحرب العالمية الأولى تسبب في انقطاعه عن التعليم.

● انضم إلى حركة النضال الوطني، عضواً في (حزب الاستقلال) و(جمعية العربية الفتاة) السرية، وألف في هذه الفترة كتابه الأول (كيف ينهض العرب) الذي كاد يوصله إلى حبل المشنقة في عهد الديوان العرفي التركي.

● دعاه الملك فيصل الأول (1883ـ1933) لتحرير جريدة (العاصمة) في دمشق، لكنها سرعان ما وقعت تحت الاحتلال الفرنسي على سورية عام 1920، فغادر دمشق إلى فرنسا لدراسة الحقوق والآداب والعلوم السياسية في جامعة السوربون، فمكث ثلاث سنوات.

● في العام 1923 عاد إلى بيروت، وعمل في حقل الأدب والسياسة، ثم دعي إلى دمشق لتحرير جريدة (المفيد) لصاحبيها يوسف ونجيب حيدر، و(الميزان) لأحمد شاكر الكرمي (1894ـ 1927)، ولما توقفت الجريدتان بسبب مناهضتهما للاستعمار الفرنسي، عاد إلى بيروت، واستأنف نشر مقالاته في جريدة (الحقيقة) كما أسهم في تأسيس مجلة (الكشاف)، وترجم لها كتاب غاندي لرومان رولان، ومارس المحاماة،

وفي عام 1927 انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق.

- عندما عجزت الصحافة عن إعاشته اضطر إلى الوظيفة الرسمية وأمضى السنوات الأخيرة من حياته موظفاً بين الدوائر العقارية والإذاعة اللبنانية.
- في عام 1940 تعرف إلى الحزب الشيوعي، فاعتنق مبادئه اليسارية، وانضم إلى عصبة مكافحة النازية والفاشية، كما انتخبته جمعية أصدقاء الاتحاد السوفياتي رئيساً لها.
- في عام 1943 أقدم على خوض معركة الانتخابات النيابية مستقلاً فلم يوفق.
- في عام 1946 رحل بعد حياة صاخبة بالنشاط السياسي والكتابة وسنوات من المرض والحاجة.

كتبه:

1- كيف ينهض العرب.
2- آراء غربية في مسائل شرقية.
3- آراء أناتول فرانس.
4- غاندي لرومان رولان.
5- الباب المرصود.
6- الفصول الأربعة.
7- لا هوادة.
8- أديب في السوق.
9- الحقيقة اللبنانية.
10- الاتحاد السوفياتي حجر الزاوية.



علي عبدالرازق

الإسلام وأصول الحكم

بحث

في الخلافة والحكومة في الإسلام



الإسلام وأصول الحكم

بحث
في الخلافة والحكومة في الإسلام

علي عبد الرازق

كتاب الدوحة 5

علي عبدالرازق

الإسلام وأصول الحكم

بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام

النـاشر
وزارة الثقـافـة والفـنـون والـتـراث – دولـة قـطـر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب
عام 1344هـ – 1925م عن مطبعة مصر.



لوحة الغلاف : تفصيل من ضياء العزاوي –العراق

الإسلام وأصول الحكم

بحث
في الخلافة والحكومة في الإسلام

علي عبد الرازق

تقديم

د. حيدر إبراهيم

تعقيب

السيد محمد الطاهر بن عاشور

مفتي المالكية بالديار التونسية



علي عبد الرازق للفنـان إسمـاعيل عزام – العراق

علي عبدالرازق. . . معاصراً

حيدر ابراهيم علي

مدخل

ستظل أسئلة (الشيخ علي عبدالرازق) حول علاقة الدين والدولة، دينية أم مدنية الدولة في المجتمعات العربية-الإسلامية، ماثلة، وحية، وملحة. فهي موجودة، طالما استمر جدل الفكر السياسي الإسلامي حول هوية الدولةمن غير حسم قاطع، وإجماع بين المسلمين. والسؤال في حقيقته ، هو جوهر الإشكاليةوالنقاش الدائر بشدة، حول الإسلام والحداثة، أو علاقة الإسلام والآخر-الحضارة المعاصرة، منظورا إليها في هذه الحالة، من خلال البحث عن نموذج لشكل الحكم يحقق شعار كثير من الإسلاميين عن الأصل والعصر، أو التراث والمعاصرة. وهو في نفس الوقت مشكل اللحاق بالغرب مع الاحتفاظ بالذاتية بطريقة أو اخري . والسؤال-بدوره- لا يخرج من دائرة أسئلة النهضة التي تنطلق دائما من دهشة (شكيب ارسلان) : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟وأرجع (عبدالرازق) السبب إلي نظام الحكم، ولذلك لم تتوقف

دعوته عند مطلب الإصلاح الديني، لكنه اشترط الإصلاح السياسي. ورغم نسبه الفكري إلي سلسلة (الشيخ محمدعبده) وقبله (رفاعة رافع الطهطاوي) الذين شغلهم التخلف عن الآخر (الغرب) ، إلا أنه لم ينظر إلي الإسلام في مرآة الغرب بل اتجه مباشرة إلي ظاهرة من صميم التاريخ الخاص بحثا عن أسباب التخلف والتأخر في حياة المسلمين. فقد كان لتكوينه العلمي وبيئته السياسية والتطورات الداخلية في مصر، أثرها في ميلاد الكتاب بمضمونه الحالي، ومواقفه المستحدثة.

يلاحظ أن الفقه الإسلامي رغم تفاصيله الكثيرة واهتماماته المتنوعة بالعديد من القضايا حتي الثانوية، حيث لم يترك حتي وصف طريقة كيفية دخول المرحاض. ولكنه في نفس الوقت، لم يعط الاهتمام اللازم لمسائل الحكم والفكر السياسي الإسلامي. فهذه ميادين شدديدة الخطورة في نظر السلطان، ولها نتائج غير مأمونة علي المتكلمين فيها. وهذا سبب ونتيجة للإستبداد، حين صارت السياسة من المحرمات أو التابوهات القديمة. لذلك، لم يترك العقل الإسلامي تراثا مقنعا عن مسائل، مثل: السلطة السياسية، طبيعتها وطرق تداولها، وشروط الحاكم وواجباته، وسبل عزله، ودور الجماهير (أو الأمة) في الحكم، ومفاهيم مثل الشرعية، والحرية، والعدالة، وغيرها من مكونات الحكم الراشد. وكان أقصى ما تركه التراث في هذا المجال، هو كتب الآداب السلطانية، ةهي أقرب الي النصائح والوعظ الاخلاقي للحكام، منها الي النظريات السياسية. ورغم أن أكثر الدماء سالت في التاريخ الإسلامي، حول قضايا وصراعات الحكم والسلطة، إلا ان الفقه السياسي بقي شحيحا.

فقد كانت السياسة تمارس، واقعيا، من خلال النزاعات

والصراعات الدموية التي لازمت الدولة الإسلامية منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان (656م) ، إلا أنه لم يتم التنظير في المعرفة والعلم السياسين. وهذا ما جعل البعض يتساءل عن أهمية الدولة، بالمعنى المعروف، في التاريخ الإسلامي. وهذا الاهتمام المتأخر بالسياسة هو الذي أثار الشكوك والاتهامات، والتي لم تتوقف حتي يومنا هذا. وبقي كل نقاش وخلاف حول السياسة والإسلام، جديدا وحيا، والأهم من ذلك مفتوحا للإجتهاد والإضافة. وهذا مما يتطلب التسامح والقبول والحرية، ويرفض أحكام التكفير والتخوين والعمالة. ولكن هذا لم يحدث، إذ يعود العنف اللفظي والارهاب الفكري كاملا وكأننا لم نغادر منتصف عشرينيات القرن الماضي. فقد بقي موضوع السياسة في الفكر الإسلامي محتكرا ومهمشا في نفس الوقت، لذلك يجر الحديث عنه المشكلات والمعارك الحادة وغير العقلانية في أغلب الأحيان.

دشن كتاب الشيخ علي عبدالرازق الذي نشر في عام1925مرحلة التناول النقدي لبعض الثوابت الدينية من داخل المؤسسة الدينية (الأزهر) نفسها، مما جعل ردود الفعل في مثل هذه الحدة. واعتبر البعض صدور الكتاب أشد وقعا من قرار مصطفي كامل أتاتورك، الغاء الخلافة، لأنه مجرد قرار سياسي لم يستهدف العقيدة مباشرة – حسب قول بعض الفقهاء. يكتب أحدهم: – "برغم ما في هجمة أتاتورك وجنايته على الإسلام من الضراوة والقسوة والشراسة – فإن جناية علي عبدالرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أشد وأخطر؛ ذلك أن صنيع أتاتورك ردة صريحة، وخروج على الإسلام بقوة السلطان؛ فلا

يكون لها أثر إلا بقدر بقاء القوة.

أما صنيع علي عبدالرازق فقد كان محاولة للتغيير في أصول الإسلام، ومسلماته". (موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة. ثامن عشر) . ويري (الشيخ يوسف القرضاوي) في الكتاب، أبرز المظاهر لنجاح الغزو الثقافي الغربي، قائلا: – " أن الفكر العلماني الدخيل الذي ينادي بفصل الدين عن الدولة، لم يقف عند الرجال المدنيين وحدهم، بل تعداهم إلي بعض الذين درسوا دراسة دينية في معهد إسلامي عريق كالأزهر." (2001: 14). وسماه بعضهم"انجيل العلمانيين" (محمد عمارة2011/7/27، جريدة المصريون) . أما المناصرون للكتاب وصاحبه، الذي يحاصرهم دائما فكر القوى التقليدية والمحافظة، فقد وجدوا في صدوره مرجعية عقلانية دينية جديدة. وهذا سبب الاستنفار والحملة الضارية التي قادها الأزهر ورجال الدين والسياسيون، والتي بدأت بالمحاكمة وحرمانه من شهادته العلمية وإخراجه من زمرة العلماء. ويدل احتفاء المؤيدين علي الظروف الصعبة التي يعيشها الفكر المختلف تهدف السياسة في فهم الاسلام السياسي المعاصر، وكما تعبر عنه الحركات الإسلامية المنظمة وبعض المفكرين الاسلاميين المستقلين، إلي خدمة أغراض الدين وإصلاح البشر وهديهم الي الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة. ولكن لم يقدموا تصورا عقلانيا وموضوعيا لإمكانية الوصول الي هذه الغايات بواسطة وسائل العمل السياسي المعروفة، والتي تعتبر في كثير من الاحيان غير أخلاقية. فالسياسة صراع مستمر حول المصالح، غالبا ما تلجأ فيه الأطراف المتنافسة الي الحيل والدهاء والكذب والتآمر. ويكتب (عبدالحكيم) :

-"فالمشكلة في الخطاب الإسلامي أنه يكتفي بربط الإسلام بالسياسة من دون أن يوضح تصوراته ورؤيته للعمل السياسي وأهدافه والإطار الشرعي له، إنه يؤكد علي أن الإسلام هو أيضا سياسة، ولكنه لا يتحدث عن ماهية هذه السياسة في الإسلام، ويكاد ينحصر تفكيره في المناداة بتطبيق الشريعة وإعطاء الحكم لله واعتبار ذلك معيارا وحيدا للشرعية." (2011: 197) ورغم أن الكثيرين من الإسلاميين يرفضون-نظريا- إختزال الحكم الإسلامي في تطبيق الشريعة ثم إختزالها هي نفسها في الحدود؛ولكن تجارب وصول الإسلاميين إلي السلطة في عدد من البلدان أثبتت أن مشروعهم السياسي لا يتعدي هذا المجال الضيق والمحدود في فهم ماهية الحكم الإسلامي. فقد فشل التطبيق العملي-تاريخيا وحاضرا-لاشكال الدولة الإسلامية في تقديم النموذج المثالي أو المقبول لحكم الناس دون صعوبات وتوترات.

الخلفية التاريخية - الثقافية للكتاب

شهد العالم في أواخر القرن التاسع عشر والربع الإول من القرن العشرين تحولات عميقة، داخلية وخارجية، كان لابد أن تترك أثرها الواضح علي العالمين العربي والإسلامي . ولم يعد أي جزء علي الكرة الأرضية قادرا علي عزل نفسه عن الآخرين. فقد ظهر عدد من الحركات الإصلاحية والجهادية مثل المهدية (1885-1898) السنوسية، بالذات حقبة الشيخ احمد الشريف السنوسي (1873-1933) . وهي حركات اصلاح ديني ولكن غلب عليها الجهاد ضد المستعمر. وانتهت تلك الفترة باكتمال الهيمنة الاستعمارية علي أغلب البلدان العربية والإسلامية،

وانطلق طور جديد في المعركة الحضارية مع الغرب. واختلف الصراع هذه المرة عما عرفه المسلمون خلال صراعهم التاريخي مع الصليبين. فهذا"الاستعمار"يحمل المدفع في يد، وحضارته وقوانينه ونظمه في اليد الاخري. لذلك، كان لابد أن تكون الموجة الإصلاحية ذات طابع فكري أكثر. فقد واجه الرواد امثال الطهطاوي وخيرالدين التونسي سؤال التوفيق بين هذه الحضارة الغربية المتفوقة والمبهرة، وبين حضارتهم الراكدة والغافية. وسادت فكرة اللحاق بالغرب والحداثة مع الاحتفاظ بالهوية الدينية أي ما مثل الاتجاه التوفيقي في الفكر الإسلامي .

في فترة لاحقة ، وبعد احتلال فرنسا لتونس في1881، واحتلال انجلترة لمصر في1882، وللسودان عام1899؛ دخلت هذه البلاد في أزمة. ويكتب (حوراني) عن هذه الوضعية المستجدة: -". . . لذلك شغلت قضية الانحطاط الداخلي عقولهم دوما. أما الآن، فقد اقترنت بها قضية جديدة، هي قضية البقاء، المطروحة علي الشكل الآتي: كيف يمكن للدول الإسلامية مقاومة الخطر الخارجي الجديد؟" (1986: 132) . وقد مثل جمال الدين الأفغاني (1739-1897) المحاولات المبكرة للإجابة علي التساؤل الصعب. وقد رأي في الوحدة الإسلامية القائمة علي قيم الإسلام الاصيلة المؤدية الي اكتساب القوة والعقل والفضيلة. واختلف عن (الطهطاوي) الذي لم ير في أوربا مصدر تهديد، فقد أبدي الاعجاب بها وامكانية استعارة الايجابيات، "مع روح الثقة بالنفس المستندة إلي الايمان بأن الإسلام، برغم كونه متخلفا، قادر علي اللحاق باوربا المعاصرة". ومن ناحية اخري، كانت المسألة بالنسبة الأفغاني وتلامذته، لم تكن"تنتهي بالإشارة الي كيف هي الاستعارة الحكيمة من

الغرب لأن مهمة العلماء هي الانقاذ في وضع من التحطم المحدق". (شرابي 1971: 40) . ويمثل الشيخ محمد عبده (1849–1905) مرحلة اخري في التطور الفكري للإحيائية الدينية التي ايقظها التفوق الغربي علي المسلمين، محاولا التواصل والتجاوز في مسيرة الإصلاح. لذلك، اجهد نفسه في توفيقية ذهبت بعيدا من خلال مهمة فكرية صعبة. فقد حاول تعريف الإسلام الحقيقي وربط ذلك بمعطيات المجتمع الحديث، ليصل الي أن الإسلام صالح لأن يكون أساسا للحياة المعاصرة. (حوراني، مصدر سابق، 174).

تزامنت هذه التيارات الفكرية مع متغيرات سياسية هامة أثرت بطرق مباشرة أو غير مباشرة علي ظهور الأفكار الجديدة، خاصة فيما يخص العلاقة مع الغرب. فقد ابتهج البعض لهزيمة روسيا علي يد اليابان الدولة الشرقية عام1905. خاصة وقد بدأ دور الخلافة العثمانية في الاضمحلال، وصارت تركيا تعرف بإسم"رجل اوربا المريض". وكانت الحرب العالمية الاولي (1914–1918) وكان من أهم نتائجها نهاية الامبراطوريات القديمة. وتمت تصفية تركة الرجل المريض في اتفاقية سيفر عام1920 بتجريد تركيا من كل توابعها الاقليمية بالذات في الشام وشبه الجزيرة العربية والعراق، والتي انتهت الي دولة اناضولية صغيرة تحدها اليونان وارمينيا. وكان من النتائج العظيمة لهذه الحرب قيام الثورة البلشفية وظهور الاتحاد السوفيتي عام1917. وعرفت هذه الحقبة مبادئ ويلسون حول تقرير مصير الشعوب، وقيام عصبة الامم1918. وفي هذا الاثناء شهدت مصر ثورة1919 ودستور1923. اما تركيا فقد انتصر كمال اتاتورك أو

الكماليون، وتم الغاء معاهدة سيفر وتوقيع معاهدة لوزان عام1923 حسب شروطهم. والغيت السلطنة في نوفمبر1922 واعلان الجمهورية التركية في29اكتوبر1923. ورغم أن هذا يعني ضمنا الغاء الخلافة، إلا أن الإلغاء رسميا كان في مارس1924. وكان حدثا صاعقا لم يتقبله المسلمون، وقامت محاولات ادعت حماية وحدة المسلمين. فقد سعي الانجليز لتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وطمع الملك حسين بن علي في أخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الاردن، كذلك أمان الله خان ملك الأفغان. ويري المؤرخون أن هذا التنافس علي المنصب هو الذي أفسد المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القاهرة في مايو1926 ولم يخرج بنتيجة. (عبدالغني سي بك، 1995: 40) .

كان لابد أن يثير إلغاء الخلافة جدلا فكريا وسياسيا حادا وواسعا. ولقد بادرت الثورة الكمالية فور صدور قرار الفصل بين الخلافة والسلطنة، وفرار وحيد الدين سلطان تركيا الاخير؛بإصدار بيان في شكل كتيب عنوانه: "الخلافة وسلطة الأمة"عام1922 بالتركية، ثم ترجم الي العربية في1924. ولقد تبني القرار مبدأ: سلطة الأمة كما يمثلها المجلس الوطني الذي "يقوم بأمورها السياسية والإدارية علي الوكلاء–الوزراء، المنتخبين منه كهيئة مسؤولة لديه". (المصدر السابق، ص89) . وأعتبره المؤرخون التمهيد الايديولوجي للقرار التاريخي بالغاء الخلافة وقيام الدولة المدنية أو كما يفضل البعض الدولة العلمانية. ويستهل الكتاب ، قبل تعريف الخلافة، بالقول: –"أن مسألة الخلافة في حد ذاتها هي من المسائل الفرعية والفقهية، ومن جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة، ولا علاقة لها بالاعتقاد".

(المصدر السابق، ص91) ونقرأ في موضع آخر: -"بل أن هذه المسألة هي مسألة دنيوية وسياسية أكثر من كونها من كونها دينية وأنها من مصلحة الأمة نفسها مباشرة. لذا لم توجد تفاصيل في شأنها في النصوص الشرعية. ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم ولا في الاحاديث النبوية في كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة ما هي." (ص92) ويري أن الخلافة من الأمور الدنيوية أكثر من الأمور الدينية، "لذا ترك الرسول (ص) أمرها إلي أمته ولم ينصب خليفة له ولم يوص به حين ارتحاله ايضا." (ص93) .

يطرح البعض سؤالا منطقيا، وهو: إذا كان أمر الخلافة دينيا صرفا، فلماذا شغلت مسألة الإمامة والخلافة هذا الحيز اللافت في كتب العقائد؟ويرد مشيرا "الي حقيقة أن الصراع الفكري الإيديولوجي بين الدولة الأموية وخصومها من الخوارج والشيعة- وهوصراع اجتماعي سياسي أساسا-هو الذي فجّر مسألة الخلافة وهو الذي حفّز الي البحث بمؤلفاتهم في الاعتقادات عن مسألة الخلافة ايضا". (ص44) . ويبدأ الكتاب في القسم الأول ب: تعريف الخلافة وإيضاحها، ثم: تقسيم الخلافة وهنا يفرق بين االخلافة الكاملة أو الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. الأولي هي الجامعة للصفات والشروط اللازمة مثل إنتخاب الإمة وبيعتها بطوعها ورضاها. والصورية هي التي لا تجمع الشروط اللازمة والمكتسبة بلا انتخاب الأمة وبيعتها أي بالتغلب والاستيلاء- وهي عبارة عن الملك والسلطنة (ص99) . ويخصص أجزاء لشروط الخلافة، وكيفية اكتساب الخلافة وكونها من نوع عقد الوكالة، ثم الغاية من الخلافة ووظيفتها وتبعاتها، وأخيرا الولاية العامة وسلطة الأمة.

وخصص القسم الثاني لموضوع: تقييد حقوق الخلافة أو تفريق السلطنة عن الخلافة. وأخيرا يصل إلي نتيجة تقول: -"إن ما يسمي ب: الخلافة منذ أعصار لم يكن سوي سلطنة مذمومة وحكومة مردودة شرعا، وأن الذين كانوا يسمون ب: الخلفاء، لم يكونوا غير الملوك والسلاطين". ولذلك لابد من التقييد واقرار الحق في عزل الخليفة. (ص127 وما بعدها).

واستمر الجدل من خلال ردود الفعل المضادة. فقد اصدر محمد رشيد رضا، كتابا عنوانه: -"الخلافة والإمامة العظمى". وبعد أشهر أصدر مصطفي صبري كتابه: "النكير علي منكري النعمة من الدين والخلافة الأمة". ويدرج (أبوزيد) الكتاب الأول ضمن ما يسميه حزب"الإصلاح الإسلامي المعتدل"وهو حزب الإمام الشيخ محمد عبده. والذي يجمع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي. فقد استند علي المقولات الفقهية الكلاسيكية لمفهوم الخلافة، بالإضافة للمعالجة السياسية في ضوْ واقع االعالم الإسلامي. (مقدمة المرجع السابق، ص40-41) .

تجديد الفكر السياسي الإسلامي – علي عبدالرازق

الخلافة

شكل إلغاء الخلافة وسقوط الامبراطورية العثمانية صدمة قوية للمسلمين، وفي نفس الوقت اختبارا قاسيا لقدرتهم علي التعايش في العصر الحديث أي تحدي الحداثة. وعرف الربع الأول من القرن العشرين- كما اسلفنا- تطورات دولية واقليمية، كان لابد أن تحدث حراكا في العديد

من أوجه الحياة. وكان لبعض المتعلمين الذين درسوا في جامعات الغرب، دورا تنويرا واضحا كما ظهر في كتابات عبدالرازق وطه حسين. ولم يكن من المصادفات البحتة، صدور كتابيّ: "الإسلام وأصول الحكم" و"في الشعر الجاهلي"، في تلك الفترة بالذات، فقد اغري الجو الليبرالي نسبيا والانفتاح علي اوربا، الكاتبين علي اجتراح تلك المغامرة. وضمن مناخات انتصار (أتاتورك) في تركيا، تجرأ (الشيخ علي عبدالرازق) ليطرح نظريته السياسية غير المسبوقة عن الخلافة والدولة في الإسلام. وقد طرح أسئلة صعبة ونثر شكوكا جديدة، منطلقا من أخطر تساؤلين: هل الخلافة ضرورية حقا أو هل هي واجبة شرعا؟ثم: هل هناك نظام حكم إسلامي بعينه؟وقد كانت أجوبته بالنفي مما يعني وقوفه – بالضرورة –مع نظرية فصل الدين عن الدولة، بكل ما يعني في الواقع الإسلامي من عداوات واتهامات. وهذه القطيعة في حد ذاتها، تدل علي نوعية هذا المفكر نفي السؤال الأول في مستهل مؤلفه الذي قسمه الي ثلاث كتب، حيث اعطي الكتاب الأول عنوان: " في الخلافة والاسلام"، وهو يحوي ثلاثة أبواب:

الخلافة وطبيعتها

حكم الخلافة

الخلافة من الوجهة الاجتماعية

حاول (عبدالرازق) تأصيل دحض فكرة ضرورة أو إلزامية الخلافة بالتوجه مباشرة إلي النص والإجماع لتجنب الدخول في أي مماحكات ومغالطات. فقطع بعدم وجود نص قرآني أو حديث نبوي، كما أنه لم يتم الإجماع، حول ضرورة أو إلزامية الخلافة. وهو يبدأ بالقول أن الرسالة النبوية روحية بحتة، وهنا مكمن الخلاف والضيق

بآراء (عبدالرازق) والذي يصعّب مهمة من يدعي الخلافة بشروط تجعله في مرتبة الرسول في أخلاقه ودوره ومسؤوليته لكي يكون جديرا بالولاية أو الخلافة أو الإنابة عن النبي (ص) . ويقرر الكاتب بوضوح قاطع: –" ولاية الرسول علي قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعا صادقا تاما يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد اخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلي **الله** وإرشاد إليه. وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك الدين، وهذه الدنيا. تلك **لله** وهذه للناس. تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية. ويا بعد ما بين السياسة والدين". (1925: 69) وهذا النص من أكثر كتابات (عبدالرازق) حسما لموقفه في فصل الدين عن الدولة أو السياسة. فقد استمد النبي (ص) سلطته من عند **الله**، ففي حالة الاستخلاف يفترض ان يكون مصدر سلطته **الله** مباشرة أو من خلال الرسول ولكن من عنده. وهذه هي أسس السلطة المطلقة التي لا يسائل احبها كما أنها الدولة الدينية التي يتبرأ منها الجميع. فالنبي محمد (ص) أخضع قلوب المؤمنين له وهذه سلطة لا يستطيعها كل حاكم، لأن مثل هذه السلطة لا تتم بالإكراه مثل السلطة السياسية. ويكتب (حوراني) في هذا الصدد عن هذه السلطة: –"وهي تستهدف، لا تنظيم شؤون الحياة في هذه الدنيا، بل قيادة الناس إلي **الله**. وقد أنشأ محمد، بفضل هذه السلطة، جماعة، لكنها لم تكن من النوع الذي نسميه عادة الدولة (. . .) والحقيقةأن الإرادة الإلهية لا تعني بأشكال الحكم. فقد ترك **الله** حقل الحكم المدني والمصلحة الدنيوية لمباشرة العقل البشري". (229) وهكذا شجع كتاب (عبدالرازق) مثل هذه الآراء الجرئية علي التعبير

علنا عن نفسها. وهذا هو اسهامه الحقيقي في مجال التجديد الديني والاجتهاد المحمود.

وقد جاء في حيثيات حكم المحكمة الشرعية فيما يخص هذه الفكرة: "أن الشيخ علياً جعل الشريعة الإسلامية، شريعة روحية محضة، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا. وقد ردت الهيئة على هذا الزعم الباطل بأن الدين الإسلامي هو إجماع المسلمين على ما جاء به النبي "،من عقائد، وعبادات، ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة، وأن كتاب **الله** -تعالى- وسنة رسوله "، كلاهما مشتمل على أحكام كثيرة في أمور الدنيا، وأحكام كثيرة في أمور الآخرة. وقالت الهيئة: وواضح من كلامه - المؤلف - أن الشريعة الإسلامية عنده شريعة روحية محضة، جاءت لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه فقط، وأن ما بين الناس من المعاملات الدنيوية وتدبير الشؤون العامة فلا شأن للشريعة به، وليس من مقاصدها. وهل في استطاعة الشيخ أن يشطر الدين الإسلامي شطرين، ويلغي منه شطر الأحكام المتعلقة بأمور الدنيا، ويضرب بآيات الكتاب العزيز، وسنة رسول **الله**" عرض الحائط؟!" (موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، الفصل الرابع، المطلب ثامن عشر-الانترنت)

يحاول المؤلف بصرامة ودقة اثبات عدم وجود نصوص قاطعة في القرآن الكريم، ويرد علي خصومه بأنهم لن يتوانوا في عرض هذا الدليل لو وقع في نظرهم! ويعرج علي السنة النبوية، ليفحم من هاجموه: -"ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ

لها، بل السنة كالقرآن ايضا، تركتها ولم تتعرض لها. يدلك علي هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشئ من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال علي الإجماع". (ص16) ويرصد محاولات البحث عن سند شرعي لدي الموالين، مثل محمد رشيد رضا، لوجوب الخلافة، ويري أنها متهافتة لأنها لا تتعدي بعض الاستشهادات التراثية. ويجملها في روايات مثل: "الأئمة من قريش"، أم: "تلزم جماعة المسلمين"، أو: "من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية"، أو: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"، أو القول: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر"، وغيرها. ويؤكد قائلا: –"وليس في شئ من ذلك كله مايصلح دليلا علي ما زعموه، من أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الامامة العظمى، بمعنى النيابة عن النبي (ص) والقيام مقامه من المسلمين". (ص17)

ويصل الي نهاية فرضيته مؤكدا صحتها أي عدم وجود أي سند شرعي بوجوب وإلزامية الخلافة. ويكتب في خاتمة الكتاب: –" والحق ان الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، وبريء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عز وقوة ، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما كلها خطط سياسية صرفة ، لا شان للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وانما تركها لنا ؛ لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة". (ص103) . ولذلك، لم تؤسس

-حسب رأيه- أي دولة خلال حياة الرسول (ص) حتي ما يسمي بدولة المدينة، فقد أتي مبشرا ونذيرا ورحمة، ولم تكن له أي مهمة أو وظيفة اخري.

ولكن من أين اكتسبت مؤسسة الخلافة هذه القدسية؟سبق وأن أجبنا جزئيا علي سؤال مماثل. ولكن (عبدالرازق) يضيف أسبابا اخري يرجعها الي الحكام أنفسهم الذين عملوا علي إضفاء صبغة دينية علي حكمهم، وساعدهم علماء السلطان في ذلك، بالفتاوى والمبررات والحيل الفقهية. وكان من الممكن الاكتفاء بفكرة تحول الخلافة الراشدة إلي ملك عضوض مع مجئ معاوية والأمويين إلي السلطة. ويتعرض لظاهرة استغلال الدين المستمرة تاريخيا حتي اليوم، كوسيلة لتمجيد الخلافة والاحتفاظ بالتميز الديني للخليفة كظل الله علي الارض. ويهاجم هذا التوجه ويحمّله كثيرا من نواقص وسلبيات المسلمين، ويكتب: -"كذاك فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشرعية عليه السلام. كان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتي يتخذوا من الدين دروعا تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم (...) ثم إذا تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءا من عقائد التوحيد. تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور بإسم الدين، وبإسم الدين استبدوا بهم وأذلوهم". (ص101-102) ويؤكد أن الواقع الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا -كما يقول- أن شعائر الله تعالي ومظاهر دينه الكريم، لا تتوقف علي ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة.

ويري عدم الحاجة لها في أمور ديننا ولا دنيانا: "فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة علي الإسلام وعلي المسلمين، وينبوع شر وفساد". (ص35–36) .

●●●

وعندما صدر الكتاب حاملا هذه الآراء الجديدة تماما علي كثير من المسلمين، أقام الدنيا ولم يقعدها حتي اليوم، رغم أن البعض روّج لتراجعه عن هذه الآراء الجريئة والمستفزة للبعض. وكانت محاكمته بسبب الكتاب، ومحاكمة طه حسين، من أهم محاكمات الرأي في تاريخ المسلمين الحديث. وتمت ادانته خلافا لطه حسين، فقد كانت لقضيته أبعادا سياسية بالإضافة لدور زملائه شيوخ الأزهر. وتدفقت الردود دفاعا لما رآه عدد من علماء الدين طعنا في العقيدة. وتمت ادانته وجرد من ألقابه العلمية ووظيفته. ولكن البعض يري في هذه المعركة خطوة متقدمة وإيجابية.

ويقول (الشرفي) عن نتائج نشر الكتاب: –"ولكن الزوبعة التي أثارها لم تكن مفتعلة البتة، إذ هي عنوان التحول الحاسم الذي شهدته قطاعات–لم ينفك يزداد عددها وتأثيرها– من المفكرين العرب المحدثين الذين ضاقوا ذرعا بقيود الماضي وتجرؤوا علي تقديم قراءات للتاريخ والواقع الإسلاميين لا تنسجم مع رؤى رجال الدين المتخرّجين من المعاهد التقليدية والمجترّين للحلول التي ارتضاها القدماء". (3–214) .

ويري آخرون بأن هذه نظرة شديدة التفاؤل باعتبار أن الطريق الذي شقه (عبدالرازق) شديد الوعورة وغالي الكلفة. فقد تراجع – حسب

رأيهم-تيار التجديد والإحياء الديني لحساب الاتجاهات المحافظة والسلفية. ويتساءل البعض لماذا لم يؤسس علي التيار العقلاني الذي دشنه (عبدالرازق) ولم يتسع ليكون حركة جماهيرية كبيرة مثلما فعل الأخوان المسلمون؟ومن الملاحظ أن حركات التجديد الإسلامي تظل دائما نخبوية وتندثر سريعا، ومثال ذلك اليسار الإسلامي في مصر (حسن حنفي) والتقدميون الإسلاميون في تونس (الجورشي والقوماني والنيفرة) . إذ يظل الدين شديد المقاومة للتغيير بسبب الركود النسبي للمجتمعات العربية وضعف التطور الثقافي.

لم يعدم التيار العقلاني التحديثي بعض المؤيدين، فقد أضاف بعض المفكرين إسهامات مقدرة لهذا التراث الذي بادر به (عبدالرازق) . وكان من أهم الداعمين لنظرية عدم شرعية الخلافة المفكر الجزائري عبدالحميد باديس (1889-1940) . ورغم أنه كان من المعجبين بمحمد رشيد رضا الذي هاجم كتاب"الإسلام وأصول الحكم"، بأقسي الالفاظ، إلا أنه كان في نفس الوقت معجبا بكمال أتاتورك معتبرا اياه"أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ". وكتب عن تطور مؤسسة الخلافة، وكيف تحولت من منصب واحد وموحد الي التعدد بسبب الفرقة والاضطراب، مما افقده معناه الاصلي. ويكتب: -"وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام في شئ. فيوم ألغي الأتراك الخلافة... لم يلغوا الخلافة بمعناها الإسلامي وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى". ويختم مؤكدا: -"أن خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوما ما-إن شاء الله- إلي هذا الرأي". (آثار ابن باديس، أورده الشرفي، ص4-215) .

ويعتبر خالد محمد خالد (1920–1996) ضمن سلسلة هذا التيار، رغم ظهوره المتأخر. فقد نشر كتابه الموسوم: –"من هنا نبدأ"مطلع الخمسينيات من القرن الماضي. وهاجم فيه الدولة باعتبارها رمزا للاستبداد، ورجال الكهانة الذين يدعمون الدولة الدينية. وقال بضرورة فصل الدين عن الدولة. ولكنه تراجع عن كثير من تلك الأفكاروالمواقف في كتابه: "الدولة في الإسلام" الصادر عام1981. وغالبا ما يقوم بعض الكتاب الإسلاميين ببناء مثال نظري يصنفون داخله ما يعتبرونهم العلمانيين الموالين لأفكار (علي عبدالرازق) . وتشمل هذه النماذج تشكيلة واسعة من أصحاب الاتجاهات التجديدية، والليبرالية، والعقلانية والحداثيين. ويندرج ضمن هؤلاء مفكرون مثل: محمد أحمد خلف الله ، مؤلف"الفن القصصي في القرآن الكريم"، والذي دخل في جدل مع بعض الإسلاميين حول الدين والدولة في الإسلام . وترد في هذا المعسكر العلماني الافتراضي، شخصيات مثل: لويس عوض، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، محمود أمين العالم، فرج فودة وغيرهم من الكتاب غير التقليديين. وساهم المفكرون المغاربة عبدالله العروي ومحمد عابد الجابري في نقد فكرة الخلافة، ولكنهم بعيدون–في أحيان كثيرة–عن السجال الذي يدور غالبا في المشرق العربي.

رغم الاضرار الشخصية التي طالت (الشيخ علي عبدالرازق) ، وإنتشار الاتجاهات المحافظة والسلفية؛يمكن القول بإنحسار فكرة الخلافة، خاصة بعد سقوطها واقعيا. ولم تعد حتي الحركات الإسلامية وأغلب المفكرين الإسلاميين، ينادون –بصورة مباشرة– بعودة الخلافة عدا حزب التحرير وأصوات قليلة بين الجهاديين. والأهم من ذلك، ظهر ما

يشبه الإجماع حول مصدر شرعية الخلافة. فقد حسم النقاش الذي كانت تطغي عليه الآراء القائلة بأن سلطة الخليفة مستمدة من سلطة **الله**، لصالح الرأي القائل بأنها مستمدة من الأمة أو الإرادة الشعبية. وتسرب هذا الموقف الإصلاحي حتي الي أشد المنتقدين للشيخ عبدالرازق، وعلي رأسهم الشيخ محمد بخيت المطيعي، مفتى الديار المصرية في ذلك الوقت، حين تبني نظرية أن الأمة هي مصدر السلطة. ويعلق أحد الباحثين علي هذا الموقف بقوله: –" وهكذا نري أن التوفيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الحديثة الذي نادي به الكتاب السالفون أصبح اليوم مقبولا بلا تساؤل. ويبدو أن الشيخ بخيت يعلم أنه، بقوله هذا، إنما كان يمهد السبيل لتوغل العقلانية الغربية في الإسلام، وهو ما من أجله انتقد خصمه". (حوراني، ص233) .

الدولة: دينية أم مدنية؟

كانت مقاربة (عبدالرازق) الخاصة بعدم ضرورة وإلزامية الخلافة، هي مدخله للمطالبة بدولة إسلامية مدنية قائمة علي الشورى. فهي يري ضرورة وجود سلطة سياسية، ولكن ليس لازما أن تكون الخلافة. لذلك ، لايتوقف عند عدم لزوم الخلافة كشكل للحكم بين المسلمين، بل يدعوهم للانفتاح علي تجارب العالم بلا خوف إذ لا يوجد دينيا ما يمنعهم من ذلك، ويكتب: –"لا شيء في الدين يمنع المسلمين ان يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ؛ وان يبنوا قواعد ملكهم ؛ ونظام حكومتهم ؛ على احدث ما أنتجت العقول البشرية ، وامتن ما دلت

تجارب الأمم على انه خير أصول الحكم ". (ص103) وكانت هذه الدعوة هي التي ازعجت خصومه، وتحدثوا عن متي وكيف حدث الاختراق الغربي للإسلام؟ثم عن علمنة الإسلام من الداخل. إذ يكتب أحدهم: -"علي أن كتاب الشيخ علي عبدالرازق، قد ذهب أبعد مما ذهب إليه الذين بشروا بعلمانية الغرب سبيلا للتقدم الذي يتجنب مخاطر الكهانة والدولة الدينية -بالمعنى الغربي-لقد ذهب فادعي دعوى غير مسبوقة من أحد ممن درس الإسلام وتاريخه الحضاري، مسلما هذا الدارس أو غير مسلم. . لقد ادعي علمانية الإسلام، بمعنى انقطاع الصلة بينه وبين السياسة والدولة والعمران الاجتماعي. . لقد أنكر إقامة الرسول (ص) دولة". (عمارة، 2008: 73) . لقد قوله الكاتب ما لم يقل، ولكن العداء للشيخ وظروف معركة الكتاب، كانت تقتضي-أحيانا-مدفعية ثقيلة من اللغة والمصطلحات. وقد تم استخدامهما بطريقة مجانية. مع التهاون والفوضى المفاهيمية والمنهجية التي تسود الساحة الفكرية.

رفض (عبدالرازق) الخلافة درءا لخطر الاستبداد وأن يستغل الدين في إذلال الناس وتغييب وعيهم. ولكنه أفرز حيزا معتبرا في كتابه للحكومة الإسلامية. وكان القسم أو الكتاب الثاني، بعنوان: في الحكومة والاسلام : وهو يحوي ثلاثة أبواب، هي:

- نظام الحكم في عصر النبوة .
- الرسالة والحكم .
- رسالة لا حكم ، ودين لا دولة.

ومن العناوين السابقة يتضح مقصد (عبدالرازق) وهو فصل الدين عن الدولة، والرسالة عن الحكم؛مع ايمان بوجوب وجود الدولة أو

الحكومة. ويكتب في هذا الصدد: -"المعروف الذي ارتضاه علماء السياسة أنه لابد لاستقامة الأمر في أمة متمدينة، سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان، لا بد لأمة منظمة مهما كان معتقدها، ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، من حكومة تباشر شؤونها، وتقوم بضبط الأمر فيها. قد تختلف أشكال الحكومة وأوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشفية وغير ذلك. وقد يتنازع علماء السياسة في تفضيل نوع من الحكومة علي نوع آخر. ولكننا لا نعرف لأحد منهم ولا من غيرهم نزاعا في أن أمة من الأمم لا بد لها من نوع من أنواع الحكم". (ص33-34) ورغم التأكيد علي عمومية الدولة وعالميتها، إلا أن الإشارة واضحة لحياديتها تجاه الدين أو القومية وتوصف طبيعتها حسب المشاركة والحرية فقط. ولم يمنعه هذا الموقف من ضرورة الدولة، من أن يفرق بين الرسالة والحكم أو بين الدين والدولة. لذلك، ركز في هذا الجزء من الكتاب علي تقديم الشواهد التي تنفي-استنادا علي الكتاب والسنة-المملكة النبوية أي أن النبي كان ملكا. ويظهر قدرا كبيرا من الجرأة والثقة في طروحاته، حين يكتب: -"ولا يهولنك البحث في أن الرسول (ص) كان ملكا أم لا، ولا تحسبن أن ذلك البحث ذو خطر في الدين قد يخشي شره علي إيمان الباحث، فالأمر، إن فطنت إليه، أهون من أن يخرج مؤمنا من حظيرة الايمان، بل أهون من أن يزحزح المتقي عن حظيرة التقوى". (ص48) وكأنه يخاطب ويطمئن نفسه، خاصة حين يقول بأن مثل هذا الحديث من" باب البحث العلمي منه في باب الدين، فاقدم ولا تخف، إنك من الآمنين". (ص49) . وهذه بدورها دعوة جرئية ومتقدمة تقوم

بإخضاع الظواهر الدينية للبحث العلمي وتحطيم بعض المحرمات وتوسيع دائرة المعرفة والعقلانية.

يعارض (عبدالرازق) بشجاعة، الآراء المستقرة والمتفق عليها، ولا يتردد في مساءلة أفكار كسبت استمراريتها وانتشارها بسبب التفاف غالبية الناس حولها، خاصة العامة. ويفرّق بين الحقيقة التاريخية والمنطقية، وبين الآراء السائدة والمجمع عليها، حين يكتب: –"إن المسلم العامي يجنح غالبا إلي اعتقاد أن النبي (ص) كان ملكا ورسولا وأنه اسس بالإسلام دولة سياسية مدنية كان ملكها وسيدها، يتلاءم مع ذوق المسلمين العام ولعله أيضا رأي جمهور العلماء من المسلمين، فإنك تراهم، إذا عرض لهم الكلام في شئ يتصل بذلك الموضوع، يميلون إلي اعتبار الإسلام وحدة سياسية ودولة أسسها النبي (ص) ". (ص50). ويبدأ في نقاش ما اسماه"المملكة النبوية"، وهي فكرة مفترضة وأحيانا مرغوبة، ليجعل من دحضها ، وسيلته المعرفية لنفي قيام الدولة الدينية في الإسلام. ويحشد الكثير من الأدلة القرآنية التي تنفي أن النبي كان ملكا. (ص70) ، ومن السنة النبوية (ص76) ، ويحاور بعض الفقهاء والمفكرين. ويري أن (ابن خلدون) ينحو ذلك المنحى، فقد جعل الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، شاملة للملك والملك مندرج تحتها. ويرد عليه بأن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام وخارج عن حدود الرسالة. ويختلف مع القائلين بدمج الدعوة وتنفيذها بالعمل في نفس الوقت.

يرفض الكاتب فكرة أن الإسلام شرعي تبليغي وتطبيقي، وأن السلطة الدينية اجتمعت فيه والسلطة السياسية، دون سائر الأديان.

ويتبين خطر الدولة الدينية القائمة -في رأي دعاتها-بوحى من **الله**، وتصل درجة الكمال التي تعجز عنها عقول البشر. وهنا يشرع في التساؤل لماذا خلت "المملكة النبوية" من أركان الدولة ودعائم الحكم، مثل تعيين القضاة والولاة؟ولماذا لم يتحدث النبي (ص) إلي رعيته في نظام الملك وقواعد الشورى؟ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ (ص57) ويؤكد خلو العصر النبوي من مخايل الملك (ص44) . ويقول: -"وقد رحل صلي **الله** عليه وسلم بالرفيق الأعلي من غير أن يسمي أحدا يخلفه من بعده، ولا أن يشير إلي من يقوم في أمته مقامه. بل لم يشر عليه السلام طول حياته إلي شئ يسمي دولة إسلامية، أو عربية". (ص87) . ورغم ذلك يسمي البعض، الوحدة الدينية، دولة؛ويدعو السلطان النبوي المطلق، ملكا أو خلافة.

ويجزم، ويحسم أن زعامة النبي انتهت بموته، ولا توجد بعده زعامة دينية، وما لأحد أن يخلفه في زعامته ورسالته. وما جاء بعده، هو نوع جديد من الزعامة: مدنية أو سياسية، غير التي عرفناها زمن النبي. وهي زعامة الحكومة والسلطان، لا زعامة الدين. (ص90) . وفي هذا السياق يري حرب الرّدة حربا سياسية وليست دينية.

ويشكك في ردّة من اطلقت عليهم هذه الصفة، فهم في الواقع لم يكونوا مرتدين، كفروا **بالله** ورسوله: -"بل كان فيهم من بقي علي إسلامه، ولكنه رفض أن ينضم إلي وحدة أبي بكر، لسبب ما، من غير أن يري في ذلك حرجا عليه، ولا غضاضة في دينه. وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين، وما محاربتهم لتكون باسم الدين. فان كان ولابد من حربهم فإنما هي السياسة، والدفاع عن وحدة العرب، والذود عن دولتهم". (ص97) . ويضرب مثلا بمالك بن نويرة الذي قال بأنه مازال

علي الإسلام، ولكن لا يؤدي الزكاة إلي أبي بكر. ويعلق الكاتب: -"كان نزاعا في ملوكية ملك، لا في قواعد دين، ولا في أصول إيمان". (ص98) . وبالتالي، يري ما جاء بعد وفاة النبي، هي دولة عربية قامت علي أساس دعوة دينية. وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها. (ص92) .

نحو دولة إسلامية

جاءت الدولة الوطنية بشكلها الحديث من خارج السياق التاريخي- الاجتماعي العربي. فقد تم استزراعها من الخارج، ومن هنا جاءت المشكلات التي واجهت نموها وتقدمها. وارتبط وجود الدولة بقضايا التحديث والغربنة، والصراع مع الاستعمار والتحرر. لذلك، يمكن القول أن (عبدالرازق) ساهم في تخليص فكرة الدولة في العالم الإسلامي من أسر النموذج الماضوي غير المتفق عليه (الخلافة) . أما المساهمة الثانية فقد كانت نزع الصفة الدينية والتقديسية عن الدولة في بلاد المسلمين. وقد هذا الاتجاهان علي مجمل التيارات والحركات في تناولها لمسألة الحكم في الإسلام. إذ خبا تماما الحديث عن الخلافة، كما يتبرأ الجميع من وصف دولتهم المأمولة بأنها دولة دينية.

ومن أهم الصعوبات التي واجهت الإسلاميين المعاصرين في التنظير والتقعيد لفكر سياسي حديث، الفقر المدقع الذي عاشه الفكر السياسي الإسلامي تاريخيا-كما اسلفنا. لذلك، لم يسعفهم التاريخ والتراث والخبرة بمعينات في التجديد

والتأصيل. ويرجع البعض هذا القصور لأسباب تاريخية أو تعود الي

الدين نفسه. ويري (موصلي) أن تشكل مفهوم"الدولة" بالمعني السياسي، بدأ تاريخيا منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، وذلك مع ضعف الخلافة، وفقدانها سلطتها التنفيذية، وتحولها الي مجرد رمز لوحدة الأمة. ويضيف: - "وتكون الدولة عند الاصوليين عملا تنظيميا في خدمة مصالح الامة لا عوضا عنها. فالدولة مسؤولة امام الامة والامة بدورها مسؤولة بدورها مسؤولة امام الله. بهذا يري الاسلاميون أن شكل الدولة لا يحدد ماهية الامة، كما أن زوالها لا يعني زوال الامة بل يؤدي الي تعطيل الاحكام الشريعة هذا من ناحية الشرعية". (1993: 12) وينتهي بالقول: -" ويستعمل الاسلامويون مفهوم الدولة كأداة من الادوات التي تستخدم لحماية الأمة والدفاع عنها ولكنها ليست بديلة عنها". (نفس المصدر السابق) . ووظيفتها أداة لنشر الدين وتعميم العدل وتطبيق الشريعة.

ورغم أن قضية الدين والسلطة برزت منذ حادثة السقيفة، ظل الكثيرون يرددون أن الاسلام لم يكن يستهدف بناء دولة مجتمع أو أمة. وهنا يتكرر ما قاله (عبدالرازق) في التفرقة والفصل بين الرسالة والحكم أوالسلطة الدينية والسلطة السياسية. إذن، ماهي هذه الدولة التي لم يتوقف الحديث عنها، بل عاد قويا جارفا في الآونة الأخيرة؟هناك رأي يجد قبولا واسعا بين المفكرين المجددين والليبراليين. إذ يعتقد أصحاب هذا الرأي أن المسلمين يبحثون عن مثال أو يوتبيا أوطوبي، وبعضهم يعلم بأنها مستحيلة التحقق. ويري (العروى) أن عبارة دولة إسلامية مرفوضة ما دامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة، وقد تكون عبارة دولة شرعية، أصح. ولكنه يخشي أن تتسبب في التباس كبير لأن

الشخص العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة. ويفضل الكاتب مفهوما آخر: -"اذا قلنا دولة الإسلام الإسلامية أو دولة المسلمين. فالقول مقبول ما دمنا لا نعني به نظاما إسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون". (1984: 120) . ويجمل فكرته بالقول: -"لا يجوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية، إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة دولة - إسلامية في ظروف غير طبيعية يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية غايتها الغلبة والاستئثار بالخيرات فلا يمكن أن تتحول تلقائياً إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق". (نفس المصدر السابق) .

يمكن ارجاع أزمة العديد من الحركات الإسلامية، واشكالية أغلب المفكرين، ومأزق الحكم؛إلي الانفصام المحزن بين المثال والواقع، بين الممكن والمنجز. وقد تسبب هذا الواقع غير المقنع في الاحباط ، والشعور بالدونية المفروضة تجاه تفوق الغرب. وقاد في بعض الاحيان إلي العنف، والخوف المرضي (فوبيا) من العجز وعدم القدرة علي التعامل بندية مع الإخر. ويهرب العقل الإسلامي، والفرد المسلم الي المثال (اليوتوبيا) . ويقع هؤلاء في الأزمة بسبب مثالهم الماضوي، فقد سبق تحقيق هذه اليوتوبيا في الماضي. إذ يتوق هذا الفكر إلي استعادة أمجاد السلف الصالح والتي تجسدت عمليا في الخلافة الراشدة. ويصف أحد الباحثين هذه الحالة، بقوله: -"والمواطن الفرد ينتمي عملياوجوديا" الي دولتين

واحدة قائمة ولاتاريخية وواحدة غير قائمة وتاريخية. وبسبب من ازدواجية العلاقة وتناقضها يتجه المواطن عادة الي تغليب "الذاكرة" علي "الواقع"وتاليا اللانتماء علي الانتماء. ولان الدولة الحديثة عندنا لاتاريخية فهي غالبا دولة ضعيفة وغير قادرة علي التوحيد والدمج . انها دولة مستقلة عن المجتمع (منفصلة) وفي الآن عينه منقسمة وتستمد قوتها من "الخارج" وتستقوي به علي الداخل. (نويهض، 1992: 206) . ويبدي (رودنسون) استغرابه لكون فكرة استعادة المثال عابرة للتاريخ ولم تخمد في عقول كثير من المسلمين. ويكتب: -" ان من المدهش أنه بعد عشرات القرون من التجارب المتضافرة، أن يكون من الضروري استعادة قانون تاريخي للمآثر المؤكدة. ان النوايا الاخلاقية الطيبة سواءا كانت بضمانة الاله أم لا، ليس لها وزن كبير في توجيه السياسة العملية للدول وافضل مثال علي ذلك هو التأثير الضعيف للنزعة المناهضة للعنف عند المسيح علي توجهات السلطات المسيحية (ومعظم رعاياها من جهة اخري) علي الرغم من أن تلك النزعة تستعاد دائما بفضل نصوص مقروؤة ومحترمة وباقية في الذاكرة. وتستطيع الروحانية الاسلامية لحسن الحظ أن تلوّن اسلوب الممارسة السياسية لبعض القادة ومن المغامرة أن يأمل المرء أكثر من ذلك". (1996: 268) وهو لايهمل تصور المسلمين القائل بتفوق الإسلام علي جميع الاديان الاخري، لذلك فهو صالح-في رأيهم-لكل زمان ومكان.

يسعي عدد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين علي الخروج من أسر اليوتوبيا أو المثال التاريخي، بالقول أن الدولة الإسلامية الفاضلة ممكنة الآن وهنا. ويري البعض أن غاية الإسلاميين في السياسة

والحكم، تبدو سهلة نظريا. وهي تخليق الدولة والسياسة عموما، أي اضافة الأخلاق لكل مناحي الحياة الخاصة والعامة. ولكن بعض الباحثين يري أن هذا التخليق فشل تاريخيا بسبب عدم فصل الدين عن الدولة أو لاستخدام الدين في الدفاع عن الدولة. ويستخدم (العناني) مفهوم (ماكس فيبر) عن الهيمنة الدينية في شرح هذا التطور: -" تحول الدين كي يصبح اداة في خدمة الدولة، فخلقت دولة القهر مقابل دولة الاخلاق. وظهرت معضلة تبرير الحكم الجائر والسلطان القاهر في اطار الشريعة". ويضيف خلال عصر النبوة كان الدين محورا للنشاط الانساني مقابل انزواء الدولة (السلطة) كأداة لتمكين الدين من تحقيق رسالته العالمية. مع دولة الخلافة تم احلال الدولة محل الدين وباتت هي مركز النشاط الانساني واصبح الدين تحت اشراف الدولة. ثم يحدث الدمج القسري بين الدين والدولة ومحاولات اخضاع الاول لهذه الأخيرة، في تحول الدين إلي نوع من "الهيمنة" السوسيولوجية. (صحيفة الحياة اللندنية3/2/2007) .

تموج الساحة حاليا، بمواقف فكرية تجديدية عديدة، التي يرجع نسبها الي أفكار (الشيخ علي عبدالرازق) رغم إدانة أصحابها -بقوة- له. فهناك هدف معلن أو مضمر، غايته تحديث الفكر السياسي الإسلامي. وقد جاءت كتاباتهم في لغة جديدة، ومفاهيم مستعارة من الغرب، ونظريات توفيقية. وهذه عملية علمنة لاشعورية يقودها معادون للعلمنة!وهنا نفرق بين العلمانية كأيديولوجية، زالعلمنة كسيرورة اجتماعية- تاريخية تطابق العولمة، وتطال كل من يعيش علي هذا الكوكب.

تطرح نماذج وتعريفات عديدة للدولة الإسلامية، والملاحظ أنها

كلها–تقريبا– تنأي بنفسها عن صفة الدينية، وتحاول اسكات الاصوات التي تطلق عليها هذه الصفة وتعتبرها مغرضة. وهذا تحول عظيم في التفكير السياسي الإسلامي بسبب العلمنة الحياتية، وصل لدرجة تخلي بعض جماعات وتنظيمات الإسلام السياسي عن أسمائها التاريخية رغم ما حملته من دلالات ورمزية، مثل اختيار الاخوان المسلمين لإسم: الحرية والعدالة. ولأول مرة يضيف أغلب الإسلاميين صفة: المدنية، رغم عدم تعريف أو تحرير المفهوم وقضية مدنية الدولة. ويكتب (الشيخ يوسف القرضاوي) : –"فالخطأ كل الخطأ الظن بأن الدولة الإسلامية التي ندعو إليها دولة دينية. إنما الدولة الإسلامية دولة مدنية تقوم علي أساس الاختيار والبيعة والشورى، ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح لهذا الحاكم، ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر". (2001: 58) أو : –"إنها ليست دولة دينية أو ثيوقراطية تتحكم في رقاب الناس، أو ضمائرهم باسم الحق الإلهي"، أو: –"فالحق أنها دولة مدنية تحكم بالإسلام، وتقوم علي البيعة والشورى". (ص30) وكأنه يعتبر دولة الديمقراطية والمشاركة والمحاسبة هي الدولة المدنية، والدينية بالضرورة استبدادية وديكتاتورية. ولكن (القرضاوي) لم يتكيف تماما مع مصطلحات الدولة المدنية. ويظهر ذلك في استخدام كلمة: الرعية عوضا عن المواطنين. وقد فطن (الشيخ خالد محمد خالد) للفرق مبكرا، في كتاب عنوانه: مواطنون لا رعايا (1951) . وبعد شرح طويل للدولة الإسلامية المدنية، ومعالمها، يختم: –"ولكن العلمانيين في ديار العروبة والإسلام يدعون زورا علي الدولة في الإسلام أنها دولة دينية تحكم بما سموه الحق الإلهي." (ص56) . ويضيف: –"ونريد أن نقول لهؤلاء الذين يتهمون دعاة الإسلام بأنهم

يدعون لإقامة دولة دينية: إنكم تقولون علي دعاة الإسلام غير الحق، وتقوّلونهم مالم يقولوا، فهم يدعون أبدا إلي إقامة دولة إسلامية، ولم يدعوا يوما – ولن يدعوا – إلي دولة دينية". (ص57).

يقدم (القرضاوي) دفاعا مسهبا عن مدنية الدولة في الإسلام، ويتساءل في النهاية: فعلام استند العلمانيون في اتهامهم للإسلاميين بالدعوة إلي إقامة دولة دينية تقوم علي أساس الحق الإلهي؟ (ص59) . ويورد ما يسميه الشبهات التي أدّت الي هذا الموقف. وأولها فكرة الحاكمية التي نادي بها أبوالأعلي المودودي وسيد قطب، مؤداها: أن الحكم لله تعالي، وليس لأحد من البشر، فالكون مملكته سبحانه، وليس لأحد فيها حكم دونه

ولا معه، حسب الآية الكريمة: –"إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا أياه"، (يوسف: 40) . ثم كلمة قالها الخليفة الثالث عثمان أثناء حصاره وحين طلب منه الثوار أن يعتزل الخلافة،

فرد قائلا: –"لا والله إني لن أنزع رداءا سربلنيه الله"، والتي فسرها– البعض–حسب رأيه–بأن لا حق للرعية في نزع الإمام من مكان رفعه الله إليه. (ص60) . كذلك الاستشهاد بكلمة أخرى تنسب إلي الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، جاءت في خطبة بعد استيلاء العباسيين علي السلطة، جاء فيها: –"أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه علي ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلا، إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسم إرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني". أما "الشبهة"الرابعة وفق تحليله، فهي تجربة الثورة الإيرانية المعاصرة، حيث يقوم علي الحكم فيها رجال الدين هناك. ويقولون بولاية الفقيه. ويدحض بإسهاب أسس هذه الأفكار داعيا في النهاية إلي

إغلاق ملف الدولة أو السلطة الدينية، أن الإسلام حسم الأمر بالدعوة: -"إلي سلطة إسلامية بمعنى أنها سلطة مدنية تختارها الأمة، تعتمد المرجعية الإسلامية في تشريعها وتوجيهها وسياستيها الداخلية والخارجية". (ص74).

تكون الآراء السابقة خطاب تيار جديد يطلق علي نفسه أسم: الوسطية الإسلامية، ويتبني حزب الحرية والعدالة (الأخوان المصريون في مصر) في برنامجه المعلن هذه المواقف الفكرية. ويندرج ضمن هذا التيار عدد مما يسمي بالمفكرين الإسلاميين المستقلين مثل: -طارق البشرى، سليم العوا، أحمد كمال أبو المجد، فهمي هويدي، محمد عمارة (في مصر) وآخرين في قطر والاردن والسودان، والغرب. ولكن هناك التيارات السلفية التي لا تورط نفسها في مثل هذه النقاشات التي تهز ثوابتها وقناعاتها المطلقة. وهي مازالت تفسر آيات مثل: -"ومن لم يحكم بما أنزل **الله** فأؤلئك هم الكافرون" (سورة المائدة: : 44)، بطريقة تقربهم كثيرا من فكرة الدولة الدينية.

خاتمة

وأخيرا، يتساءل المرء، بعد هذا التأكيد المستمر علي مدنية الدولة الإسلامية: ما هو أساس الاختلاف بين الإسلاميين وغيرهم من الليبراليين والعلمانيين؟

اعتقد أن كل الإسلاميين يتفقون حول ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية. إذ يصر البعض علي اختزال التدافع الحادث بين الأفكار، في القانون أو بين القوانين العلمانية الآتية من اوربا أو الغرب، وتلك النابعة من تراث الأمة. ومن هنا برز الصراع المفتعل بين علمانيين

وإسلاميين، مما استدعي خلق هذا العدو العلماني ثم صد خطره. وهذا ما سماه (عمارة) "العودة من علمنة الإسلام إلي إسلامية السياسة". (2008: 99) . ومازال الجدل محتدما حول تطبيق الشريعة خاصة بعد تجارب بعض البلدان الإسلامية التي أثارت كثيرا من المخاوف في التطبيق. ولا أظن أن الخلاف حول الشريعة، جوهري. ولكن القضية الحقيقية، هي كيف ندخل هذا العصر دون أن تتصادم هويتنا معه؟ واعيد الاستشهاد هنا مرة اخرى، بدعوة (عبدالرازق) ، للمسلمين: –" وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما أنتجت العقول البشرية ، وامتن ما دلت تجارب الأمم على انه خير أصول الحكم ". (ص103) ومثل هذه الدعوة هي التي حفّزت كتابات مثل: رؤية إسلامية معاصرة–إعلان مبادئ، تقديم: أحمد كمال أبو المجد، لكي تخرج من ممحاكات العلمانية والإسلام والتي انطلقت في عصرنا منذ علي عبدالرازق وطه حسين، ولم تتوقف حتي اليوم. إذ تقول الرؤية: –"إن وجود تيار فكري إسلامي جديد، ينير الطريق أمام جماهير المسلمين علي امتداد العالم الإسلامي، ويعينها علي حل مشاكلها المتراكمة بمواقف واجتهادات وحلول تنبع من الرؤية الأساسية التي يمنحها للفرد المسلم إيمانه بالله ورسوله وبمبادئ الإسلام وقيمه العليا وتعاليمه". (1991: 18)

أوحت إشارات (عبدالرازق) عن إعمال العقل وعدم تقديس الماضي لذاته، بأفكار الإسلاميين التقدميين (تونس) واليسار الإسلامي، في التجديد. وبالتأكيد، نلحظ ظلال الشيخ، حين يقولون عن أنفسهم: ". . . يتمسكون بانتمائهم الإسلامي لأن الإسلام عندهم معطى حضاري وثقافي وهو منظومة عقائدية وإطار مرجعي يستمدون منه أصول نظرتهم الفلسفية والاخلاقية والاجتماعية. لكنهم في الآن نفسه يرفضون تحنيط الإسلام في قوالب جاهزة وادعاء نمذجته في الماضي ويعتبرونه رسالة عالمية تتشكل باستمرار في ضوً خصوصيات ودرجة

الوعى بالمرحلة التاريخية التي تكون عليها حركة إسلامية ما في زمن ومكان محدّدين، ويرون في الوعى التاريخي مدخلا رئيسيّا لتعميق الاجتهاد وتجديد العلوم الدينية". (1989: 33).

كانت نظرية (عبدالرازق) التي عبر عنها في كتابه: "الإسلام واصول الحكم"، تهدف إلي مزيد من التدخل البشري (العقل) في فهم الدين، وبالذات فيما يخص الحكم والسياسة. وقد فتح كوة فكرية مضئية ينهل منها الكثيرون الآن، شعوريا أو لاشعوريا. وأغلب المحاولات التجديدية الراهنة يمكن وصلها–بلا تعسف–علي الأقل في الاتجاهات العامة لأفكاره. وذلك، لأن ما أتي به (عبدالرازق) توقف قبله أو بعيدا عنه، المجددون السابقون له، مثل: الافغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا. ولم يضف الكثيرون من اللاحقين، جديدا مؤثرا لأنهم وقفوا في الموقع المعاكس له، خشية من مصيره.

استخدم البعض حيلة أخري لاغتيال افكاره، وهو القول بأنه قد تنازل عن كل ما قاله واعتذر عنها، قبل وفاته. ونلجأ لنظرية موت المؤلف ونتمسك بما تركه النص والذي لا يمكن قنص الأفكار التي اطلقها واغتيالها أوحجبها وإرجاعها إلي قمم. لذا، يعود (الشيخ علي عبدالرازق) معاصرا بين كل فترة واخرى. فقد حاول الوصول إلي علمنة–وليس علمانية–إسلامية عربية خاصة، باعتبارها–في هذا العصر–حاجة انسانية عامة، وليست غربية، رغم مصدرها الأول؛حين يتعلق الأمر بنظام حكم عادل وحر، ويستوجب الأمر فصل الديني عن السياسي لمنع الاستبداد غير المقيد.

المراجع

أبو اللوز عبدالحكيم: إشكالية الدين والساسية في تونس. أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة. القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2011.

أحمد كمال أبوالمجد (تقديم) : رؤية إسلامية معاصرة–إعلان مبادئ. القاهرة، دار الشروق، 1991.

احمد موصللي: قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الاسلامي الاصولي. (ب. مكان الطابع) 1993

البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة1798–1939. بيروت، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986.

جمال البنا: الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي. القاهرة، دار الفكر الإسلامي، (ب. ت.)

الخلافة وسلطة الأمة: نقله عن التركية عبدالغني سني بك. القاهرة، دار النهر، 1995.

خليل العناني، "سوسيولوجيا الهيمنة الدينية في العالم العربي"في: الحياة3/2/2007.

طارق البشرى: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر. القاهرة، دار الشروق، 1996.

عبدالإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

عبدالمجيد الشرفي: الإسلام والحداثة. تونس، الدار التونسية، 1991.

علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم –بحث في الخلافة والحكومة فى الإسلام. القاهرة، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، 1925.

فهمي جدعان: نظرية التراث. عمان، دار الشروق، 1985.

محمد خاتمي: الدين والدولة. القاهرة، الدار العالمية للكتب والنشر، 1998.

محمد عمارة: الإسلام والسياسة – الرد علي شبهات العلمانيين. القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2008.

المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين. لماذا الإسلام –كيف نفهمه؟صياغة: صلاح الدين الجورشي، محمد التوماني، عبدالعزيز التميمي. تونس، دار البراق، 1989.

مكسيم رودنسون: الاسلام –سياسة وعقيدة. ترجمة أسعد صقر. بيروت، دار عطية، 1996.

نبيل هلال هلال: خرافة أسمها الخلافة قراءة في سقوط الدولة الدينية. القاهرة، دار المحروسة، 2010.

نزيه نصيف الايوبي: العرب ومشكلة الدولة. بيروت، دار الساقي، 1992.

هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الاسلام المبكر. بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1993

هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. بيروت، دار النهار للنشر، 1971.

وليد نويهض: اشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع. الاجتهاد14 السنة الرابعة شتاء1992

يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة، دار الشروق 2001

Lambton: The Clash of Civilization: Authority، Legitimacy and Perfectibility (in Burel، R. M، ed. Islamic Fundamentalism. London، Royal Asiatic Studies Seminar Papers No 1، 1989.)

علي عبد الرازق

الإسلام وأصول الحكم

بحث

في الخلافة والحكومة في الإسلام

فهرست الكتاب
(1)
مباحث الكتاب

الكتاب الأول
الخلافة والإسلام

الباب الأول
الخلافة وطبيعتها

الباب الثاني
حكم الخلافة

الباب الثالث
الخلافة من الوجهة الاجتماعية
تتمة البحث

الكتاب الثاني
الحكومة والإسلام

الباب الأول
نظام الحكم في عصر النبوة

الباب الثاني
الرسالة والحكم

الباب الثالث
رسالة لا حكم – ودين لا دولة

الكتاب الثالث
الخلافة والحكومة في التاريخ

الباب الأول
الوحدة الدينية والعرب

الباب الثاني
الدولة العربية

الباب الثالث
الخلافة الإسلامية

فهرست
- 2 -

أسماء الأشخاص والأماكن
التي ذكرت في الكتاب

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

المراجع التي وقفنا عليها

(3)

1) المفردات في غريب القرآن
2) جوهرة التوحيد وشروحها
3) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده
4) طوالع الأنوار وشروحها
5) مقاصد الطالبين
6) العقائد النسفية وشروحها
7) القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد للشيخ محمد بخيت
8) المواقف وشروحها
9) الرسالة الشمسية في علم المنطق وشروحها
10) مقدمة ابن خلدون
11) تاريخ أبي الفداء
12) الفوائد البهية في تراجم الحنفية
13) فوات الوفيات
14) تاريخ التشريع الإسلامي لمحمد بك الخضري
15) تاريخ الخلفاء

16) نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز
17) السيرة النبوية
18) السيرة الحلبية
19) تاريخ الطبري
20) اكتفاء القنوع بما هو مطبوع
21) البدائع في أصول الشرائع
22) الفصل في الملل والأهواء والنحل
23) كشف الأسرار للبزدوي
24) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول
25) تيسير الوصول إلى جامع الأصول
26) العقد الفريد لابن عبد ربه
27) ديوان الفرزدق
28) الأغاني
29) الكامل للمبرد
30) الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا
31) الخلافة وسلطة الأمة تعريب عبدالغني سني بك
(32 Astudent`s History of Philosophy by Arthur Kenson Roger
(33 The Khilafet by professor Mohammad (Barakaiallah (maulasie of Bhopul.India 34
The Khalifate by sir Thomas Arnold
35) غير ما ذكر من كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والتوحيد والأحكام السلطانية والخطب والمقالات التي ظهر كثير منها في الجرائد العربية والإنكليزية

بسم الله الرحمن الرحيم

أشهد أن لا إله إلا **الله**، ولا أعبد إلا إياه، ولا أخشى أحداً سواه. له القوة والعزة، وما سواه ضعيف ذليل، وله الحمد في الأولى والآخرة، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وأشهد أن محمداً رسول **الله**، أرسله شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى **الله** بإذنه وسراجاً منيرا. صلى **الله** وملائكته عليه وسلموا تسليماً كثيراً.

وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية، منذ ثلاث وثلاثين وثلاثمئة وألف هجرية (1915م)، فحفزني ذلك إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي. والقضاء بجميع أنواعه من فروع الحكومة، وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالاً كبيراً، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية، وشعبة من شُعبها، فلا بد حينئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول، أعني الحكومة في الإسلام.

وأساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى – على ما يقولون – فكان لابد من بحثها.

شرعت في بحث ذلك كله منذ بضع سنين، وما أزال بعد عند مراحل البحث الأولى، ولم أظفر بعد الجهد إلا بهذه الورقات، أقدمها على استحياء، إلى من يعنيهم ذلك الموضوع.

جعلتها تمهيداً للبحث في تاريخ القضاء، وضمنتها جملة ما اهتديت إليه في شأن الخلافة ونظرية الحكم في الإسلام. وما أدعي أنني قد أحطت فيها بجوانب ذلك البحث، ولا أنني استطعت أن أتحامى شيئاً من الإجمال

في كثير من المواضع، بل قد أكون اكتفيت أحياناً بإشارات ربما خفيت على صنف من القارئين جهتها، وبتلويحات قد تفوتهم دلالتها، وبكنايات توشك أن تصير عليهم ألغازاً، وبمجاز ربما حسبوه حقيقة، وبحقيقة ربما حسبوها مجازاً.

وإني لأرجو – إن أراد **الله** لي مواصلة ذلك البحث – أن أتدارك ما أعرف في هذه الورقات من نقص، وإلا فقد تركت بها بين أيدي الباحثين أثراً عسى أن يجدوا فيه شيئاً من جدة الرأي، في صراحة لا تشوبها مماراة، وعسى أن يجدوا فيه أيضاً أساساً صالحاً لمن يريد البناء، وأعلاماً واضحة ربما اهتدى بها الساري إلى مواطن الحق.

أما بعد فإن تلك الورقات هي ثمرة عمل بذلت له أقصى ما أملك من جهد، وأنفقت فيه سنين كثيرة العدد، كانت سنين متواصلة الشدائد، متعاقبة الشواغل، مشوبة بأنواع الهم، مترعة كأسها بالألم. أستطيع العمل فيها يوماً ثم تصرفني الحوادث أياماً، وأعود إليه شهراً ثم أنقطع أعواماً، فلا غرو أن جاء عملاً دون ما أردت له من كمال، وما ينبغي له من إتقان، بيد أنه على كل حال هو أقصى ما وصل إليه بحثي، وغاية ما وسعت نفسي.

«لاَ يُكَلِّفُ **اللّهُ** نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ».

(علي عبدالرازق)

المنصورة في يوم الأربعاء الموافق 7 رمضان سنة 1343 هـ 1 نيسان 1925 م.

الكتاب الأول

الخلافة والإسلام

(الباب الأول)

الخلافة وطبيعتها

الخلافة في اللغة– في الاصطلاح– معنى قولهم بنيابة الخليفة عن الرسول صلى الله عليه وسلم – سبب القسمية بالخليفة – حقوق الخليفة في رأيهم – الخليفة مقيد عندهم بالشرع – الخلافة والملك – من أين يستمد الخليفة ولايته – استمداده الولاية من الله – استمداده الولاية من الأمة – ظهور مثل ذلك الخلاف بين علماء الغرب.

1 – الخلافة لغة مصدر تخلّف فلان فلاناً إذا تأخر عنه، وإذا جاء خلف آخر، وإذا قام مقامه. ويقال خلف فلان فلاناً إذا قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده. قال تعالى[1]«وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مّلائِكَةً فِي الأَرْضِ يَخْلُفُونَ» والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه وإما لموته وإما لعجزه.. إلخ، والخلائف جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف[2]، والخليفة السلطان الأعظم[3].

(1) سورة الزخرف

(2) راجع المفردات في غريب القرآن للأصفهاني

(3) القاموس والصحاح وغيرهما

2 – والخلافة في لسان المسلمين، وترادفها الإمامة، هي «رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم»[1]. ويقرب من ذلك قول البيضاوي[2]: (الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة)[3].

وتوضيح ذلك ما قال ابن خلدون «والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية، والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[4].

3 – وبيان ذلك أن الخليفة عندهم يقوم في منصبه مقام الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد كان عليه الصلاة والسلام في حياته يقوم على أمر ذلك الدين، الذي تلقاه من جانب القدس الأعلى، ويتولى تنفيذه والدفاع عنه، كما تولى إبلاغه عن الله تعالى، ودعوة الناس إليه. وعندهم أن الله جل شأنه كما اختار محمداً صلى الله عليه وسلم لدعوة الحق، وإبلاغ شريعته إلى الخلق، قد اختاره أيضاً لحفظ ذلك الدين وسياسة الدنيا به[5]

فلما لحق صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى قام الخلفاء من بعده مقامه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

---

(1) عبدالسلام في حاشيته على الجوهرة ص242

(2) ناصر الدين أبوسعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي توفى سنة 791هـ

(3) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار

(4) مقدمة ابن خلدون ص180

(5) مقدمة ابن خلدون ص181

4 – وسمي القائم بذلك «خليفة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيه بإمام الصلاة، في اتباعه والاقتداء به، وأما تسميته خليفة فكونه يخلف النبي في أمته فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول **الله**، واختلف في تسميته خليفة **الله**، فأجازه بعضهم.. ومنع الجمهور منه... وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به، وقال لست خليفة **الله**، ولكني خليفة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم[1].

5 – فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى **الله** عليه وسلم من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً، وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر، عليهم أن يحترموه لإضافته إلى رسول **الله**، ولأنه القائم على دين **الله**، والمهيمن عليه، والأمين على حفظه، والدين عند المسلمين هو أعز ما يعرفون في هذا الكون، فمن ولي أمره فقد ولي أعز شيء في الحياة وأشرفه.

عليهم أن يسمعوا له ويطيعوه «ظاهراً وباطناً»[2] لأن طاعة الأئمة من طاعة **الله**، وعصيانهم من عصيان **الله**[3].

فنصح الإمام ولزوم طاعته فرض واجب، وأمر لازم، ولا يتم إيمان

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص181

(2) حاشية الباجوري على الجوهرة

(3) روى ذلك عن أبي هريرة رضي **الله** عنه. راجع العقد الفريد لابن عبد ربه ج ا– ص5 طبع مطبعة الشيخ عثمان عبدالرازق بمصر سنة 1302هـ

إلا به، ولا يثبت إسلام إلا عليه[1].

وجملة القول إن السلطان خليفة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وهو أيضاً حمى[2] **الله** في بلاده، وظله الممدود على عباده، ومن كان ظل **الله** في أرضه وخليفة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فولايته عامة ومطلقة، كولاية **الله** تعالى وولاية رسوله الكريم، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف «في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم»[3].

وأن يكون له وحده الأمر والنهي، وبيده وحده زمام الأمة، وتدبير ما جل من شؤونها وما صغر. كل ولاية دونه فهي مستمدة منه، وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه، وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه «لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا»[4] فكأنها الإمام الكبير، والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها، وداخلة فيها، لعموم نظر الخلافة، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم[5].

وليس للخليفة شريك في ولايته، ولا لغيره على المسلمين، إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة، وبطريق الوكالة عن الخليفة، فعمال الدولة الإسلامية وكل من يلي شيئاً من أمر المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزير أو قاض أو وال أو محتسب أو غيرهم، كل أولئك وكلاء للسلطان

---

(1) منه أيضاً

(2) وفي خطبة للمنصور بمكة قال: أيها الناس إنما أنا سلطان **الله** في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه، فقد جعلني **الله** عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني، إلخ. راجع العقد الفريد ج 2 ص 179

(3) طوالع الأنوار وشرحه مطالع الأنظار ص470

(4) ابن خلدون ص

(5) ابن خلدون ص207

ونواب عنه، وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم، وفي إفاضة الولاية عليهم، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى، وفي الحد الذي يختار.

6 – قد يظهر من تعريفهم للخلافة ومن مباحثهم فيها أنهم يعتبرون الخليفة مقيداً في سلطانه بحدود الشرع لا يتخطاها، وأنه مطالب حتماً بأن يسلك بالمسلمين سبيلاً واحدة معينة من بين شتى السبل. هي سبيل واضحة من غير لبس، ومستقيمة من غير عوج. قد كشف الشرع الشريف عن مبادئها وغاياتها، وأقام فيها إماراتها، ومهد مدارجها، وأنار فجاجها، ووضع فيها منازل للسالكين، ووحد الخطى للسائرين، فما كان لأحد أن يضل فيها ولا يشقى، وما كان لخليفة أن يفرط فيها ولا أن يطغى، هي سبيل الدين الإسلامي التي أقام محمد صلى الله عليه وسلم يوضحها للناس حقبة من الدهر طويلة. هي السبيل التي حددها كتاب الله الكريم وسنّة محمد وإجماع المسلمين.

نعم هم يعتبرون الخليفة مقيداً بقيود الشرع، ويرون ذلك كافياً في ضبطه يوماً إن أراد أن يجمح، وفي تقويم ميله إذا خيف أن يجنح، وقد ذهب قوم منهم إلى أن الخليفة إذا جار أو فجر انعزل عن الخلافة.

7 – وقد فرقوا من أجل ذلك بين الخلافة والملك، بأن «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي...

إلخ»[1]لذلك يقرر ابن خلدون أن الخلافة الخالصة كانت في الصدر الأول إلى آخر عهد علي.

«ثم صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبدالملك. والصدر الأول من خلفاء بني العباس، إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها، من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبدالملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء... إلخ»[2].

8 – قد كان واجباً عليهم، إذا أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنّى جاءته ؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه ؟ لكنهم أهملوا ذلك البحث، شأنهم في أمثاله من مباحث السياسة الأخرى التي قد يكون فيها شبه تعرض لمقام الخلافة ومحاولة البحث فيه والمناقشة.

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص 180

(2) راجع (فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك) ص191 وما بعدها من مقدمة ابن خلدون

على أن الذي يستقرئ عبارات القوم المتصلة بهذا الموضوع يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنساخ أن للمسلمين في ذلك مذهبين:

9 – المذهب الأول أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان **الله** تعالى وقوته من قوته.

ذلك رأي تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً. وكل كلماتهم عن الخلافة وبحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة، وقد رأيت، في ما نقلنا لك آنفا[1]، أنهم جعلوا الخليفة في ظل **الله** تعالى، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه إنما هو سلطان **الله** في أرضه.

وكذلك شاع هذا الرأي وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى، فتراهم يذهبون دائماً إلى أن **الله** جلّ شانه، هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة، على نحو ما ترى في قوله:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربه موسى على قدر

وقول الآخر:

ولقد أراد **الله** إذ ولاكها من أمة إصلاحها ورشادها

وقال الفرزدق[2]:

هشام [3] خيار **الله** للناس والذي به ينجلي عن كل أرض ظلامها
وأنت لهذا النـــاس بعد نبيهم سمـــاء يرجى للمحول غمامهـــا

---

(1) ص4

(2) أبو فراس همام بن غالب بن صعصة قيل إنه تجاوز المائة من سنيّ عمره وتوفي بالبصر سنة 110 وقيل 112، وقيل 114. راجع ديوان الفرزدق طبع المكتبة الأهلية بيروت.

(3) هشام بن عبدالملك عاشر الخلفاء الأمويين. توفي سنة 125 بالرصافة وكان عمره خمساً وخمسين سنة، راجع تاريخ أبي الفداج 1 ص 203، 204 الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية بمصر

ولقد كان شيوع هذا الرأي وجريانه على الألسنة مما سهّل على الشعراء أن يصلوا في مبالغتهم إلى وضع الخلفاء في مواضع العزة القدسية أو قريبا منها حتى قال قائلهم:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وقال طريح[1] يمدح الوليد بن يزيد[2]:

أنت[3] ابن مسلنطح البطاح ولم تطرق عليك الحنى والولج

طوبى لفرعيك من هنا وهنا طوبى لأعراقك التي نشج

لو قلت للسيل دع طريقك والمو ج عليه كالهضب يعتلج

لساخ وارتد أو لكان له في سائر الأرض عنك منعرج

وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألّف العلماء، خصوصاً بعد القرن الخامس الهجري. وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد من مقام العزة

(1) طريح بن إسماعيل الثقفي مدح الوليد بن يزيد، ثم مدح أبا جعفر المنصور، راجع الأغاني ج4 ص 74 وما بعدها. طبع مطبعة التقدم بمصر.

(2) هو حادي عشر خلفاء بني أمية، قتل سنة 126هـ . راجع أبا الفداء ج 1 ص205

(3) المسلنطح من البطاح ما اتسع واستوى سطحه، وتطرق عليك: تطبق عليك وتغطك وتضيق مكانك، يقال: طرقت الحادثة بكذا وكذا إذا اتت بأمر ضيق معضل، والحنيّ كالعصيّ جمع حنا كعصا. ما انخفض من الأرض. والولج كل متسع في الوادي الواحدة ولجت ويقال الولجات بين الجبال مثل الرحبات. أي لم تكن بين الحنى والولج فيخفى مكانك، أي لست في موضع خفي من الحسب، والوشيج أصول النبت يقال: أعراقك واشجة في الكرم أي ثابتة فيه، يعني أنه كريم الأبوين من قريش وثقيف. الأغاني ج4 ص81 مع تصرف

الإلهية. ودونك مثالاً لذلك ما جاء في خطبة نجم الدين القزويني[1] في أول «الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية» حيث قال :(فأشار إلي من سعد بلطف الحق، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق، ومال إلى جنابه الداني والقاصي، وأفلح بمتابعته المطيع والعاصي.. إلخ).

وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازي[2]، في خطبة شرحه وخدمت به عالي حضرة من خصه **الله** تعالى بالنفس القدسية، والرياسة الإنسية... اللائح من غرته الغراء لوائح السعادة الأبدية، الفائح من همته العلياء روائح العناية السرمدية... شرف الحق والدولة والدين، رشيد الإسلام ومرشد المسلمين.. إلخ.

ويقول عبدالحكيم السيالكوتي[3] في حاشيته على الشرح المذكور «جعلته عراضة لحضرة من خصه **الله** تعالى بالسلطة الأبدية، وأيده بالدولة السرمدية... مروج الملة الحنفية البيضاء، مؤسس قواعد الشريعة الغراء، ظل **الله** في الأرضين، غياث الإسلام والمسلمين، عامر بلاد **الله**، خليفة رسول **الله**، المؤيد بالتأييد والنصر الرباني.. إلخ»[4].

وجملة القول إن استمداد الخليفة لسطانه من **الله** تعالى مذهب جار على الألسنة، فاش بين المسلمين.

---

(1) نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي توفى سنة 493هـ

(2) قطب الدين محمود بن محمد الرازي توفى سنة 766هـ

(3) القاضي عبدالحكيم السيالكوني المتوفى سنة 1067هـ المدفون بسيالكوت. من كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع

(4) راجع في ذلك كله المجموعة التي طبعها الشيخ فرج **الله** زكي الكردي بالمطبعة الأميرية سنة 1323هـ وسنة 1905م.

10 – وهنالك مذهب ثان قد نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به، ذلك هو أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة، فهي مصدر قوته، وهي التي تختاره لهذا المقام، ولعل الحطيئة[1] قد نزع ذلك المنزع حين يقول لعمر بن الخطاب:

أنت الإمام الذي من بعد صاحبه ألقى إليك مقاليد النهى البشر

لم يؤثروك بهـا إذ قدموك لـهـا لكن لأنفسهم كانت بك الأثر

وقد وجدنا ذلك المذهب صريحاً في كلام العلامة الكاساني[2] في كتابه البدائع. قـــال:[3] «وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء.. لا يختلفان إلا في شيء واحد، وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته». ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضاً، وقد بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل. والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم. وإنما الخليفة بمنزل الرسول عنهم، لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود، والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولاً كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته، وهذا بخلاف العزل، فان الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضاً حقيقة بل بعزل العامة

---

(1) جرول بن أوس بن مالك توفي في حدود الثلاثين للهجرة ا هـ من فوات الوفيات ج1 ص 126 وما بعدها

(2) أبوبكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين ملك العلماء الكاساني مات سنة 587 ودفن بظاهر حلب ا هـ من الفوائد البهية في تراجم الحنفية

(3) بدائع ج 7 ص16

لما ذكرنا أن توليته بتوليه العامة، والعامة ولوه الاستبدال دلالة، لتعلق مصلحتهم بذلك فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضاً، فهو الفرق بين العزل والموت.

ومن أوفى ما وجدنا في بيان هذا المذهب والانتصار له رسالة الخلافة وسلطة الأمة التي نشرتها حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة ونقلها من التركية إلى العربية عبدالغني سني بك وطبعها بمطبعة الهلال بمصر سنة 1342 هـ – 1924 م.

11 – مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي. ويكاد المذهب الأول يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «هوبز[1]» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي. وأما المذهب الثاني فهو يشبه أن يكون المذهب نفسه الذي اشتهر به الفيلسوف «لُكْ»[2].

نرجو أن يكون ما سبق كافياً لك في بيان معنى الخلافة عند علماء المسلمين ومعنى قولهم[3]: «إنها رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم».

---

(1) تومس هبز Thomas Hobbes ولد سنة 1588م راجع كتاب
A Student`s History of Philosophy.by Arthur Kenyon Roger. P242– 250

(2) جون لك John Locke ولد سنة 1632

(3) مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني

(البـاب الثـاني)

حكم الخلافـة

الموجبون لنصب الخليفة – المخالفون في ذلك – أدلة القائلين بالوجوب – القرآن والخلافة – كشف الشبهة عن بعض آيات – السنة والخلافة – كشف شبهة من يحسب في السنة دليل.

1) نصب الخليفة عندهم واجب إذا تركه المسلمون أثموا كلهم أجمعون. يختلفون بينهم في أن ذلك الوجوب عقلي أو شرعي، وذلك خلاف لا شأن لنا به هنا، ولكنهم لا يختلفون في أنه واجب على كل حال حتى زعم ابن خلدون أن ذلك مما انعقد عليه الإجماع. قال[1]:

2) وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع منهم الأصم[2]، من المعتزلة وبعض الخوارج[3]

(1) مقدمة ابن خلدون ص181

(2) حاتم الأصم الزاهد المشهور البلخي توفى سنة 237 هـ أبو الفداء ج2 ص38

(3) وأعلم أن الخوارج لم يوجبوا نصب الإمام لكن الطائفة منهم أوجبته عند الفتنة وطائفة أخرى عند الأمن، ا هـ حاشية الكستلاني على العقائد النسفية

وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام **الله** تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجومون بالإجماع.

3) ودليلهم على ذلك الوجوب: أولاً: إجماع الصحابة والتابعين «لأن أصحاب الرسول صلى **الله** عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي **الله** عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام»[1].

ثانياً: إن نصب الإمام «يتوقف عليه إظهار الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللذين هما فرضان بلا شك.. ودون نصب الإمام لا يمكن القيام بهما، وإذا لم يقم بهما أحد لا تنتظم أمور الرعية، بل يقوم التناهب في ما بينهم مقام التواهب، ويكثر الظلم، وتعم الفوضى، ولا تفصل الخصومات التي هي من ضروريات المجتمع الإنساني، ولا شك أن ما يتوقف عليه الفرض فرض، فكان نصب الإمام فرضاً كذلك.. ومثل الأمر والنهي في التوقف على نصب الإمام الكليات الست التي تجب المحافظة عليها بالزواجر والحدود التي بينها الشارع لا بغير ذلك. والكليات الست هي حفظ الدين... وحفظ النفس... وحفظ العقل وحفظ النسب... وحفظ المال... وحفظ العرض[2]».

(1) مقدمة ابن خلدون ص181

(2) القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد للشيخ محمد بخيت ص100

4) لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وأنهم لكثر، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً. ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت، من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق واحكام العقل تارة أخرى.

5) هنالك بعض آيات من القرآن كنا نحسب من الحق علينا أن نبين لك حقيقة معناها، حتى لا يخيل إليك أنها تتصل بشيء من أمر الإمامة، مثل قوله تعالى:

(4: 62) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ».. وقوله تعالى (4: 85) «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ».. إلخ.

ولكنا لم نجد من يزعم أن يجد في شيء من تلك الآيات دليلاً، ولا من يحاول أن يتمسك بها، لذلك لا نريد أن نطيل القول فيها، تجنباً للغو البحث، والجهاد مع غير خصم.

وأعلم على كل حال أن أولي الأمر قد حملهم المفسرون في الآية الأولى [1]على (أمراء المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعده يندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية... وقيل علماء الشرع، لقوله تعالى: «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم

(1) شرح البيضاوي

لعلمه الذين يستنبطونه منهم»).

وأما أولو الأمر في الآية الثانية فهم «كبراء الصحابة البصراء بالامور، أو الذين كانوا يؤمرون منهم»[1]، وكيفما كان الأمر فالآيتان لا شيء فيهما يصلح دليلاً على الخلافة التي يتكلمون فيها.

وغاية ما قد يمكن إرهاق الآيتين به أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قوماً منهم ترجع إليهم الأمور. وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون، بل ذلك معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به.

وإذا أردت مزيداً في هذا البحث فأرجع إلى «كتاب الخلافة» للعلامة[2]، السير تومس أرنلد، ففي البابين الثاني والثالث منه بيان ممتع مقنع.

وقد يكون مما يؤنسك في هذا المقام كلمة ذكرها صاحب المواقف بعد أن استدل على وجوب نصب الإمام بإجماع المسلمين، قال :«فإن قيل لابد للإجماع من مستند، ولو كان لنقل نقلاً متواتراً لتوفر الدواعي إليه، قلنا استغنى عن نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي، أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان، لمن كان في زمنه عليه السلام[3]».

فهو كما ترى يقول، إن ذلك الإجماع لا يعرف له مستند، وما كان صاحب المواقف ليلجأ إلى هذه القولة لو وجد في كتاب الله تعالى ما يصلح له مستنداً.

(1) الكشاف للزمخشري

(2) The Caliphate.by Sir Thomas W.Arnold;Printed at the Clarendon Press OxFord.1924

(3) المواقف 2 ص464

إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيدك كتاب **الله** الكريم، وتراجع النظر في ما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين[1] (ما فرّطنا في الكتاب من شيء). ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، أن في ذلك لمجالاً للمقال.

6) ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع، ولما قال صاحب المواقف إن هذا الإجماع مما لم ينقل له سند.

7) يريد السيد محمد رشيد رضا أن يجد في السنة دليلاً على وجوب الخلافة فإنه نقل عن سعد الدين[2] التفتازاني في المقاصد ما استدل به على وجوب الإمامة. ولم يكن من بين تلك الأدلة بالضرورة شيء من كتاب **الله** ولا من سنة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فقام السيد رشيد يعترض على السعد، بأنه «قد غفل هو وأمثاله عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم، وفي بعضها التصريح بأن من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية. وسيأتي حديث حذيفة المتفق عليه، وفيه قوله صلى **الله** عليه وسلم، «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم[3]».

---

(1) سورة الأنعام

(2) سعد الدين التفتازاني اسمه مسعود بن عمر، وقيل عمر بن مسعود، ولد في تفتازان بلدة بخرسانة سنة 723 هـ وتوفي سنة 792 بسمرقند، ثم نقل إلى سرخس ا هـ راجع الفوائد البهية في تراجم الحنفية من 135 وما بعدها

(3) الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا ص11

قبل أن نحدثك في ذلك الاعتراض نلفتك إلى أنه يتضمن تأييد ما قلناه لك، من أن العلماء لم يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث.

وليس السيد رشيد بدعاً فيما يريد أن يحتج به، فقد سبقه إلى ذلك ابن حزم[1] الظاهري بل قد زعم هذا.

إن القرآن والسنة قد وردا بإيجاب الإمام، من ذلك قول الله تعالى (4 – 62 أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ) مع أحاديث كثيرة صحاح في طاعة الأئمة وإيجاب الإمامة[2].

وأنت إذا تتبعت كل ما يريدون الرجوع إليه من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولم تجد فيها شيئاً أكثر من أنها ذكرت الإمامة أو البيعة أو الجماعة..إلخ، مثل ما روى «الأئمة من قريش» «تلزم جماعة المسلمين» «من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية» «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»، «[3]اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر... إلخ إلخ[4]»، وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلاً على ما زعموه، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيام مقامه من المسلمين.

لا نريد أن نناقشهم في صحة الأحاديث التي يسوقونها في هذا الباب، وقد كان لنا في مناقشتهم في ذلك مجال فسيح، ولكنا نتنزل

---

(1) أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد ولد بقرطبة سنة 384 وتوفي سنة 456 نقلاً عن ديباجة كتاب الفصل

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج4 ص 87

(3) قال ابن حزم إن هذا الحديث لم يصحّ ويعيذنا الله من الاحتجاج بما لا يصح. الفصل ج4 ص108

(4) ذكرت كل هذه الأحاديث مفرقة في رسالة الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا وغالبها مخرج

جدلاً إلى افتراض صحتها كلها. ثم لا نناقشهم في المعنى الذي يريده الشارع من كلمات، إمامة وبيعة وجماعة... إلخ.

وقد كانت تتحسن مناقشتهم في ذلك، ليعرفوا أن تلك العبارات وأمثالها في لسان الشرع، لا ترمي إلى شيء من المعاني التي استحدثوها بعد، ثم زعموا أن يحملوا عليها لغة الإسلام.

نتجاوز لهم عن كل تلك الأبواب من الجدل، نقول إن الأحاديث كلها صحيحة، نقول إن الأئمة وأولي الأمر ونحوهما إذا وردت في لسان الشرع فالمراد به أهل الخلافة وأصحاب الإمامة العظمى. وأن البيعة معناها بيعة الخليفة، وأن جماعة المسلمين معناها حكومة الخلافة الإسلامية... إلخ.

نفترض ذلك كله، ونتنزل كل ذلك التنزل، ثم لا نجد في تلك الأحاديث، بعد كل ذلك، ما ينهض دليلاً لأولئك الذين يتخذون الخلافة عقيدة شرعية، وحكماً من أحكام الدين.

تكلم عيسى بن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة، وأمر بأن يعطي ما لقيصر لقيصر، فما كان هذا اعترافاً من عيسى بأن الحكومة القيصرية من شريعة **الله** تعالى، ولا مما يعترف به دين المسيحية، وما كان لأحد ممن يفهم لغة البشر في تخاطبهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له على ذلك.

وكل ما جرى في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة... إلخ، لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر.

وإذا كان صحيحاً أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أمرنا أن نطيع إماماً بايعناه. فقد أمرنا **الله** تعالى كذلك أن نفي بعهدنا لمشرك عاهدناه، وأن نستقيم له ما استقام لنا، فما كان ذلك دليلاً على أن **الله** تعالى رضي الشرك، ولا كان أمره تعالى بالوفاء للمشركين مستلزماً

لإقرارهم على شركهم.

أولسنا مأمورين شرعاً بطاعة البغاة والعاصين، وتنفيذ أمرهم إذا تغلبوا علينا وكان في مخالفتهم فتنة تخشى، من غير أن يكون ذلك مستلزماً لمشروعية البغي، ولا لجواز الخروج على الحكومة.

أولسنا قد أمرنا شرعاً بإكرام السائلين، واحترام الفقراء، والإحسان إليهم، والرحمة بهم، فهل يستطيع ذو عقل أن يقول إن ذلك يوجب علينا شرعاً أن نوجد بيننا فقراء ومساكين.

ولقد حدثنا **الله** تعالى عن الرق، وأمرنا أن نفك رقاب الأرقاء، وأمرنا أن نعاملهم بالحسنى، وأمرنا بكثير غير ذلك في شأن الأرقاء، فما دل ذلك على أن الرق مأمور به في الدين، ولا على أنه مرغوب فيه.

وكثيراً ما ذكر **الله** تعالى الطلاق، والاستدانة، والبيع والرهن، وغيرها، وشرع لها أحكاماً فما دل ذلك بمجرده على أن شيئاً منها واجب في الدين، ولا على أن لها عند **الله** شأناً خاصاً.

فإذا كان النبي صلى **الله** عليه وسلم قد ذكر البيعة والحكم والحكومة وتكلم عن طاعة الأمراء، وشرع لنا الأحكام في ذلك فوجه ذلك ما قد عرفت وفهمت.

أما بعد فإن دعوى الوجوب الشرعي دعوى كبيرة، وليس كل حديث وإن صح بصالح لموازنة تلك الدعوى.

(الباب الثالث)

الخلافة من الوجهة الاجتماعية

دعوى الإجماع – تمحيصها – انحطاط العلوم السياسية عند المسلمين – عناية المسلمين بعلوم اليونان – ثورة المسلمين على الخلافة – اعتماد الخلافة على القوة والقهر – الإسلام دين المساواة والعزة – الخلافة مقام عزيز وغيرة صاحبه عليه شديدة – الخلافة والاستبداد والظلم – الضغط الملوكي على النهضة العلمية والسياسية – لا تقبل دعوى الإجماع – آخر أدلتهم على الخلافة – لابد للمساس من نوع من الحكم– الدين يعترف بحكومة – الحكومة غير الخلافة– لا حاجة بالدين ولا بالدنيا إلى الخلافة – انقراض الخلافة في الإسلام – الخلافة الاسمية في مصر – النتيجة.

1. زعموا وقد فاتهم كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم «أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، على امتناع خلو الوقت من إمام، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة، حين وفاته عليه السلام، ألا إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يزل الناس على ذلك، في كل عصر إلى زماننا هذا، من نصب إمام متبع في كل عصر» [1].

(1) المواقف وشرحه

2. نسلم أن الإجماع حجة شرعية، ولا نثير خلافاً في ذلك مع المخالفين[1]. ثم نسلم أن الإجماع في ذاته ممكن الوقوع والثبوت[2]، ولا نقول مع القائل[3]، إن من ادعى الإجماع فهو كاذب. أما دعوى الإجماع في هذه المسألة فلا نجد مساغاً لقبولها على أي حال. ومحال إذا طالبناهم بالدليل أن يفروا بدليل، على أننا مثبتون لك فيما يلي أن دعوى الإجماع هنا غير صحيحة ولا مسموعة، سواء أرادوا بها إجماع الصحابة وحدهم، أم الصحابة والتابعين، أم علماء المسلمين، أم المسلمين كلهم، بعد أن نمهد لهذا تمهيداً.

3. من الملاحظ البين في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم الأخرى أسوأ حظ، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجود، فلسنا نعرف لهم مؤلفاً في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة، اللهم إلا قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون.

---

(1) الإجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين. ومن أهل الأهواء من لم يجعله حجة مثل إبراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض إلخ.. كشف الأسرار

(2) أنكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الإجماع على أمر غير ضروري.. وذهب داود وشيعته من أهل الظاهر وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى أنه لا إجماع إلا للصحابة.. وقال الزيدية والإمامية من الروافض لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول عليه السلام أي قرابته.. ونقل عن مالك رحمه الله أنه قال لا إجماع إلا لأهل المدينة اهـ. راجع كتاب كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري على أصول الإمامة لفخر الإسلام أبي الحسين علي بن محمد بن حسين البزدوي طبع دار الخلافة سنة 1307هـ ج3 من 946 وما بعدها

(3) روى ذلك الإمام أحمد بن حنبل. راجع تاريخ التشريع الإسلامي لمؤلفه محمد الخضري ص206.

ذلك وقد توافرت عندهم الدواعي التي تدفعهم إلى البحث الدقيق في علوم السياسة، وتظاهرت لديهم الأسباب التي تعدهم للتعمق فيها.

4. وأقل تلك الأسباب أنهم مع ذكائهم الفطري، ونشاطهم العلمي، كانوا مولعين بما عند اليونان من فلسفة وعلم، وقد كانت كتب اليونان التي انكبوا على ترجمتها ودرسها كافية في أن تغريهم بعلم السياسة وتحببه إليهم، فإن ذلك العلم قديم، وقد شغل كثيراً من قدماء الفلاسفة اليونانيين وكان له في فلسفة اليونان، بل في حياتهم، شأن خطير.

5. وهناك سبب آخر أهم. ذلك أن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول، أبي بكر الصديق، رضي الله تعالى عنه، إلى يومنا هذا، عرضة للخارجين عليه المنكرين له، ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى من دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء.

نعم ربما كان ذلك غالباً شأن الملوك في كل أمة وكل ملة وجيل، ولكن لا نظن أن أمة من الأمم تضارع المسلمين في ذلك، فإن معارضتهم للخلافة نشأت إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها.

ولحركة المعارضة هذه تاريخ كبير جدير بالاعتبار، وقد كانت المعارضة أحياناً تتخذ لها شكل قوة كبيرة، ذات نظام بين كما فعل الخوارج في زمن علي بن أبي طالب، وكانت حينا تسير تحت ستار الأنظمة الباطنية، كما كان لجماعة الاتحاد والترقي مثلا، وكانت تضعف أحياناً حتى لا يكاد يحس لها وجود، وتقوى أحياناً حتى لو

تزلزل عروش الملوك، وكانت ربما سلكت طريق العمل متى استطاعت، وربما سارت على طريقة الدعوة العلمية أو الدينية على حسب ظروفها وأحوالها.

مثل هذه الحركة كان من شأنها أن تدفع القائمين بها إلى البحث في الحكم، وتحليل مصادره ومذاهبه، ودرس الحكومات وكل ما يتصل بها. ونقد الخلافة وما تقوم عليه، إلى آخر ما تتكون منه علوم السياسة. لا جرم أن العرب قد كانوا أحق بهذا العلم، وأولى من يواليه.

6. فما لهم قد وقفوا حيارى أمام ذلك العلم، وارتدوا دون مباحثه حسيرين ؟ ما لهم أهملوا النظر في كتاب الجمهورية Republic لأفلاطون وكتاب السياسة Politics لأرسطو، وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أن لقبوه المعلم الأول ؟ وما لهم أن يتركوا المسلمين في جهالة مطبقة بمبادئ السياسة وأنواع الحكومات عند اليونان، وهم الذين ارتضوا أن ينهجوا بالمسلمين مناهج السريان في علم النحو، وأن يروضوهم برياضة بيدبا الهندي في كتاب كليلة ودمنة، بل رضوا بأن يمزجوا لهم علوم دينهم بما في فلسفة اليونان من خير وشر، وإيمان وكفر ؟

لم يترك علماؤنا أن يهتموا بعلوم السياسة اهتمامهم بغيرها غفلة منهم عن تلك العلوم، ولا جهلاً بخطرها، ولكن السبب في ذلك هو ما نقصه عليك.

7. الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون «راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل[1] إذ «الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل

(1) مقدمة ابن خلدون

والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة بعد التشاور بينهم[1]».

قد يكون معنى ذلك أن الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل العقد والحل من المسلمين ورضاهم، وقد يكون من المعقول أن توجد في الدنيا خلافة على الحد الذي ذكروا، غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع والأمر نفسه وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره.

قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا مقامهم على أساس القوة المادية، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر، ولكن أيسهل الشك في أن علياً ومعاوية (رضي **الله** تعالى عنهما) لم يتبوآ عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف، وعلى أسنة الرمح؟ وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا. وما [2]كان لأمير المؤمنين محمد الخامس سلطان تركيا، أن يسكن اليوم يلدز لولا تلك الجيوش التي تحرس قصره، وتحمي عرشه، وتفنى دون الدفاع عنه.

لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه.

---

(1) الخلافة للسيد محمد رشيد رضا ص 24-25

(2) كتبنا ذلك يوم كانت الخلافة في تركيا. وكان الخليفة محمداً الخامس – وقد ذهبت بعد ذلك الخلافة من تركيا – وذهب محمد الخامس وغير محمد الخامس من الخلفاء. لما ذهبت تلك القوة التي قلنا إنها أساس الخلافة

ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم، وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم – كالليل أن طال غال الصبح بالقصر – وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف، ولهيب الحروب.

قد يلاحظ في بعض سني التاريخ أن تلك القوة المسلحة، التي هي دعامة الخلافة، لا تكون ظاهرة الوجود، محسوسة للعامة، فلا تحسبن ذلك شذوذاً عما قررنا، فإن القوة موجودة حتماً، وعليها يرتكز مقام الخليفة، غير أنه قد يمر زمن لا تستعمل فيه تلك القوة، لعدم الحاجة إلى استعمالها، فإذا طال اختفاؤها عن الناس غفلوا عنها، وربما حسب بعضهم أنها لم تكن موجودة، ولو كانت غير موجودة حقيقة لما كان للخليفة بعدها وجود (وما الملك إلا التغلب والحكم بالقهر) كما قال ابن خلدون[1] «ومن كلام انوشروان في هذا المعنى بعينه، الملك بالجند، وينسب إلى أرسطو، الملك نظام يعضده الجند[2]».

8. طبيعي أن الملك في كل أمة لا يقوم إلا على الغلب والقهر، «فإن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس

---

(1) المقدمة ص132

(2) مقدمة ابن خلدون ص38

غالباً، وقل إن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه[1]» وطبيعي في الأمم الإسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك، إلا بحكم الغلب والقهر أيضاً، فإن الإسلام هو الدين الذي لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الإخاء والمساواة، وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم إخوانكم في الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليماً نظرياً مجرداً، ولكنه أخذ المسلمين به أخذاً عملياً، وأدبهم به تأديباً، ومرنهم عليه تمريناً، وشرع لهم الأحكام قائمة على الأخوة والمساواة، وأجرى عليهم الواقعات، وأراهم الحادثات، فأحسوا بالأخوة إحساساً، ولمسوا المساواة لمساً. ولم يتركهم رسولهم الأمين، صلوات الله عليه وسلامه، إلا من بعد ما طبع قلوبهم على ذلك الدين وأشربها ذلك المذهب، ولم تقم دولتهم إلا حين كان ينادي أحدهم خليفته فوق المنبر، لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا.

من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأياً، ويسلكون مذاهبها عملاً، ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين، ويناجون ربهم بذلك الاعتقاد في كل يوم سبع عشرة مرة في الأقل، في خمسة أوقاتهم للصلاة، من الطبيعي في أولئك الأباة الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم، إلا خضوعا للقوة، ونزولاً على حكم السيف القاهر.

(1) مقدمة ابن خلدون ص146

فذلك ما ذكرناه من أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة.

إنه لا يعنينا كثيراً أن نعرف السر كله في ذلك، وقد يكون السر هو ما ذكرنا، وربما كانت ثمة أسباب أخرى غير ما ذكرنا، وإنما الذي يعنينا في هذا المقام هو أن نقرر لك أن ارتكاز الخلافة على القوة حقيقية واقعة، لاريب فيها، وسيان عندنا بعد ذلك أن يكون هذا الواقع المحسوس جارياً على نواميس العقل أم لا، وموافقا لأحكام الدين أم لا.

لا معنى لقيام الخلافة على القوة والقهر إلا إرصادهما لمن يخرج على مقام الخلافة، أو يعتدي عليه، وإعداد السيف لمن يمس بسوء ذلك العرش، ويعمل على زلزلة قوائمه.

وأنت تستطيع أن تدرك مثلاً لذلك في قصة البيعة ليزيد، حين قام أحد[1] الدعاة إلى تلك البيعة خطيباً في الحفل، فأوجز البيان في بضع كلمات لم تدع – لذي إربة في القول جداً ولا هزلاً – قال (أمير المؤمنين هذا) (وأشار إلى معاوية) فإن هلك فهذا (وأشار إلى يزيد) فمن أبى فهذا وأشار إلى سيفه.

9. كل شيء يؤخذ بحد السيف ويحمى بحده يكون عزيزاً على النفس، لا يهون التسامح فيه، ولا التنازل عن شيء منه، وناهيك

(1) في الجزء الثاني من العقد الفريد لابن عبد ربه ص 307 أن معاوية بن أبي سفيان، لما أراد أخذ البيعة ليزيد، كتب في سنة خمس وخمسين إلى سائر الأمصار أن يفدوا عليه، فوفد عليه من كل مصر قوم، فجلس في أصحابه، وأذن للوفود، فدخلوا عليه، وقد تقدم إلى أصحابه أن يقولوا في يزيد، فتكلم جماعة منهم، ثم قام يزيد بن المقفع فقال «أمير المؤمنين هذا» إلى آخر الجملة المذكورة فوق فقال معاوية «اجلس فإنك سيد الخطباء» اهـ ملخصاً .

بمقام السيادة والسلطان فهو عزيز على النفس، حتى ولو جاء من غير عمل السيف، فإذا جاء من طريق القوة والغلب كانت النفس فيه أشد تعلقاً، وفي الدفاع عنه أشد تفانياً، وكانت غيرتها عليه أكثر من الغيرة على المال والحرم، وولعها به فوق الولع بكل ما في الدنيا من خيرات ونعم.

10. وإذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة، وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه، وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة، وأمدتهما القوة الغالبة، فلا شيء إلا العسف، ولا حكم إلا السيف.

دع عنك كل ذلك الحديث الذي نسوقه إليك قواعد عامة، ونظريات مجردة، ودونك وقائع التاريخ ثابتة في لوح محفوظ.

أفهل غير حب الخلافة والغيرة عليها، ووفرة القوة، دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الطاهر، دم الحسين بن فاطمة بنت رسول **الله**، صلى **الله** عليه وسلم ؟ وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاوية على عصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها، وهي مدينة الرسول، صلى **الله** عليه وسلم ؟، وهل استحل عبدالملك بن مروان بيت **الله** الحرام ووطئ حماه، إلا حباً بالخلافة وغيرة عليها مع توافر القوة له؟.

وهل بغير تلك الأسباب صار أبو العباس عبد**الله** بن محمد بن علي ابن عبد**الله** بن العباس، سفاحاً، وما كانت إلا دماء المسلمين، وما كان بنو أمية إلا من قومه.

كذلك تناحر بنو العباس أيضاً، وبغى بعضهم على بعض، وفعل

بنو سبكتكين مثل ذلك، وحارب الصالح نجم الدين الأيوبي أخاه العادل أبا بكر بن الكامل، فخلعه وسجنه، وامتلأت دولتا المماليك والجراكسة بخلع الملوك وقتلهم، كل ذلك لم يكن إلا أثراً من آثار حب الخلافة والغيرة عليها، ومن وراء الحب والغيرة قوة قاهرة. وكذلك القول في دولة بني عثمان[1].

11. الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء يزلزل أركانه، أو ينقص من حرمته، أو يقلل من قدسيته، لذلك كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً، وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج عن طاعته، وتقويض كرسيه. وأنه من الطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل بحث ولو كان علمياً يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه أو يريح من تلقائه ريح الخطر، ولو كان بعيداً.

من هنا نشأ الضغط الملوكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك، بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره، لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه وأن يسدوا سبيله على الناس.

ذلك تأويل ما يلاحظ من قصور النهضة الإسلامية في فروع السياسة، وخلو حركة المسلمين العلمية من مباحثها، ونكوص العلماء عن التعرض لها، على النحو الذي يليق بذكائهم، وعلى النحو الذي تعرضوا به لبقية العلوم.

(1) راجع في هذا البحث أيضاً كتاب الخلافة للسير أرنلد

12. لسنا نعجب، والأمر ما قد عرفت، من ضعف الحركة العلمية السياسية عند المسلمين، ولا من انحطاط شأن السياسة عندهم، ولكن العجب هو أن لا يموت بينهم ذلك العلم، وأن لا يقضي عليه القضاء كله، العجب العجيب هو أن يتسرب من خلال ذلك الضغط الخانق، والقوة المترصدة، والبأس المحيط، بعض مباحث السياسة إلى مجالس العلم، وأن يعرف لبعض قليل من العلماء، رأي في مسألة سياسية على غير ما يهوى الخلفاء.

لو وضعنا هذا الكتاب كله في بيان الضغط الملوكي الإسلامي على كل علم سياسي. وكل حركة سياسية، أو نزعة سياسية، لضاق هذا الكتاب وأضعافه عن استيعاب القول في ذلك، ثم لعجزنا عن بيانه على وجه كامل، فحسبنا الآن تلك الإشارة المجملة، وعسى أن يمر بك قريباً ما يتصل بهذا البحث.

ونعود بك الآن إلى حيث كنا عند قولهم «إن الأمة قد أجمعت على نصب الإمام، فكان ذلك إجماعاً دالاً على وجوبه».

لو ثبت عندنا أن الأمة في كل عصر سكتت على بيعة الإمامة، فكان ذلك إجماعاً سكوتياً، بل لو ثبت أن الأمة بجملتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كل عصر في بيعة الإمامة واعترفت بها، فكان ذلك إجماعاً صريحاً، لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعاً حقيقياً، ولرفضنا أن نستخلص منه حكماً شرعياً، وأن نتخذه حجة في الدين.

وقد عرفت من قصة [1]يزيد كيف كانت تؤخذ البيعة، ويغتصب الإقرار، وانتظر قليلاً فلدينا مزيد.

---

(1) ص28

تذكرنا قصة يزيد بن معاوية بقصة فيصل بن حسين بن علي، كان أبوه حسين بن علي أحد أمراء العرب، الذين انحازوا في الحرب العظمى إلى جانب الحلفاء، خروجاً على الترك، وعلى سلطان الترك خليفة للمسلمين، فقام أولاده في بلاد العرب وفي جوانبها ينصرون جيوش الحلفاء نصراً مبيناً، ويخذلون أعداءهم من الترك والألمان وغيرهم، وامتاز فيصل، أحد أولئك الملوك، بالزلفى من الإنكليز لحسن بلائه في مساعدتهم، وإخلاصه في خدمتهم، فعينوه ملكاً على الشام، ولم يكد يستقر بها حتى هاجمت ملكه جيوش الفرنسيين، فولّى فيصل هارباً، تاركاً مملكته وعرشه وغيرهما، حتى وصل إلى إنجلترا، ومن هناك حمله الإنكليز إلى بلاد العراق، ونصبوه عليها ملكاً وقد زعم الإنكليز أن أهل الحل والعقد من أمة العراق انتخبوا فيصلاً ليكون ملكاً عليهم بالإجماع، اللهم إلا أن يكون قد خالف في ذلك نفر قليل لا يعتد بهم، كأولئك الذين دعاهم ابن خلدون من قبل شواذ.

ولعمرك ما كذب الإنكلين، فإنهم قد عملوا انتخاباً، له كل مظاهر الانتخاب الحر القانوني، وأخذوا يومئذ رأي الكثيرين من أهل الزعامة في العراق، فكان رأيهم أن ينتخبوا فيصلاً ملكاً عليهم.

ولكن مما لا شك عندك فيه أن «هذا» الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد هو عينه «هذا» الذي أخذ به الإنكليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل ! أفهل تسمي ذلك إجماعاً ؟.

لو ثبت الإجماع الذي زعموا لما كان إجماعاً يعتد به، فكيف

وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً[1]، وكذلك قال الأصم في المعتزلة، وقال غيرهم أيضاً، كما سبقت[2] الإشارة إليه. وحسبنا في هذا المقام نقضا لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم، وإن قال ابن خلدون إنهم شواذ.

13. عرفت أن الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوية قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها، أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع ؟.

نعم.. بقي لهم دليل آخر لا نعرف غيره، هو آخر ما يلجأون إليه، وهو أهون أدلتهم وأضعفها.

قالوا إن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية[3]... إلخ.

14. المعروف الذي ارتضاه علماء السياسة أنه لابد لاستقامة الأمر في أمة متمدينة، سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان – لابد لأمة منظمة، مهما كان معتقدها، ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، من حكومة تباشر شؤونها، وتقوم بضبط الأمر فيها، قد تختلف أشكال الحكومة وأوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشيفية وغير ذلك. قد يتنازع علماء السياسة في تفضيل نوع من

---

(1) المواقف ص 463

(2) ص12

(3) سبق نقل هذا الدليل ص13

الحكومة على نوع آخر. ولكنا لا نعرف لأحد منهم ولا من غيرهم نزاعاً في أن أمة من الأمم لابد لها من نوع ما من أنواع الحكم. ولهم على ذلك أدلة ليس من غرضنا هنا أن نعرض لها. فليس ذلك بموضوعنا، على أننا لا نشك في أن ذلك الرأي في جملته صحيح، وأن الناس لا يصلحون فوضى لا سراة لهم، ولعل أبوبكر، رضي **الله** تعالى عنه، إنما كان يشير إلى ذلك الرأي حينما قال في خطبته التي سبقت الإشارة إليها «لابد لهذا الدين ممّن يقوم به» ولعل الكتاب الكريم ينحو ذلك المذهب أحياناً. قال تعالى في سورة الزُّخرف : (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ).

وقال تعالى في سورة المائدة (وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ **اللّهُ** فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ **اللّهُ** فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ **اللّهُ** وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء **اللّهُ** لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى **الله** مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ **اللّهُ** وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ **اللّهُ** إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ **اللّهُ** أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ. أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ **اللّهِ** حُكْمًا

لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ).. إلخ.

15. يمكن حينئذ أن يقال بحق إن المسلمين، إذا اعتبرناهم جماعة منفصلين وحدهم، كانوا كغيرهم من أمم العالم كله، محتاجين إلى حكومة تضبط أمورهم، وترعى شؤونهم.

إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع. مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية. لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أما أن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم، وحجتهم غير ناهضة.

16. الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد، وربما بسطنا لك بعد ذلك، أما الآن فحسبنا أن

نكشف لك عن الواقع المحسوس لتؤمن بأن ديننا غني عن تلك الخلافة الفقهية، ودنيانا كذلك.

17. علمت مما نقلنا لك[1] عن ابن خلدون «أنه قد ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً،... وليس للخليفة منه شيء»، أفهل علمت أن شيئاً من ذلك قد صدع أركان الدين، وأضاع مصلحة المسلمين، على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت؟!

منذ منتصف القرن الثالث الهجري أخذت الخلافة الإسلامية تنقص من أطرافها، حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتي دائرة ضيقة حول بغداد «وصارت[2] خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده وبلاد البحرين للقرامطة، واليمن لابن طباطبا، وأصفهان وفارس لبني بويه، والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة، قد أسس فيها دولة مستقلة.... والأهواز وواسط لمعز الدولة، وحلب لسيف الدولة ومصر لأحمد بن طولون، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها وامتلكوها واستقلوا بأحكامها، كالأخشيديين والفاطميين والأيوبيين والمماليك وغيرهم». حصل ذلك فما كان الدين أيامئذ في بغداد مقر الخلافة خيراً منه في غيرها من البلاد التي انسلخت عن الخلافة ولا كانت شعائره أظهر، ولا كان شأنه أكبر، ولا كانت الدنيا في بغداد أحسن، ولا شأن الرعية أصلح.

---

(1)سبق ذلك ص6

(2) تاريخ الخلفاء ترجم من اللغة الفرنساوية بقلم نخلة بك صالح شفوات ص64 وما بعدها

18. هوت الخلافة عن بغداد، في منتصف القرن السابع الهجري، حين هاجمها التتر، وقتلوا الخليفة العباسي المستعصم بالله، وقتلوا معه أهله وأكابر دولته «وبقي[1] الإسلام ثلاث سنين من دون خليفة».

19. وكان الملك في مصر يومئذ للظاهر بيبرس. ولأمر ما أخذ ذلك الداهية ينبش بين مصارع العباسيين، حتى أعثره الحظ برجل، زعموا أنه من فلول الخلافة العباسية، ومن أنقاض بيتها، وكذلك أراده الظاهر أن يكون، فأنشأ منه بيتاً للخلافة في مصر، يأخذ الظاهر بجميع مفاتيحه وإغلاقه، واتخذ هياكل سماهم خلفاء المسلمين، وحمل المسلمين على أن يدينوا لجلالتهم، وفي يديه وحده أزمة تلك الهياكل وتصريف حركاتهم وسكناتهم، وأطراف ألسنتهم، ثم كانت تلك سنة الملوك الجراكسة في مصر بعد الملك الظاهر، إلى أن أخذ الخلافة الملوك العثمانيون سنة 923 هـ.

هل كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء، التي كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونها خلفاء. بل تلك الأصنام يحركونها، والحيوانات يسخرونها؟ ثم ما بال تلك البلاد الإسلامية الواسعة غير مصر نزعت عنها ربقة الخلافة، وأنكرت سلطانها، وعاشت وما زال يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء، وعن الخضوع الوثني لجلهم الديني المزعوم؟ أرأيت شعائر الدين فيها من دون غيرها أهملت، وشؤون الرعية عطلت – أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة، وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء، لما بان عنهم الخلفاء؟ كلا..

بانوا فما بكت الدنيا لمصرعهم   ولا تعطلت الأعياد والجمع.

(1) تاريخ الخلفاء ص77

20. معاذ **الله** لا يريد **الله** جل شأنه لهذا الدين، الذي كفل له البقاء، أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا بصنف من الأمراء. ولا يريد **الله** جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة، ولا تحت رحمة الخلفاء.

الله جل شأنه أحفظ لدينه، وأرحم بعباده.

عسى أن يكون فيما أسلفنا مقنع لك بأن تلك التي دعوها الخلافة أو الإمامة العظمى لم تكن شيئاً قام على أساس من الدين القويم، أو العقل السليم، وبأن ما زعموا أن يكون برهاناً لها هو إذا نظرت وجدته غير برهان.

ولعل من حقك علينا أن تسأل الآن عن رأينا الخاص في الخلافة وفي منشئها. وأن علينا أن نأخذ بك في بيان ذلك. مستمدين من **الله** جل شأنه حسن المعونة والهدى والتوفيق؟

الباب الثاني

الحكومة والإسلام

الباب الأول

نظام الحكم في عصر النبوة

قضاؤه (صلعم) – هل ولى (صلعم) قضاة؟ – قضاء عمر – قضاء علي – قضاء معاذ وأبي موسى – صعوبة البحث عن نظام القضاء في عصر النبوة – خلو العصر النبوي من مخايل الملك – إهمال عامة المؤرخين البحث في نظام الحكم النبوي – هل كان (صلعم) ملكاً؟

(1) لاحظنا إذ كنا نبحث عن تاريخ القضاء زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أن حال القضاء في ذلك الوقت لا يخلو من غموض وإبهام يصعب معهما البحث، ولا يكاد يتيسر معهما الوصول إلى رأي ناضج، يقره العلم، وتطيب به نفس الباحث.

لا شك في أن القضاء بمعنى الحكم في المنازعات وفضها، كان موجوداً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كما كان موجوداً عند العرب وغيرهم، قبل أن يجيء الإسلام. وقد رفعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم خصومات فقضى فيها. وقال صلى الله عليه وسلم،[1] «إنكم

(1) البخاري في كتاب الشهادات ص 170ج3

تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله، فإنما أقطع له قطعة من النار، فلا يأخذها».

وفي التاريخ الصحيح شيء من قضائه عليه السلام فيما كان يرفع إليه، ولكنا إذا أردنا أن نستنبط شيئاً من نظامه صلى **الله** عليه وسلم في القضاء نجد أن استنباط شيء من ذلك غير يسير، بل غير ممكن، لأن الذي نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوي لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء ولا لما كان له من نظام، أن كان له نظام.

(2) لاحظنا أن حال القضاء زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم غامضة ومبهمة من كل جانب، حتى لم يكن من السهل على الباحث أن يعرف هل ولّى صلى **الله** عليه وسلم أحداً غيره القضاء أم لا.

هنالك ثلاثة من الصحابة يعدهم جمهور العلماء ممن ولي القضاء في زمن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

قال بعضهم[1] «وقد قلّد رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم القضاء لعمر بن الخطاب، وعلي ابن أبي طالب، ومعاذ بن جبل رضي **الله** عنه» أهـ، وينبغي أن يضاف إليهم أبو موسى الأشعري رضي **الله** عنه، فقد كان في عمله، على ما يظهر، نظيراً لمعاذ بن جبل سواء بسواء.

(3) أما أن عمر رضي **الله** عنه تقلد القضاء في زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم، فرواية غريبة من الجهة التاريخية، ويظهر أنها إنما أخذت بطريق الاستنتاج[2]، ففي سنن الترمذي، أن عثمان قال لعبد**الله**

(1) هو رفاعة بك رافع في كتابه نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ص429 نقلاً عن كتاب تخريج الدلالات السمعية

(2) نهاية الإيجاز ص429

بن عمر اذهب فاقض بين الناس. قال أو تعافيني يا أمير المؤمنين، قال وما تكره من ذلك وقد كان أبوك يقضي؟ قال إن أبي كان يقضي فإن أشكل عليه شيء سأل رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فإن أشكل على رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم سأل جبريل. وأني لا أجد من أسأله.... إلخ.

(4) وأما علي بن أبي طالب، رضي **الله** عنه، فقد بعثه رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، إلى اليمن، وهو شاب، ليقضي بينهم... وروى أبو داود، رحمه **الله** تعالى، عن علي بن أبي طالب، رضي **الله** تعالى عنه، وقال بعثني رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، إلى اليمن قاضياً، وأنا حديث السن، ولا علم لي بالقضاء، وقال إن **الله** سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء. قال فما زلت قاضياً، وما شككت في قضاء بعد. كذا ذكره أبو عمر وبن عبد البر في الاستيعاب. وقال أيضاً. قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم في أصحابه، «أقضاهم علي بن أبي طالب».

والذي في البخاري[1] مما يتصل بهذا الموضوع، أن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، بعث خالد بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع، مع جماعة من الصحابة، وبعث علياً بعد ذلك مكانه ليقبض الخمس، وقدم علي من اليمن بسعايته إلى مكة، والنبي صلى **الله** عليه وسلم بها.

---

(1) راجع الجزء الخامس ص163-164 بعث علي بن أبي طالب عليه السلام وخالد ابن الوليد رضي **الله** عنه إلى اليمن قبل حجة الوداع - صحيح البخاري

ونقل علي بن برهان الدين الحلبي[1] أن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، بعث علياً كرّم **الله** وجهه، في سرية إلى اليمن، فأسلمت همدان كلها في يوم واحد، فكتب بذلك إلى رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فلما رأى كتابه خر ساجداً، ثم جلس، فقال: السلام على همدان. وتتابع أهل اليمن إلى الإسلام، وهذه هي السرية الأولى. والسرية الثانية بعث فيها رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم علياً كرّم **الله** وجهه، إلى بلاد مذحج من أرض اليمن في ثلاثمئة فارس، فغزاهم.... وجمع الغنائم.... ثم رجع علي كرّم **الله** وجهه، فوافى النبي صلى **الله** عليه وسلم بمكة، قدمها لحجة الودا ع..إلخ.

(5) وأما معاذ[2] بن جبل، فقد بعثه رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم قاضياً إلى الجند من اليمن، يعلم الناس القرآن، وشرائع الإسلام، ويقضي بينهم، وجعل له قبض الصدقات من العمال، الذين باليمن، وذلك عام فتح مكة، في السنة الثامنة من الهجرة. والجَنَد (بفتح الجيم والنون معاً)، بلدة باليمن.

وقال البخاري[3] في هذا الموضوع بعث رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن، قال وبعث كل واحد منهما على مخلاف، واليمن مخلافان، ثم قال، يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا.

---

(1) راجع السيرة الحلبية.ج3 ص227–228

(2) نهاية الإيجاز

(3) صحيح البخاري ج5 ص161–163

وفي حديث آخر للبخاري، أنه قال لمعاذ بن جبل، إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول **الله**، قال فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن **الله** قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن **الله** قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين **الله** حجاب.

ويقرب من هذا رواية السيد أحمد زيني دحلان في السيرة النبوية[1] قال: «بعث صلى **الله** عليه وسلم أبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل رضي **الله** عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع، في السنة العاشرة، وقيل في التاسعة... وقيل عام الفتح سنة ثمان، وكل واحد منهما على مخلاف، وكانت جهة معاذ العليا صوب عدن، وكان من عمله الجند. وكانت جهة أبي موسى السفلى.

وأخرج [2] أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم، من حديث الحارس بن عمرو، ابن أخي المغيرة بن شعبة، قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ، قال لما بعثه النبي صلى **الله** عليه وسلم إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب **الله**، قال فإن لم تجد في كتاب **الله**؟ قال فبسنة رسول **الله**، قال فإن لم تجد في سنة رسول **الله** ولا في كتاب **الله**؟ قال اجتهد رأيي ولا آلو. قال

(1) المطبوعةعلى هامش السيرة الحلبية ج2 ص 367-368

(2) منقول من «كتاب إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني ص188، وقال المؤلف «محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة 1255هـ عن هذا الحديث «الكلام في إسناده يطول، وقد قيل إنه مما تلقى بالقبول».

فضرب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم صدره، وقال الحمد **لله** الذي وفق رسول رسولِ **الله** لما يرضاه رسول **الله**.

(6) تلك الروايات المختلفة، التي قصصنا عليك أنموذجاً منها، تريك كيف يسوغ لنا أن نستنتج ما قلناه لك قبل، من أنه لا تتيسر الإحاطة بشيء كثير من أحوال القضاء في زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم، وها أنت ذا قد رأيت كيف اختلفت الرواية عن حادثة واحدة بعينها. فبعث علي إلى اليمن يرويه أحدهم أنه تولية للقضاء، ويروي الآخر أنه كان لقبض الخمس من الزكاة، ومعاذ بن جبل كذلك، ذهب إلى اليمن قاضياً في رأي، وغازياً في رأي، ومعلماً في رأي.

ونقل صاحب السيرة النبوية[1] خلافاً في أن معاذاً كان والياً أو قاضياً «فقال ابن عبد البر إنه كان قاضياً، وقال الغساني إنه كان أميراً على المال. وحديث ابن ميمون فيه التصريح بأنه كان أميراً على الصلاة. وهذا يرجح أنه كان والياً».

(7) وأن البحث العميق فيما كان عليه القضاء زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم، إطاعة التفكير في ذلك، وحسن التفهم لما وصل إلينا متصلاً بهذا الموضوع من الأحاديث والأخبار، كل أولئك يدفعنا إلى البحث بوجه عام في نظام الحكومة الإسلامية، أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم، وفي كيفية تدبير ذلك الملك الإسلامي، إن ساغ لنا بحق أن نسمي ما فتح **الله** لنبيه من البلاد دولة وملكاً.

ذلك بأننا وجدنا عند البحث في نظام القضاء في عصر النبوة

---

(1) راجع السيرة النبوية لدحلان المطبوعة على هامش السيرة الحلبية ص 368 ج2

أن غير القضاء أيضاً من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجوداً على وجه لا لبس فيه، حتى يستطيع باحث منصف أن يذهب إلى أن النبي صلى **الله** عليه وسلم لم يعين في البلاد التي فتحها **الله** له ولاة مثلاً لإدارة شؤونها، وتدبير أحوالها وضبط الأمر فيها. وما يروى من ذاك فكله عبارة عن توليته أميراً على الجيش، أو عاملاً على المال، أو إماماً للصلاة، أو معلماً للقرآن، أو داعياً إلى كلمة الإسلام، ولم يكن شيء من ذلك مطرداً، وإنما كان يحصل لوقت محدود، كما ترى فيمن كان يستعملهم صلى **الله** عليه وسلم على البعوث والسرايا، أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو.

إذاً نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرهما من الأعمال، التي لا يكمل معنى الدولة إلا بها، كالعمالات التي تتصل بالأموال ومصارفها (المالية) وحراسة الأنفس والأموال (البوليس) وغير ذلك مما لا يقوم من دونه أقل الحكومات وأعرقها في البساطة، فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون، أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية.

(8) ومما قد يستأنس به في هذا الموضوع، أننا لاحظنا أن عامة المؤلفين، من رواة الأخبار يعنون في الغالب، إذا ترجموا لخليفة من الخلفاء أو ملك من الملوك، بذكر عماله من ولاة وقواد وقضاة...إلخ. ويفردون له بحثاً خاصاً، يدل على أنهم عرفوا تماماً قيمة ذلك البحث من الجهة العلمية، فصرفوا من الجهد فيه والعناية به ما يناسبه، ولكنهم في تاريخ النبي صلى **الله** عليه وسلم، أن عالجوا ذلك البحث

رأيتهم يزجون الحديث فيه مبعثراً غير متسق، ويخوضون غمار ذلك البحث على نسق لا يماثل طريقتهم في بحث بقية العصور. ما رأينا مؤرخاً شذ عن ذلك، اللهم إلا ما سننقله لك بعد عن رفاعة[1] بك رافع الطهطاوي، في كتاب نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، نقلاً عن صاحب كتاب تخريج الدلالات السمعية.

(9) كلما أمعنا تفكيراً في حال القضاء زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم، وفي حال غير القضاء أيضاً، من أعمال الحكم، وأنواع الولاية، وجدنا إبهاماً في البحث يتزايد، وخفاء في الأمر يشتد. ثم لا تزال حيرة الفكر تنقلنا من لبس إلى لبس، وترددنا من بحث إلى بحث، إلى أن ينتهي النظر بنا إلى غاية ذلك المجال المشتبه الحائر. وإذا نحن إزاء عويصة أخرى هي كبرى تلكم المعضلات، وهي منشأ ما لقينا من حيرة واضطراب. هي الأصل وما عداها فروع، وهي الأم وما عداها تبع.

تلك مشكلة إذا وفق العقل لحلها فقد هانت من بعدها المشكلات، وانجلى كل لبس وإبهام.

إننا لنقترب بك إلى هذه المشكلة ونحن نقدم رجلاً ونؤخر أخرى، أما أولاً فلأن حلها عسير، ومزالق الفكر فيها كثيرة. وما لم يكن عون من **الله** تعالى أي عون فلا أمل في الوصول إلى وجه الصواب فيها.

وأما ثانياً فلأن المغامرة في بحث هذا الموضوع قد تكون مثاراً لغارة يشب نارها أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة، ليس للعقل أن يحوم حولها، ولا للرأي أن يتناولها:

---

(1) رفاعة بن بدوي بن علي بن محمد بن علي بن رافع. ويتصل نسبه بمحمد الباقر بن علي زين العابدين توفى سنة 1290هـ من كتاب اكتفاء القنوع

ولكننا نستعين بالله تعالى، ونرجو منه جل شأنه حسن التوفيق، عسى أن نكشف لك ما غمض، ونفتح عليك ما استغلق، ونصل بك إلى الحق أبلج الوجه، واضح الغرة، إن شاء الله.

فاعلم أن المسألة الآن هي أن النبي – صلى الله تعالى عليه وسلم – كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أم لا؟

الباب الثاني
الرسالة والحكم

لا حرج في البحث عما إذا كان «صلى الله عليه وسلم» ملكاً أم لا – الرسالة شيء والملك شيء آخر – القول إنه «صلى الله عليه وسلم» كان ملكاً أيضاً – بعض العلماء يشرح بالتفصيل الدقيق نظام حكومة النبي «صلى الله عليه وسلم» – بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الدولة زمن النبي «صلى الله عليه وسلم» – الجهاد – الأعمال المثالية – أمراء قيل إن النبي «صلى الله عليه وسلم» استعملهم على البلاد – هل كان تأسيس النبي لدولة سياسية جزءاً من رسالة؟ – الرسالة والتنفيذ – ابن خلدون يرى أن الإسلام شرع تبليغي وتنفيذي – اعتراض على ذلك الرأي – القول بأن الحكم النبوي جمع كل دقائق الحكومة – احتمال جهلنا بنظام الحكومة النبوية – مناقشة ذلك الوجه – احتمال أن تكون البساطة الفطرية هي نظام الحكم النبوي – بساطة هذا الدين – مناقشة ذلك الرأي:

(1) لا يهولنك البحث في أن الرسول «صلى الله عليه وسلم» كان ملكاً أم لا، ولا تحسبن أن ذلك البحث ذو خطر في الدين قد يخشى شره على إيمان الباحث، فالأمر، إن فطنت إليه، أهون من أن يخرج مؤمناً من حظيرة الإيمان، بل وأهون من أن يزحزح المتقي عن حظيرة التقوى.

وإنما قد يبدو لك الأمر خطيراً لأنه يتصل بمقام النبوة، ويرتبط بمركز الرسول «صلى **الله** عليه وسلم»، ولكنه على ذلك لا يمس في الحقيقة شيئاً من جوهر الدين، ولا أركان الإسلام. وربما كان ذلك البحث جديداً في الإسلام لم يتناوله المسلمون من قبل على وجه صريح ولم يستقر للعلماء فيه رأي واضح، وإذاً فليس بدعاً في الدين، ولا شذوذاً عن مذاهب المسلمين، أن يذهب باحث إلى أن النبي عليه السلام كان رسولاً وملكاً، وليس بدعاً ولا شذوذاً أن يخالف في ذلك مخالف، فذلك بحث خارج عن دائرة العقائد الدينية التي تعارف العلماء بحثها، واستقر لهم فيها مذهب، وهو أَدْخَلُ في باب البحث العلمي منه في باب الدين فأقدم ولا تخف، إنك من الآمنين.

(2) أنت تعلم أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولاً، وكم **لله** جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكاً، بل أن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلاً فحسب.

ولقد كان عيسى ابن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية، وزعيم المسيحيين، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر، ويؤمن بلسطانه. وهو الذي أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة[1]: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما **لله لله**».

وكان يوسف بن يعقوب عليه السلام، عاملاً من العمال، في دولة الريان بن الوليد، فرعون مصر. ومن بعده كان عاملاً لقابوس بن مصعب[2]، ولا

«1» انجيل متّى من الإصحاح الثاني والعشرين آية «21»

«2» راجع تاريخ أبى الفداء ج1 ص18

نعرف في تاريخ الرسل من جمع الله له بين الرسالة والملك إلا قليلاً.

فهل كان محمد صلى الله عليه وسلم ممكن جمع الله له بين الرسالة والملك، أم كان رسولاً غير ملك؟

(3) لا نعرف لأحد من العلماء رأياً صريحاً في ذلك البحث ولا نجد من تعرض للكلام فيه، بحسب ما أتيح لنا. ولكنا قد نستطيع بطريق الاستنتاج أن نقول: إن المسلم العامي يجنح غالباً إلى اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ملكاً رسولاً، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها، لعل ذلك هو الرأي الذي يتلاءم مع ذوق المسلمين العام، ومع ما يتبادر من أحوالهم في الجملة، ولعله أيضاً هو رأي جمهور العلماء من المسلمين، فإنك تراهم، إذا عرض لهم الكلام في شيء يتصل بذلك الموضوع، يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية، ودولة أسَّسها النبي صلى الله عليه وسلم.

وكلام ابن خلدون في مقدمته ينحو ذلك المنحى، فقد جعل الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، شاملة للملك والملك مندرجاً تحتها إلخ[1].

(4) وقد نقل المرحوم رفاعة بك رافع عن كتاب تخريج الدلالات السمعية ما يشبه أن يكون صريحاً في ذلك الرأي، بل

«1» راجع المقدمة: فصل في الخطط الدينية الخلافية ص 206 وغيره.

الواقـع أنـه صريح، قـال مــا ملخصه[1]: «إن من لم ترسخ في المعارف قدمه، وليس لديه من أدوات الطالب إلا يداه وقلمه، يحسب كثيراً من الأعمال السلطانية مبتدعاً لا متبعاً، وأن العامل على خطة دنيوية، ليس عاملاً في عمالة سنية، ويظن أن عمالته دنية، فلهذا جمعت ما علمته من تلك العمالات في كتاب يوضح نشرها، ويبين الأمر لمن جهل أمرها، فذكرت في كل عمالة من ولاه عليها الرسول من الصحابة، ليعلم ذلك من يليها الآن، فيشكر **الله** على أن استعمله في عمل شرعي، كان يتولاه من أصحاب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم من صلح له، وأقامه المولى في ذلك مقامه».

ثم لخص رفاعة بك الكلام في الوظائف والعمالات البلدية، خصوصية وعمومية، أهلية داخلية وجهادية التي هي عبارة عن نظام السلطنة الإسلامية وما يتعلق بها من الحرف والصنائع، والعمالات الشرعية، على ما كان في عهد رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وجمع في ذلك بين الكلام على خدمه الخاصة به صلى **الله** عليه وسلم، وما يضاف إلى الإمامة العظمى من الأعمال الأولية كالوزارة والحجابة وولاية البُدْن[2] والسقاية[3] والكتابة وما يضاف إلى العمالات الفقهية من معلم القرآن ومعلم الكتابة ومعلم الفقه، والمفتي وإمام الصلاة والمؤذن..، ثم ذكر التراجمة وكتابة الجيش والعطاء والديوان والزمام، وبيّن أن للديوان أصلاً في عهد رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ثم ذكر العمالات المتعلقة

«1» نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ص 350 طبع بمطبعة المعارف الملكية تحت نظارة قلم الروضة والمطبوعات سنة 1291هـ

«2» البُدْن واحدتها بدنة وهي ناقة أو بقرة تنحر بمكة

«3» سقاية الحاج

بالأحكام، كالإمارة العامة على النواحي، والقضاء وما يتعلق به من إشهاد الشهود وكتابة الشروط والعقود والمواريث والنفقات، والقسام وناظر البناء للتحديد، وذكر المحتسب والمنادى، ومتولي حراسة المدينة، والجاسوس لأهل المدينة، والسجان ومقيمي الحدود، ثم ذهب يعدد الأعمال الحكومية واحداً بعد واحد، حتى لم يكد يدع شيئاً، وحتى قال رفاعة بك: «إن ذلك شيء لم يف به غالب مؤلفي كتب السير بل جميعهم».

(5) لا شك في أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك.

(6) أول ما يخطر بالبال مثالاً من أمثلة الشؤون الملكية، التي ظهرت أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم، مسألة الجهاد، فقد غزا صلى **الله** عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه العرب، وفتح بلادهم، وغنم أموالهم، وسبى رجالهم ونساءهم، ولا شك في أنه صلى **الله** عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب، واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض، وبدأ[1] فعلاً يصارع دولة الرومان في الغرب، ويدعو إلى الانقياد لدينه كسرى الفرس في الشرق، ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر إلخ.

وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله، وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطان، وتوسيع الملك.

دعوة الدين دعوة إلى **الله** تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا

«1» إشارة إلى غزوة مؤتة وسرية أسامة بن زيد إلى أبنى

البيان، وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب، وتطهير العقائد، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف، ولاغزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه، وذلك هو نفس المبدأ الذي يقرره النبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله.

قال تعالى[1] «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» وقال:[2]«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» وقال:[3] «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ»، [4] «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»[5] «أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ».

تلك مبادئ صريحة في رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، كرسالة إخوانه من قبل، إنما تعتمد على الإقناع والوعظ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش، وإذا كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى

«1» سورة البقرة

«2» سورة النحل

«3» سورة الغاشية

«4» سورة آل عمران

«5» سورة يونس

العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية. ولا تقوم حكومة إلا على السيف، وبحكم القهر والغلبة، فذلك عندهم هو سر الجهاد النبوي ومعناه.

(7) قلنا إن الجهاد كان آية من آيات الدولة الإسلامية، ومثالاً من أمثلة الشؤون الملكية، وإليك مثلاً آخر:

كان في زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم عمل كبير متعلق بالشؤون المالية، من حيث الإيرادات والمصروفات، ومن حيث جمع المال من جهاته العديدة، «الزكاة والجزية والغنائم إلخ»، ومن حيث توزيع ذلك كله بين مصارفه، وكان له صلى **الله** عليه وسلم سعاة وجباة، يتولون ذلك له، ولا شك أن تدبير المال عمل ملكي، بل هو أهم مقومات الحكومات، على أنه خارج عن وظيفة الرسالة من حيث هي، وبعيد عن عمل الرسل باعتبارهم رسلاً فحسب.

(8) وقد يكون من أقوى الأمثلة في هذا الباب ما روى الطبري بإسناده، أن النبي صلى **الله** عليه وسلم وجه إمارة اليمن وفرقها بين رجاله، وأفرد كل رجل بحيِّزه واستعمل عمرو بن حزم على نجران، وخالد بن سعيد بن العاص على ما بين نجران ورِمَع وزبيد، وعامر بن شهر على همدان، وعلى صنعاء ابن بإذام، وعلى عك والأشعرين الطاهر بن أبي هالة، وعلى مأرب أبا موسى الأشعري، وعلى الجَنَد يَعْلى بن أبي أمية، وكان معاذ معلماً يتنقل في عمالة كل عامل باليمن وحضرموت[1] إلخ.

«1» تاريخ الطبري ج3 ص214

هنالك كثير غير ما ذكرنا قد وجد في العصر النبوي، مما يمكن اعتباره أثراً من آثار الدولة، ومظهراً من مظاهر الحكومة، ومخايل السلطنة، فمن نظر إلى ذلك من هذه الجهة، ساغ له القول إن النبي صلى **الله** عليه وسلم كان رسول **الله** تعالى، وكان ملكاً سياسياً أيضاً.

(9) إذا ترجح عند بعض الناظرين اعتبار تلك الأمثلة، واطمأن إلى الحكم بأنه صلى **الله** عليه وسلم كان رسولاً وملكاً، فسوف يعترضه، حينئذ بحث آخر جدير بالتفكير. فهل كان تأسيسه صلى **الله** عليه وسلم للمملكة الإسلامية، وتصرفه في ذلك الجانب شيئاً خارجاً عن حدود رسالته صلى **الله** عليه وسلم، أم كان جزءاً مما بعثه **الله** له وأوحى به إليه، فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة، فذلك رأي لا نَعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله، ولا نذكر في كلامهم ما يدل عليه، وهو على ذلك رأي صالح لأن يذهب إليه، ولا نرى القول به يكون كفراً ولا إلحاداً، وربما كان محمولاً على هذا المذهب ما يراه بعض الفرق الإسلامية من إنكار الخلافة في الإسلام مرة واحدة.

ولا يهولنك أن تسمع أن للنبي صلى **الله** عليه وسلم عملاً كهذا خارجاً عن وظيفة الرسالة، وأن ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة، فذلك قول إن انكرته الأذن، لأن التشدق به غير مألوف في لغة المسلمين، فقواعد الإسلام، ومعنى الرسالة، وروح التشريع، وتاريخ النبي صلى **الله** عليه وسلم كل ذلك لا يصادم رأياً كهذا ولا يستفظعه، بل ربما وجد ما يصلح له دعامة وسنداً، ولكنه على كل حال رأي نراه بعيداً.

(10) وأما أن المملكة النبوية جزء من عمل الرسالة متمم لها، وداخل فيها، فذلك هو الرأي الذي تتلقاه نفوس المسلمين في ما يظهر بالرضا، وهو الذي تشير اليه أساليبهم، وتؤيده مبادئهم ومذاهبهم، ومن البيّن أن ذلك الرأي لا يمكن تعقُّله إلا إذا ثبت أن من عمل الرسالة أن يقوم الرسول، بعد تبليغ الدعوة الإلهية بتنفيذها على وجه عملي، أي أن الرسول يكون مبلِّغاً ومنفِّذاً معاً.

(11) غير أن الذين بحثوا في معنى الرسالة، ووقفنا على مباحثهم، أغفلوا دائماً أن يعتبروا التنفيذ جزءاً من حقيقة الرسالة، إلا ابن خلدون، فقد جاء في كلامه ما يشير إلى أن الإسلام دون غيره من الملل الأخرى قد اختص بأنه جمع بين الدعوة الدينية وتنفيذها بالفعل، وذلك المعنى ظاهر في عدة مواضيع من مقدمته التاريخية، وقد بينه بنوع من البيان في الفصل الذي شرح فيه اسم البابا والبطرق في الملّة النصرانية، واسم الكوهن عند اليهود، فقال:

«اعلم أن الملة لابد لها من قائم عند غيبة النبي، يحملهم على أحكامها الشرعية وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي في ما جاء به من التكاليف، والنوع الإنساني أيضاً، بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتما ع البشري، لابد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم، وَيزعُهم عن مفاسدهم، بالقهر، وهو المسمى بالملك، والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً، لعموم الدعوة، وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرها، اتحدت فيها الخلافة والملك، لتوجّه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً، واما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة، ولا الجهاد عندهم مشروعاً، إلا في المدافعة فقط،

فصار القائم بأمر الدين فيها من سياسة الملك، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم الأخرى، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصة أنفسهم... إلخ).

فهو كما ترى يقول، إن الإسلام شرعي تبليغي وتطبيقي، وأن السلطة الدينية اجتمعت فيه السلطة والسياسة، دون سائر الأديان.

(12) لا نرى لذلك القول دعامة، ولا نجد له سنداً، وهو على ذلك ينافي معنى الرسالة، ولا يتلاءم مع ما تقضي به طبيعة الدعوة الدينية كما عرفت، وليكن ذلك القول صحيحاً، فقد بقي مشكل آخر عليهم أن يجدوا له جواباً، وأن يلتمسوا منه مخرجاً، ذلك هو المشكل الذي بدأنا عنده هذا المبحث فدفعنا إلى بحث آخر.

إذا كان رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم، ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا؟ نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص، أو ما شئت فَسَمِّه، في بناء الحكومة أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم، وكيف كان ذلك؟ وما سِرُّه؟

لعل أولئك الذين يصرون على اعتقادهم أن محمداً صلى **الله** عليه وسلم قام بدعوة إلى دين جديد، وإلى تأسيس دولة جديدة، ويصرون على أن الدولة التي أنشأها النبي صلى **الله** عليه وسلم

كانت توضَع أسسها، وتُدار شؤونها، وتُنَظَّم أمورها، بوحي **الله** تعالى أحكم الحاكمين، ثم يضطرهم ذلك إلى اعتقاد أن نظام الدولة زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم بلغ غاية الكمال التي تعجز عنها عقول البشر، وترتد دونها أفكارهم، لعل أولئك إذا سئلوا عن سر هذا الذي يبدو نقصاً في أنظمة الحكم، وإبهاماً في قواعده، قد يلتمسون للجواب إحدى تلك الخطط التي سنأخذ الآن في بيانها.

(13) أما صاحب كتاب «تخريج الدلائل السمعية» ويوافقه رفاعة بك، فقد وجد له من ذلك المأزق مخلصاً سهلاً، فزعم أن الحكومة كانت تشتمل في زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم على كل ما يلزم للدولة من عمال وأعمال، وأنظمة مضبوطة، وقواعد محدودة، وسنن مفصَّلة تفصيلاً، لامجال بعده لجديد، ولا زيادة لمستزيد، وعسى أن لا يكون بك حاجة إلى إعادة هذا القول عليك بعدما سبق.

(14) قد يقول قائل يريد أن يؤيد ذلك المذهب بنوع من التأييد، على طريقة أخرى: إنه لا شيء يمنعنا من أن نعتقد أن نظام الدولة زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم كان متيناً ومحكماً، وكان مشتملاً على جميع أوجه الكمال، التي تلزم لدولة يدبرها رسول من **الله**، يؤيده الوحي، وتؤازره ملائكة **الله**، غير أننا لم نصل إلى علم التفاصيل الحقيقية، ودقائق ما كانت عليه الحكومة النبوية، من نظام بالغ، وإحكام سابغ، لأن الرواة قد تركوا نقل ذلك إلينا، أو أنهم

نقلوه، ولكن غاب علمه عنا، أو لسبب آخر، [1]«وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً».

(15) تلك خطة لا ينبغي أن يرفضها لأول وهلة عقل العلماء، فأنه لا حرج على نفوسنا أن يخالطها الشك في أننا نجهل كثيراً من شؤون التاريخ النبوي، بل الواقع أننا نجهل منه ومن غيره اكثر مما نعرف.

على أهل العلم أن يؤمنوا دائماً بأن كثيراً من الحقائق محجوب عنهم، وعليهم أن يدأبوا أبداً في كشف مغيبها، واستنباط الجديد منها، ففي ذلك حياة العلم ونماؤه، غير أن احتمال جهلنا ببعض الحقائق لا ينبغي أن يمنعنا من الوثوق بما علمنا منها، واعتباره حقائق علمية، نبني عليها الأحكام، ونقيم المذاهب، ونبين لها الأسباب، ونستخلص منها النتائج، حتى يظهر لنا ما يخالفها ويثبت ثبوتاً علمياً.

لذلك نقول إنه من المحتمل حقيقة أن يكون نظام الحكومة النبوية قد خفي علينا خبره، وقد تكشف لنا الأيام أنه كان المثل الأعلى في الحكم، ولكن ذلك الاحتمال لا يمنعنا أن نعود – ولما ينكشف لنا بالفعل ما يخالف معلومنا – فنسأل من جديد عن منشأ ذلك الذي عرفنا إلى الآن من الإبهام والاضطراب في نظام الحكومة النبوية، وعن سره ومعناه.

(16) هنالك خطة أخرى للجواب عن ذلك السؤال.

ذلك أن كثيراً مما نسميه اليوم أركان الحكومة، وأنظمة الدولة، وأساس الحكم، إنما هي اصطلاحات عارضة، وأوضاع مصنوعة، وليست هي في الواقع ضرورية لنظام دولة نريد أن تكون دولة البساطة، وحكومة

«1» سورة الإسراء

الفطرة، التي ترفض كل تكلف، وكل ما لا حاجة بالفطرة البسيطة إليه.

وكل ما تمكن ملاحظته على الدولة النبوية يرجع عند التأمل إلى معنى واحد، ذلك هو خلوّها من تلك المظاهر التي صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية، وهي في حقيقة الأمر غير واجبة، ولا يكون الإخلال بها حتماً نقصاً في الحكم، ولا مظهراً من مظاهر الفوضى والاختلال، فذلك تأويل ما يلاحظ على الدولة النبوية مما قد يُعَدّ اضطراباً.

(17) كان محمد صلى الله عليه وسلم يحب البساطة، ويكره التكلف. وعلى البساطة الخالصة التي لا شائبة فيها قامت حياته الخاصة والعامة، كان يدعو إلى البساطة في القول والعمل، كما في حديثه مع جرير بن عبد الله البجلي[1]، «يا جرير إذا قلت فأوجز، وإذا بلغت حاجتك فلا تتكلف».

كان يعاشر الناس من غير تكلف، ويجري معهم على منهج البساطة، وقد روي[2] أنه – صلى الله عليه وسلم – كان يمازح أصحابه... وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «كانت في النبي صلى الله عليه وسلم دعابة» وكان يقول لأصحابه: «إني أكره أن أتميز عليكم، فإن الله يكره من عبده أن يراه متميزاً بين أصحابه». وروي أنه صلى الله عليه وسلم«1» «ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً». وفي حديثه لأبي موسى الأشعري ومعاذ، وسبقت روايته «[3]يسّرا ولا تعسّرا، وبشِّرا ولا تنفِّرا».

«1» الكامل للمُبَرِّد – ج 1 ص4 المطبعة العلمية

«2» السيرة الحبية ج3 ص262

«3» السيرة النبوية على هامش السيرة الحلبية ج3 ص360

كان – صلى الله عليه وسلم[1] – يكره الرياء والتكلف، ويقول في حجة الوداع[2] «اللهم اجعله حجاً مبروراً، لا رياء فيه ولا سمعة». وقال الله تعالى مخاطباً له عليه السلام[3] «قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين». وكان فيما يبلغ عن شريعة الله تعالى يأمر الناس بالقواعد البسيطة، وينهاهم عن التكلف، ويناديهم «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» و«إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق»[4] و«ما جعل عليكم في الدين من حَرج».

ولا تجد فيما جاء به من الشرائع حكماً يرجع إلا إلى المبادئ الأمية الساذجة. فلم يكلفهم في أوقات الصلاة أن يحسبوا درج الشمس، ولا مطالع النجوم، بل جعل مناط ذلك ما يحس به كل إنسان من حركة الشمس المشاهدة في السماء، وجعل الصوم والحج ومناسك العبادة متصلة بحركة القمر، وحركة القمر محسوسة لا تحتاج إلى حساب ولا رصد، ولم يكلفنا في الصوم أن نحسب لهلال رمضان، بل جعل ذلك منوطاً برؤية الهلال رؤية بسيطة لا تكلف فيها، وجاء في ذلك الحديث[5]: «نحن أمة أمية...إلخ»، وحديث[6] صوموا لرؤيته...إلخ، ولم يكلفنا حساب اليوم بالساعات والدقائق، بل ربطه كذلك بالشيء المحسوس، الذي لا خفاء فيه «وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتّى يَتَبَيّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

«1» منه ص 273

«2» السيرة الحلبية ج3 ص284

«3» سورة ص

«4» سورة الحج

«5» فتح الباري ج4 ص 89 المطبعة الخيرية، برواية انا، بدل نحن

«6» شرح العسقلاني للبخاري ج4 ص88 المطبعة الخيرية

الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتمّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»[1].

كان صلى الله عليه وسلم أمياً ورسولاً إلى الأميين، فيما كان يخرج في شيء من حياته الخاصة والعامة ولا في شريعته عن أصول الأمية، ولا عن مقتضيات السذاجة والفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، فلعل ذلك الذي رأينا في نظام الحكم أيام النبي صلى الله عليه وسلم هو النظام الذي تقتضي به البساطة الفطرية. ولا ريب في أن كثيراً من نظم الحكم في الوقت الحاضر إنما هي أوضاع وتكلفات، وزخارف طال بنا عهدها فألفناها، حتى تخيلناها من أركان الحكم وأصول النظام، وهي إذا تأملت ليست من ذلك في شيء.

إن هذا الذي يبدو لنا إبهاماً أو اضطراباً أو نقصاً في نظام الحكومة النبوية لم يكن إلا البساطة بعينها، والفطرة التي لا عيب فيها.

(18) لو كنا نريد أن نختار لنا طريقاً من بين تلك الطرق التي قصصنا عليك، لكان ذلك الرأي أدنى إلى اختيارنا، فإنه بالدين أشبه. لكنا لا نستطيع أن نتخذه لنا رأياً، لأنك إن تأملت وجدته غير وجيه ولا صحيح.

حق أن كثيراً من أنظمة الحكومات الحديثة أوضاع وتكلفات، وأن فيها ما لا يدعو إليه طبع سليم، ولا ترضاه فطرة صحيحة، ولكن من الأكيد الذي لا يقبل شكاً أيضاً أن في كثير مما استحدث في أنظمة الحكم ما ليس متكلفاً ولا مصنوعاً، ولا هو مما ينافي الذوق الفطري البسيط، وهو مع ذلك ضروري ونافع، ولا ينفي لحكومة ذات مدنية وعمران أن تهمل الأخذ به.

«1» سورة البقرة

وهل من سلامة الفطرة وبساطة الطبع مثلاً أن لا يكون لدولة من الدول ميزانية تقيد إيرادها ومصروفاتها، أو أن لا يكون لها دواوين تضبط شتى شؤونها الداخلية والخارجية، إلى غير ذلك – وأنه لكثير – مما لم يوجد منه شيء في أيام النبوة، ولا أشار إليه النبي صلى **الله** عليه وسلم.

إنه ليكون تعسفاً غير مقبول أن يعلل ذلك الذي يبدو من نقص المظاهر الحكومية زمن النبي صلى **الله** عليه وسلم بأن منشأه سلامة الفطرة، ومجانبة التكلف.

فنلتمس وجهاً آخر لحل ذلك الإشكال.

الباب الثالث

رسالة لا حكم، ودين لا دولة

كان – صلى الله عليه وسلم – رسولاً غير ملك – زعامة الرسالة وزعامة الملك – كمال الرسل – كماله صلى الله عليه وسلم الخاص به – تحديد المراد بكلمات ملك وحكومة...إلخ – القرآن ينفي أنه صلى الله عليه وسلم كان حاكماً – السنة كذلك – طبيعة الإسلام تأبى ذلك أيضاً – تأويل بعض ما يشبه أن يكون مظهراً من مظاهر الدولة – خاتمة البحث.

(1) رأيت إذن أن هنالك عقبات لا يسهل أن يتخطاها أولئك الذين يريدون أن يذهب بهم الرأي إلى اعتقاد أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يجمع إلى صفة الرسالة أنه كان ملكاً سياسياً، ومؤسساً لدولة سياسية، رأيت أنهم كلما حاولوا أن يقوموا من عثرة لقيتهم عثرات، وكلما أرادوا الخلاص من ذلك المشكل عاد ذلك المشكل عليهم جذعاً.

لم يبق أمامك بعد الذي سبق إلا مذهب واحد، وعسى أن تجده منهجاً واضحاً، لا تخشى فيه عثرات، ولا تلقى عقبات، ولا تضل بك شعابه، ولا يغمرك ترابه، مأمون الغوائل، خالياً من المشاكل. ذلك هو القول بأن محمداً – صلى الله عليه وسلم – ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة

للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي صلى**الله** عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى **الله** عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنىالذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، وما كان إلا رسولاً كأخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك.

قول غير معروف، وربما استكرهه سمع المسلم، بيد أن له حظاً كبيراً من النظر وقوةالدليل.

(2) وقبل أن نأخذ بك في بيان ذلك، يجب أن نحذرك من خطأ قد يتعرض له الناظر إذا هو لم يحسن النظر، ولم يكن من أمره على حذر، ذلك أن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، ولاحظ أن بينهما خلافاً يوشك أن يكون تبايناً. وقد رأيت أن زعامة موسى وعيسى في أتباعهما لم تكن زعامة ملوكية، ولا كانت كذلك زعامة أكثر المرسلين.

(3) إن طبيعة الدعوة الدينية الصادقة تستلزم لصاحبها نوعاً من الكمال الحسي أولاً، فلا يكون في تركيب جسمه ولا في حواسه ومشاعره نقص، ولا شيء يدعو إلى النفور، ولابد له «لأنه زعيم» من هيبة تملأ النفوس من خشيته، وجاذبيته تعطف الرجال والنساء إلى محبته، ثم لابد له أيضاً من الكمال الروحي، لذلك، ولما يفيض عليه، ضرورة اتصاله بالملأ الأعلى.

والرسالة تستلزم لصاحبها شيئاً كثيراً من التميز الاجتماعي بين

قومه، كما ورد: «أنه لا يبعث **الله** نبياً إلا في عز من قومه، ومنعة من عشيرته»[1].

والرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة التي تُعده لأن يكون نافذ القول، مجاب الدعوة، فإن **الله** جل شأنه لا يتخذ الرسالة عبثاً، ولا يبعث بالحق رسولاً إلا وقد أراد لدعوته أن تتم، وأن ترسخ أصولها في لوح العالم المحفوظ، وأن تمتزج بحقائق هذا العالم امتزاجاً «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن **الله**»[2]، وحاش **لله**، لا يرسل **الله** دعوة الحق لتضيع، ولا يبعث رسولاً من عنده ليرتد مخزياً «وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُواْ مِنْهُم مَّا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ، قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ»[3] «وَيُرِيدُ **اللّهُ** أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ»[4] «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ»[5] «إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ يَوْمَ لا يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»[6].

«1» رواه الشيخان بلفظ: كذلك الرسل تبعث في أحساب قومها.. من حديث طويل، راجع تيسير الوصول إلى الجامع الأصول ج3 ص320

«2» سورة النساء

«3» سورة الأنعام

«4» سورة الأنفال

«5» سورة الصافات

«6» سورة المؤمنون

إن مقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين، بل واوسع مما يكون بين الأب وأبنائه.

قد يتناول الرسول من سياسة الأمة مثل ما يتناول الملوك، ولكن للرسول وحده وظيفة لا شريك له فيها، من وظيفته أيضاً أن يتصل بالأرواح التي في الأجساد، وينزع الحجب ليطَّلع على القلوب التي في الصدور، له بل عليه أن يشق عن قلوب أتباعه، ليصل إلى مجامع الحب والضغينة، ومنابت الحسنة والسيئة، ومجاري الخواطر، ومكامن الوساوس، ومنابع النيات. ومستودع الأخلاق، له عمل ظاهري في سياسة العامة، وله أيضاً عمل خفي في تدبير الصلة التي تجمع بين الشريك والشريك، والحليف والحليف، والمولى وعبده، والوالد وولده، وفي تدبير تلك الروابط التي لا يطلع عليها إلا الحليل وحليلته، له رعاية الظاهر والباطن، وتدبير أمور الجسم والروح، وعلاقاتنا الأرضية والسماوية، له سياسة الدنيا والآخرة. الرسالة تقتضي لصاحبها، وهي كما ترى وفوق ما ترى، حق الاتصال بكل نفس اتصال رعاية وتدبير، وحق التصريف لكل قلب تصريفاً غير محدود.

(4) ذلك، ولاحظنا أن النبي صلى **الله** عليه وسلم، قد اختصت رسالته بكثير مما لم يكن لغيره من المرسلين. فقد جاء صلى **الله** عليه وسلم بدعوة اختاره **الله** تعالى لأن يدعو اليها الناس كلهم اجمعين، وقدر له أن يبلغها كاملة، وأن يقوم عليها حتى يكمل الدين، وتتم النعمة، وحتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله **لله**، تلك الرسالة توجب لصاحبها من الكمال أقصى ما تسمو إليه الطبيعة البشرية، ومن القوة النفسية منتهى ما قدر **الله** لرسله المصطفين الأخيار، ومن تأييد **الله** ما يتناسب مع تلك الدعوة الكبيرة العامة.

فذلك قوله تعالى «وكان فضل **الله** عليك عظيماً»[1] وقوله تعالى «فإنك بأعيننا»[2]. وفي الحديث «و**الله** لا يخزيك **الله** ابداً»[3]، «أنا أكرم ولد آدم على ربي ولا فخر»[4].

من أجل ذلك كان سلطان النبي صلى **الله** عليه وسلم بمقتضى رسالته سلطاناً عاماً، وأمره في المسلمين مطاعاً، وحكمه شاملاً، فلا شيء مما تمتد اليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى **الله** عليه وسلم، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية محمد صلى **الله** عليه وسلم على المؤمنين. وإذا كان العقل يجوز أن تتفاوت درجات السلطان الذي يكون الرسول على أمته فقد رأيت أن محمداً صلى **الله** عليه وسلم أحق الرسل عليهم السلام بأن يكون له على أمته أقصى ما يكون من السلطان ونفوذ العقول. قوة النبوة. وسلطان الرسالة، ونفوذ الدعوة الصادقة قدّر **الله** تعالى أن تعلو على دعوة الباطل، وأن تمكث في الأرض.

ذلك سلطان ترسله السماء من عند **الله** تعالى على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحي **الله** تعالى، تلك قوة قدسية يختص بها عباد **الله** المرسلون، ليست في شيء من معنى الملوكية، ولا تشابهها قوة الملوك، ولا يدانيها سلطان السلاطين.

تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى **الله** وإبلا غ رسالته، لا زعامة الملك، إنها رسالة الدين، وحكم النبوة لا حكم السلاطين.

«1» سورة النساء

«2» سورة الطور

«3» من حديث عائشة رضي **الله** عنها في بدء الوحي. أخرجه الشيخان

«4» من حديث لأنس رواه الترمذي

ونعود ثانياً فنحذرك من أن تخلط بين الحكمين، وأن يلتبس عليك أمر الولايتين، ولاية الرسول من حيث هو رسول، وولاية الملوك والأمراء.

ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك الدين، وهذه الدنيا، تلك لله، وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين.

(5) نريد بعد ذلك أن نلفتك إلى شيء آخر، فإن ثمة كلمات تستعمل أحياناً استعمال المترادفات، وتستعمل أحياناً استعمال المتغايرات، وينشأ عن ذلك في بعض الأحوال مشاحة واختلاف في النظر، واضطراب في الحكم، فمن ذلك كلمات، ملك، وسلطان، وحاكم، وأمير، وخليفة، ودولة، ومملكة، وحكومة، وخلافة، إلخ.

ونحن هنا إذا سألنا: هل كان النبي صلى الله عليه وسلم ملكاً أم لا؟ فإننا نريد أن نسأل : هل كان له صلى الله عليه وسلم، صفة غير صفة الرسالة؟ بها يصح أن يقال إنه أسس فعلاً، أو شرع في تأسيس وحدة سياسية أم لا؟ فالملك في استعمالنا هذا، ولا حرج إن سَمَّيته خليفة أو سلطاناً أو أميراً، أو ما شئت فسَمِّه، معناه الحاكم على أمة ذات وحدة سياسية ومدنية، ونريد بالحكومة والدولة والسلطنة والمملكة ما يريد علماء السياسة بكلمات governement أو state أو Kingdom أو ما شابه ذلك.

نحن لا نشك في أن الإسلام وحدة دينية، والمسلمين من حيث هم، جماعة واحدة، والنبي صلى الله عليه وسلم، دعا إلى تلك الوحدة، وأتمَّها

بالفعل قبل وفاته، وأنه صلى **الله** عليه وسلم، كان على رأس هذه الوحدة الدينية، إمامها الأوحد، ومدبِّرها الفذ، وسيدها الذي لا يراجع له أمر، ولا يخالف له قول، وفي سبيل هذه الوحدة الإسلامية ناضل عليه السلام بلسانه وسنانه، وجاءه نصر **الله** والفتح، وأيَّدته ملائكة **الله** وقَوَّته، حتى بلَّغ رسالته، وأدى أمانته، وكان له صلى **الله** عليه وسلم من السلطان على أمته ما لم يكن للملك قبله ولا بعده[1] «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم»[2] «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى **الله** ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص **الله** ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً».

من كان يريد أن يسمِّي تلك الوحدة الدينية دولة، ويدعو سلطان النبي صلى **الله** عليه وسلم ذلك السلطان النبوي المطلق، ملكاً أو خلافة، والنبي عليه السلام ملكاً أو خليفةً أو سلطاناً...إلخ فهو في حل من أن يفعل، فإن هي إلا اسماء، ولا ينبغي الوقوف عندها، وإنما المهم كما قلنا هو المعنى، وقد حددناه لك تحديداً.

المهم هو أن نعرف هل كانت زعامة النبي صلى **الله** عليه وسلم، في قومه زعامة رسالة، أم زعامة ملك؟ وهل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحياناً في سيرة النبي عليه السلام دولة سياسية، أم مظاهر رياسة دينية؟ وهل كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي عليه السلام وحدة حكومة ودولة، أم وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ وأخيراً هل كان صلى **الله** عليه وسلم رسولاً فقط أم ملكاً ورسولاً؟

«1» سورة الأحزاب

«2» سورة الأحزاب

(6) ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان.

«مّنْ يُطِعِ الرّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَمَن تَوَلّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا»[1] «وَكَذّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقّ قُل لّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ، لّكُلّ نَبَإٍ مّسْتَقَرّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ»[2] «اتّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رّبّكَ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ»[3] «وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ»[4] «قُلْ يَا أَيّهَا النّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقّ مِن رّبّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلّ فَإِنّمَا يَضِلّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ»[5] «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً»[6] «أَرَأَيْتَ مَنِ اتّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلا»[7] «إِنّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنّاسِ بِالْحَقّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلّ فَإِنّمَا

«1» سورة النساء

«2» الأنعام

«3» الأنعام

«4» يونس

«5» سورة يونس

«6» سورة الإسراء

«7» سورة الفرقان

يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ»[1] «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ الْبَلاغُ»[2] «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ»[3] «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ، إِلاَّ مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ، فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الأَكْبَرَ»[4].

القرآن كما ترى يمنع صريحاً أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم، حفيظاً على الناس، ولا وكيلاً، ولا جباراً [5] ولا مسيطراً، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين: ومن لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت، سلطاناً غير محدود.

ومن لم يكن وكيلاً على الأمة فليس بملك أيضاً.

وقال تعالى «مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ الله وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»[6].

القرآن صريح في أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة، ولو كان – صلى الله عليه وسلم – ملكاً

«1» سورة الزمر

«2» سورة الشورى

«3» سورة ق

«4» سورة الغاشية

«5» يخيل إلى أنني قرأت في كتاب. لم استطع الآن أن أتذكره. أن الجبار اسم الملك – عند بعض العرب – وعليه قوله تعالى «وما أنت عليهم بجبار»، ولكن الذي وجدته فيما بين يدي من كتب اللغة أن الملك يسمى جبرا، وقالوا طلع الجبار. وهو الجوزاء. لأنها على صورة ملك متوَّج على كرسي، وقالوا هو كذا ذراعاً بذراع الجبار. أي بذراع الملك. والله أعلم

«6» سورة الأحزاب

لكان له على أمته حق الملك أيضاً. وأن للملك حقاً غير حق الرسالة، وفضلاً غير فضلها، وأثراً غير أثرها.

«قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»[1]، «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»[2]،«إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»[3]، «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»[4] «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»[5] «إِن يُوحَى إِلَيَّ إِلاَّ أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مبِينٌ»[6] «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ»[7].

القرآن كما رأيت صريح في أن محمداً – صلى الله عليه وسلم – لم يكن إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل، ثم هو بعد ذلك صريح في

«1» سورة الأعراف

«2» سورة هود

«3» سورة الرعد

«4» سورة الكهف

«5» سورةالحج

«6» سورة ص

«7» سورة السجدة

أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وأنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه «فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ»[1]، «مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ»[2]، «وَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»[3]، «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ»[4]، «وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ»[5]، «فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ[6]،«وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»[7]،«فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ الْمُبِينُ»[8]،«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»[9]،«فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا»[10]،«طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إِلاَّ تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى»[11]،«وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ»[12]،«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»[13]،«إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ»[14]، «وَإِن تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ

«1» سورة المائدة – «2» سورة المائدة – «3» سورة الأعراف «4» سورة يونس
«5» سورة الرعد – «6» سورة النحل «7» سورة النحل –«8» سورة النحل
«9» سورة الإسراء –«10» سورة مريم –«11» سورة طه – «12» سورة النور – «13» سورة الفرقان – «14» سورة النمل

إلاّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ»[1]، «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا»[2]،«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ»[3]،«مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاّ نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»[4]، «إِنْ أَنتَ إِلاّ نَذِيرٌ، إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ»[5]،«وَمَا عَلَيْنَا إِلاّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ»[6]،«لْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»[7]، «قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»[8]،«إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»[9]،«وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَاحْذَرُواْ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ»[10]، «قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ»[11]، «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا، قُلْ إِنِّي لا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلا رَشَدًا، قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا، إِلاّ بَلاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالاتِهِ»[12].

«1» سورة العنكبوت – «2» سورة الأحزاب – «3» سورة سبأ – «4» سورة سبأ
«5» سورة فاطر – «6» سورة يس – «7» سورة ص – «8» سورة الأحقاف
«9» سورة الفتح – «10» سورة المائدة – «11» سورة الملك – «12» سورة الجن

(7) إذا نحن تجاوزنا كتاب **الله** تعالى إلى سنة النبي صلى **الله** عليه وسلم، وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع.

روى صاحب السيرة النبوية[1] أن رجلاً جاء إلى النبي، صلى **الله** عليه وسلم، لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له صلى **الله** عليه وسلم : هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة... وقد جاء في الحديث أنه لما خُيِّرعلى لسان إسرافيل بين أن يكون نبياً ملكاً، أو نبياً عبداً، نظر – عليه الصلاة والسلام – إلى جبريل، عليه السلام، كالمستشير له، فنظر جبريل إلى الأرض، يشير إلى التواضع، وفي رواية «فأشار إليه جبريل أن تواضع فقلت نبياً عبداً». فذلك صريح أيضاً في أنه صلى **الله** عليه وسلم لم يكن ملكاً، ولم يطلب المُلك، ولا توجهت نفسه عليه السلام إليه.

التَمِسْ بين دفَّتَي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التَمِسْ ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي صلى **الله** عليه وسلم. تلك منابع الدين الصافية متناول يديك، وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلاً أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهاناً، إلا ظناً، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

(8) الإسلام دعوة دينية إلى **الله** تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري وهدايته إلى ما يدنيه من **الله** جل شأنه، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التي أعدها **الله** لعباده الصالحين. وهو وحدة

«1» السيرة النبوية لأحمد بن زين دخلال المتوفى سنة 1304هـ من كتاب اكتفاء القنوع

دينية أراد **الله** جل شأنه أن يربط البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها.

تلك دعوة قدسية لهذا العالم، أحمره وأسوده، أن يعتصموا بحبل **الله** الواحد، وأن يكونوا أمة واحدة، يعبدون إلهاً واحداً، ويكونون في عبادته إخواناً، تلك دعوة إلى المثل الأعلى لسلام هذا العالم، وأخذه إلى ما يليق به من الكمال، وإلى ما أعده له من السعادة، تلك رحمة السماء بالأرض، وفضل **الله** على العالمين.

دعوة العالم كله إلى التآخي في الدين دعوة معقولة، وفي طبيعة البشر استعداداً لتحقيقها.

بلى. ولقد وعد **الله** جل شأنه لهذه الدعوة أن تتم «فَلاَ تَحْسَبَنّ **اللّهَ** مُخْلِفَ وَعْدِهِ »[1]،«وَعَدَ **اللّهُ** الّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكّنَنّ لَهُمْ دِينَهُمُ الّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدّلَنّهُم مّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»[2]،«هُوَ الّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلّهِ وَكَفَى بِ**اللّهِ** شَهِيدًا»[3]،«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمّنِ افْتَرَى عَلَى **اللّهِ** الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الإِسْلامِ وَ**اللّهُ** لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمِينَ، يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ **اللّهِ** بِأَفْوَاهِهِمْ وَ**اللّهُ**

«1» سورة إبراهيم

«2» سورة النور

«3» سورة الفتح

مُتِمٌ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ، هُوَ الّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»[1].

معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة **الله**.

على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلى **الله** سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم، ونزعاتهم، حكمة **الله** في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين«وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلاّ مَن رّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»[2]،وليبقى بين الناس ذلك التدافع الذي أراده **الله** ليتمَّ العمران «وَلَوْلاَ دَفْعُ **اللّهِ** النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنّ **اللّهَ** ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ»[3].

وحتى يبلغ الكتاب أجله، ويتم امر **الله**. ذلك من الأغراض الدنيوية التي أنكر النبي صلى **الله** عليه وسلم أن يكون له فيها حكم أو تدبير، فقال عليه السلام : (أنتم أعلم بشؤون دنياكم).

ذلك من أغراض الدنيا، والدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها

«1» سورة الصف

«2» سورة هود

«3» سورة البقرة

من أغراض وغايات، أهون عند **الله** تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلمنا من أسماء ومسميات، هي أهون عند **الله** تعالى من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسل **الله** تعالى من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها.

(9) ولا يريبنَّك هذا الذي ترى أحياناً في سيرة النبي صلى **الله** عليه وسلم، فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه – صلى **الله** عليه وسلم – أن يلجأ إليها، تثبيتاً للدين، وتأييداً للدعوة.

وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل. هو وسيلة عنيفة وقاسية، ولكن ما يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران.

«قالوا كان لا يخلو من غلب «بالتحريك» قلنا تلك سنة **الله** في الخلق، لا تزال المصارعة بين الحق والباطل، والرشد والغي، قائمة في هذا العالم إلى أن يقضي **الله** بقضائه فيه.

إذا ساق **الله** ربيعاً إلى أرض جدبة، ليحيي ميتها، وينفع من غلتها وينمي الخصب فيها، أفينقص من قدره إن أتى في طريقه على عقبة فعلاها، أو بيت رفيع العماد فهوى به»[1].

قالوا غزوت ! ورسل **الله** ما بعثت   لقتل نفس ولا جاءت لسفك دم
جـــهل وتضليل أحلام وسفسفة   فتحت بالسيف بعد الفتح بالقلم
لما آتى لك عفواً كـــل ذي حسب   تكفَّل السيــف بالجهال والعمـم

«1» رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص122 – 123

والشر إن تلقه بالخير ضقت به ذرعاً وإن تلقه بالشـــــر ينحسم
علمتهم كــل شيء يجهلون بــه حتى القتال وما فيه من الذمــم[1]

(10) ترى من هذا أنه ليس القرآن هو وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست السنّة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، لكن مع الكتاب والسنّة حكم العقل يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها، إنما كانت ولاية محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم.

هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزاعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء.

لعلك الآن اهتديت إلى ما كنت تسأل عنه قبلاً، من خلو العصر النبوي من مظاهر الحكم وأغراض الدولة، وعرفت كيف لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة ولا ديوان.. إلخ. ولعل ظلام تلك الحيرة التي صادفتك قد استحال نوراً. وصارت النار عليك برداً وسلاماً.

«1» لأحمد بك شوقي

الكتاب الثالث

الخلافة والحكومة في التاريخ

الباب الأول

الوحدة الدينية والعرب

ليس الإسلام ديناً خاصاً بالعرب – العربية والدين – اتحاد العرب الديني اختلافهم السياسي – أنظمة الإسلام لا سياسة – ضعف التباين السياسي عند العرب – أيام النبي – انتهاء الزعامة بموت الرسول عليه السلام – لم يُسَمِّ النبي – صلى الله عليه – وسلم خليفة من بعده – مذهب الشيعة في استخلاف علي – مذهب الجماعة في استخلاف أبي بكر.

(1) الإسلام كما عرفت دعوة سامية، أرسلها الله لخير هذا العالم كله، شرقيه وغربيه، عربيه وأعجميه، رجاله ونسائه، أغنيائه وفقرائه، عالميه وجهلائه، وما كان الإسلام دعوة عربية، ولا وحدة عربية، ولا ديناً عربياً، وما كان الإسلام ليعرف فضلاً لأمة على أمة، ولا للغة على لغة، ولا لقطر على قطر، ولا لزمن على زمن، ولا لجيل على جيل، إلا بالتقوى، ذلك برغم ما ترى، من أن النبي عليه السلام كان عربياً، وكان يحب العرب بالطبع، ويثني عليهم، وكان كتاب الله عربياً مبيناً.

(2) كان لابد لدعوة الإسلام أن تخرج إلى هذا الوجود، وأن تبرز حقيقة ثابتة بين حقائق هذا الكون، وأن يحملها عن جانب القدس الأعلى رسول يختاره **الله** تعالى، ليبلغها إلى الناس.

ولقد رضي **الله** جَلَّ شأنه، وتعالى حكمه، أن يختار رسوله لتلك الدعوة من بين القبائل العربية دون غيرها، وأن يختار في العرب ولد إسماعيل، وأن يختاره من بين ولد اسماعيل في كنانة، وأن يختاره في كنانة من قريش، وأن يختاره في قريش من بني هاشم، وأن يختار من بني هاشم محمد بن عبد **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

لله جل شأنه حكمة في ذلك بالغة، قد نعرفها وقد لا نعرفها.

«وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ **اللهِ** وَتَعَالَى عَمّا يُشْرِكُونَ، وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ»[1].

كتاب عربي، ورسول عربي، فلا مناص بالطبع من أن تبدأ دعوة الإسلام بين العرب، قبل أن تصل إلى غيرهم، ولا مناص بالطبع من أن يكون العرب أول من تشق آذانهم دعوة ذلك البشير النذير، وأول من يهيب بهم ذلك الداعي إلى **الله**، وأول من يحاول أن يجمعهم على الهدى.

وكذلك بدأ الرسول صلى **الله** عليه وسلم الدعوة بين عشيرته الاقربين، ثم بين قومه العرب، ومازال بهم، يؤيده نصر **الله**، حتى أتوا لدعوته خاضعين، وكانواتحت زعامة ذلك الرسول الأمين، أول داخل في وحدة الدين.

(3) البلاد العربية، كما تعرف، كانت تحوي أصنافاً من العرب مختلفة الشعوب والقبائل، متباينة اللهجات، متنائية الجهات، وكانت مختلفة أيضاً في الوحدات السياسية، فمنها ما كان خاضعاً للدولة الرومية ومنها ما كان قائماً بذاته مستقلاً.

«1» سورة القصص

كان ذلك يستتبع، بالضرورة، تبايناً كبيراً بين تلك الأمم العربية، في مناهج الحكم، وأساليب الإدارة، وفي الآداب والعادات، وفي كثير من مرافق الحياة الاقتصادية والمادية.

هذه الأمم المتنافرة اجتمعت كلها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، حول دعوة الإسلام، وتحت لوائه، فأصبحوا بنعمة الله إخواناً، تربطهم وشيجة واحدة من الدين، ويضمهم سياج واحد، من زعامة النبي صلى الله عليه وسلم، من عطفه ورحمته، وصاروا أمة واحدة ذات زعيم واحد، هو النبي عليه السلام.

تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي – عليه السلام – لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل تعد أبداً أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة. وحدة الإيمان والمذهب الديني. لا وحدة الدولة ومذاهب الملك.

(4) يدلك على هذا سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، فما عرفنا أنه تعرض لشيء من سياسة الأمم الشتيتة، ولا غيَّر شيئاً من أساليب الحكم عندهم، ولا مما كان لكل قبيلة منهم من نظام إداري أو قضائي، ولا حاول أن يمس ما كان بين تلك الأمم بعضها مع بعض، ولا ما كان بينها وبين غيرها، من صلات اجتماعية أو اقتصادية، ولا سمعنا أنه عزل والياً، ولا عيّن قاضياً، ولا نظّم فيها عسساً، ولا وضع قواعد لتجاراتهم ولا لزراعاتهم ولا لصناعاتهم، بل ترك لهم عليه السلام كل الشؤون، وقال لهم «أنتم أعلم بها»، فكانت كل أمة وما لها، من وحدة مدنية وسياسية، وما فيها من فوضى أو نظام، لا يربطهم إلا ما قلناه، من وحدة الإسلام وقواعده وآدابه.

ربما أمكن أن يقال إن تلك القواعد والآداب والشرائع التي جاء بها النبي عليه السلام، للأمم العربية ولغير العربية أيضاً، كانت كثيرة،

وكان فيها ما يمس إلى حد كبير أكثر مظاهر الحياة في الأمم، فكان فيها بعض أنظمة للعقوبات، وللجيش والجهاد، وللبيع والمداينة والرهن، ولآداب الجلوس والمشي والحديث، وكثير غير ذلك. فمن جمع العرب على تلك القواعد الكثيرة، ووَحَّدَ بين مرافقهم وآدابهم وشرائعهم إلى ذلك الحد الواسع الذي جاء به الإسلام، فقد وحَّد أنظمتهم المدنية وجعلهم بالضرورة وحدة سياسية، فقد كانوا أذن دولة واحدة، وكان النبي – عليه السلام – زعيمها وحاكمها.

ولكنك إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين.

إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات، وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لاغير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي إليه، ولا ينظر إليه الرسول.

(5) والعرب وإن جمعتهم شريعة الإسلام لم يزالوا يومئذ على ما عرفت من تباين في السياسة وفي غيرها من مظاهر الحياة المدنية والاجتماعية والاقتصادية، ويساوي ذلك أن تقول إنهم كانوا دولاً شتى، على قدر ما تسمح به حياة العرب يومئذ من معنى الدولة والحكومة.

تلك حال العرب يوم لحق – عليه السلام – بالرفيق الأعلى، وحدة دينية عامة من تحتها دول تامة التباين إلا قليلاً. ذلك الحق لا ريب فيه.

قد نخاف أن يخفى عليك أمر ذلك التباين، الذي نقول إنه كان بين أمم العرب زمن النبي، صلى الله عليه وسلم، وأن تخدعك تلك الصورة المنسجمة التي يحاول المؤرخون أن يضعوها لذلك العصر، فاعلم أولاً: أن في فن التاريخ خطأ كثيراً، وكم يخطئ التاريخ وكم يكون ضلالاً كبيراً!.

واعلم ثانياً : أنه في الحق أن كثيراً من تنافر العرب وتباينهم قد تلاشت آثاره، بما ربط الإسلام بين قلوبهم، وما جمعهم عليه من دين واحد، ومن أنظمة وآداب مشتركة، واذكر، ثالثاً : ما أسلفنا لك الإشارة اليه، من أثر الزعامة الدينية التي كانت للرسول عليه السلام. فلا عجب إذن أن يكون تباين الامم العربية قد وهت آثاره، وخفيت مظاهره، وخَفَّت حدَّته، وذهبت شدَّته «وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا »[1].

ولكن العرب على ذلك ما برحوا أمماً متباينة، ودولاً شتى، كان ذلك طبيعياً، وما كان طبيعياً فقد يمكن أن تخفف حدته، وتقلل آثاره، ولكن لايمكن التخلص منه بوجه من الوجوه.

لم يكد عليه السلام يلحق بالرفيق الأعلى حتى أخذت تبدو جلية واضحة أسباب ذلك التباين بين أمم العرب، وعادت كل أمة منهم تشعر بشخصيتها المتميزة، ووجودها المستقل من غيره، وأوشكت أن تنتقض تلك الوحدة العربية، التي تمت في حياة الرسول، صلى الله عليه وسلم،«وارتد أكثر العرب، إلا أهل المدينة ومكة والطائف، فإنه لم يدخلها ردة»[2].

«1» سورة آل عمران

«2» أبوالفداء ج1 ص152

(6) كانت وحدة العرب كما عرفت وحدة إسلامية لا سياسية، وكانت زعامة الرسول فيهم زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان، وكان اجتماعهم حوله اجتماعاً خالصاً لله تعالى، يتلقون فيه خطرات الوحي، ونفحات السماء وأوامر الله تعالى ونواهيه «ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة».

تلك زعامة كانت لمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ليست لشخصيته ولا لنسبه ولكن لأنه رسول الله «وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى»[1]، بل عن الله تعالى وبواسطة ملائكته المكرمين، فإذا ما لحق عليه السلام بالملأ الأعلى لم يكن لأحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الديني. لأنه كان – عليه السلام – «خاتم النبيين»[2]وما كانت رسالة الله تعالى لتورث عن الرسول، ولا لتؤخذ منه عطاء ولا توكيلاً.

(7) وقد لحق – صلى الله عليه وسلم – بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولا أن يشير إلى من يقوم في أمته مقامه.

بل لم يشر عليه السلام طوال حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية، أو دولة عربية.

وحاشا لله، ما لحق صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلا بعد أن أدى عن الله تعالى رسالته كاملة، وبَيَّن لأمته قواعد الدين كله، لا لبس فيها ولا إبهام، فكيف – إذا كان من عمله أن ينشىء دولة – يترك أمر تلك الدولة مبهماً على المسلمين، ليرجعوا سريعاً من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض! وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده. وذلك أول ما ينبغي أن يتعرض له بناة الدولة قديماً وحديثاً! كيف لا

«1» سورة النجم

«2» سورة الأحزاب

يترك للمسلمين ما يهديهم في ذلك! وكيف يتركهم عرضة لتلك الحيرة القائمة السوداء التي غشيتهم وكادوا في غسقها يتناحرون، وجسد النبي بينهم لما يتم تجهيزه ودفنه!.

(8) واعلم أن الشيعة جميعاً متفقون على أن رسول **الله** – صلى **الله** عليه وسلم – قد عين علياً – رضي **الله** عنه – للخلافة على المسلمين من بعده ولا نريد أن نقف بك عند مناقشة ذلك الرأي، فإن حظه من النظر العلمي قليل لا ينبغي أن يُلتَفَت إليه.

قال ابن خلدون: «إن النصوص التي ينقلونها ويؤوِّلونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنّة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة»[1].

(9) وقد ذهب الإمام ابن حزم الظاهري إلى رأي طائفة قالت إن رسول **الله** تعالى نصَّ على استخلاف أبي بكر بعده على أمور الناس نصاً جلياً، لإجماع المهاجرين والأنصار على أن سموّه خليفة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ومعنى الخليفة في اللغة هو الذي يستخلفه، لا الذي يخلفه دون أن يستخلفه هو، لا يجوز غير هذا البتة في اللغة بلا خلاف... إلخ[2] وقد أطال في ذلك.

والذهاب مع هذا الرأي تعسُّف لا نرى له وجهاً صحيحاً، ولقد راجعنا ما تيسر لنا من كتب اللغة فما وجدنا فيها ما يعضد كلام الإمام ابن حزم، ثم وجدنا إجماع الرواة على اختلاف الصحابة في بيعة أبي بكر، وامتناع أجلَّة منهم عنها، وقول عمر بن الخطاب رضي **الله** عنه معتذراً

«1» مقدمة ابن خلدون ص 176

«2» الفصول في الملل والأهواء والنحل ج4 ص107 وما بعدها

عما قاله[1] يوم قبض الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم: «أيها الناس إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت إلا عن رأيي، وما وجدتها في كتاب الله، ولا كانت عهداً عهده إليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا حتى يكون آخرنا. وأن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله، فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له، وأن الله قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول الله، وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوه»[2].

وجدنا ذلك ووجدنا كثيراً غيره فعلمنا أن الذهاب إلى أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قد بيّن أمر الخلافة من بعده رأي غير وجيه، بل الحق أنه – صلى الله عليه وسلم – ما تعرض لشيء من أمر الحكومة بعده، ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه.

وما لحق عليه السلام بالرفيق الاعلى إلا من بعد ما كمل الدين، وتمت النعمة ورسخت في حقيقة الوجود دعوة الإسلام، ويومئذ مات عليه الصلاة والسلام، وانتهت رسالته، وانقطعت تلك الصلة الخاصة التي كانت بين السماء والارض في شخصه الكريم عليه السلام.

«1» لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم قام عمر بن الخطاب فقال: «إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله توفى، وإن رسول الله والله مامات ولكنه ذهب إلى ربه، كما ذهب موسى بن عمران فغاب عن قومه أربعين ليلة ثم رجع بعد أن قيل قد مات، والله ليرجعن رسول الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أن رسول الله مات، تاريخ الطبري ج3 ص 197

«2» تاريخ الطبري ج3 ص203

الباب الثاني

الدولة العربية

الزعامة بعد النبي عليه السلام إنما تكون زعامة سياسية – اثر الإسلام في العرب – نشأة الدولة العربية – اختلاف العرب في البيعة.

(1) زعامة النبي عليه السلام كانت، كما قلنا، زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير. وقد انتهت الرسالة بموته صلى **الله** عليه وسلم فانتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته.

فإن كان ولابد من زعامة بين أتباع النبي – عليه الصلاة والسلام – بعد وفاته، فإنما تلك زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديد. ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين. هو إذن نوع لا ديني.

وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان، لا زعامة الدين. وهذا الذي قد كان.

(2) رفعت الدعوة الإسلامية شأن الشعوب العربية من جهات شتى، ولم يكن إلا ريثما أهاب بهم الداعي إلى الإسلام، حتى استحالوا واحدة من خير الأمم في زمانهم واستعدوا بمثل ما يستعد به شعوب البشر لأن يكونوا سادة ومستعمرين.

عقيدة صافية من دنس الشرك، وإيمان راسخ في أعماق النفس، وأخلاق هذَّبها **الله**، وذكاء أنمته الفطرة السليمة، ونشاط أَمَدَّتْهم به الطبيعة، ووحدة في **الله** قاربت منهم ما تباعد، ولاءمت ما تباين، وجعلتهم في دين **الله** إخواناً، ذلك شأن العرب يوم مات الرسول عليه الصلاة والسلام.

شعب ناهض كالعرب يومئذ لا يمكن إذا انحلت عنه زعامة النبوة أن يعود راضياً كما كان، أمماً جاهلية، وشعوباً همجية، وقبائل متعادية، ووحدات مستضعفة.

إذاً، هيأ **الله** لأمة أسباب القوة والغلبة فلابد أن تقوى ولابد أن تغلب، ولابد أن تأخذ حظها من الوجود كاملاً غير منقوص، فلابد إذن أن تقوم دولة العرب، كما قامت من قبلها دول وقامت من بعدها دول.

(3) لم يكن خافياً على العرب أن **الله** تعالى قد هيأ لهم أسباب الدولة ومهّد لهم مقدماتها، بل ربما كانوا قد أحسوا بذلك من قبل أن يفارقهم رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ولكنهم حين قبض رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم أخذوا من غير شك يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية،

التي لم يكن لها مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية التي خلفها فيهم النبي صلى الله عليه وسلم «وما كانت نبوة إلا تناسخها ملوك جبرية»[1].

كانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تشاد، وحكومة تنشأ إنشاء. لذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء، والوزارة والوزراء، وتذاكروا القوة والسيف، والعز والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة، وما كان كل ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدولة، والبأس والمنعة، وما تنافس المهاجرون والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان أول ملك في الإسلام.

وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات، على أساس القوة والسيف.

تلك دولة جديدة أنشأها العرب، فهي دولة عربية وحكم عربي، ولكن الإسلام كما عرفت دين البشرية كلها لا هو عربي ولا هو أعجمي.

كانت دولة عربية قامت على أساس دولة دينية، وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها. أجل ولعلها كانت في الواقع ذات أثر كبير في أمر تلك الدعوة. وكان لها عمل غير منكور في تحوُّل الإسلام وتطوره. ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية، أيدت سلطان العرب، وروَّجَت مصالح العرب، ومَكِّنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً، واستغلوا خيرها استغلالاً. شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار.

«1» أي إلا تجبُّر الملوك بعدها. أساس البلاغة

(4) كان ذلك أمراً مفهوماً للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمّن يولونه أمرهم. وحين قال الأنصار للمهاجرين: «منا أمير ومنكم أمير». وحين يجيبهم الصدِّيق رضي الله عنه: «منا الأمراء ومنكم الوزراء»[1]. وحين ينادي أبو سفيان: «والله أني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم. يا آل عبد مناف. فيمَ أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس».

وقال: يا أبا حسن، ابسط يدك حتى أبايعك، فأبى عليّ عليه السلام، فجعل يتمثل بشعر المتلمس:

ولـــن يقيم على ضيم يراد بـــه   إلا الأذلان عير الحي والوتد

هذا على الخسف مربوطٌ برمته   وذا يشج فلا يرثي له أحـــــد[2]

وحين سعد بن عبادة – رضي الله عنه – يرفض البيعة لأبي بكر وهو يقول: «والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأُخَضِّب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي، ومن أطاعني من قومي، فلا أفعل وايم الحق، لو أن الجن اجتمعت لكم مع الأنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي».

فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم، ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم. فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر رحمه الله»[3].

كان معروفاً للمسلمين يومئذ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية دنيوية. لذلك استحلوا الخروج عليها. والخلاف لها. وهم يعلمون

«1» تاريخ الطبري ج3 ص197

«2» منه ص 203 وما بعدها

«3» منه ص210

أنهم إنما يختلفون في أمر من أمور الدنيا، لا من أمور الدين، وأنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا يمس دينهم ولا يزعزع إيمانهم.

وما زعم أبو بكر ولا غيره من خاصة القوم أن إمارة المسلمين كانت مقاماً دينياً. ولا أن الخروج عليها خروج على الدين، وإنما كان يقول أبو بكر: «يا أيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري، لعلكم ستكلفوني ما كان رسول **الله** – صلى **الله** عليه وسلم – يطيق، وأن **الله** اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات. وإنما أنا متبع ولست مبتدعاً»[1].

ولكن أسباباً كثيرة وجدت يومئذ قد ألقت على أبي بكر شيئاً من الصبغة الدينية، وخيلت لبعض الناس أنه يقوم مقاماً دينياً، ينوب فيه عن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وكذلك وجد الزعم بأن الإمارة على المسلمين مركز ديني، ونيابة عن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. وأن من أهم تلك الأسباب التي نشأ عنها ذلك الزعم بين المسلمين ما لُقِّبَ به أبو بكر من أنه (خليفة رسول **الله**).

«1» تاريخ الطبري ج3 ص211

الباب الثالث
الخلافة الإسلامية

ظهور لقب (خليفة رسول الله) – المعنى الحقيقي لخلافة أبي بكر عن الرسول سبب اختيار هذا اللقب – تسميتهم الخوارج على أبي بكر بالمرتدين – لم يكن الخوارج كلهم مرتدين – مانعو الزكاة – حدود سياسية لا دينية – قد وجد حقيقة مرتدون – أخلاق أبي بكر الدينية – شيوع الاعتقاد بأن الخلافة مقام ديني – ترويج الملوك لذلك الاعتقاد – لا خلافة في الدين.

(1) لم نستطع أن نعرف على وجه أكيد ذلك الذي اخترع لأبي بكر رضي الله عنه لقب خليفة رسول الله، ولكنا عرفنا أن أبا بكر قد أجازه وارتضاه.

ووجدنا أنه استهل به كتبه إلى قبائل العرب المرتدة، وعهده إلى أمراء الجنود، ولعلها أول ما كتب أبو بكر، ولعلها أول ما وصل إلينا محتوياً على ذلك اللقب[1].

(2) لا شك في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان زعيماً للعرب ومناط وحدتهم، على الوجه الذي شرحنا من قبل. فإذا قام أبو بكر من

«1» راجع تاريخ الطبري ج3 ص226 ، 227

بعده ملكاً على العرب، جَمَّاعاً لوحدتهم، على الوجه السياسي الحادث، فقد ساغ في لغة العرب أن يقال عنه، بهذا الاعتبار، خليفة رسول **الله**، كما يسوّغ أن يسمى خليفة بإطلاق، لما عرفت في معنى الخلافة، فأبو بكر كان إذن بهذا المعنى، خليفة رسول **الله**، لا معنى لخلافته غير ذلك.

(3) ولهذا اللقب روعة، وفيه قوة، وعليه جاذبية، فلا غرو أن يختاره الصديق، وهو الناهض بدولة حادثة، يريد أن يضم أطرافها بين أعاصير من الفتن، وزوابع من الأهواء العاصفة المتناقضة، وبين قوم حديثي العهد بجاهلية، وفيهم كثير من بقايا العصبية، وشدة البداوة، وصعوبة المراس. لكنهم كانوا حديثي عهد برسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، والخضوع له، والانقياد التام لكلمته، فهذا اللقب جدير بأن يكبح من جماحهم، ويلين بعض ما استعصى من قيادهم. ولعله قد فعل.

ولقد حسب نفر منهم أن خلافة أبي بكر للرسول – صلى **الله** عليه وسلم – خلافة حقيقية، بكل معناها، فقالوا إن أبا بكر خليفة محمد، وكان محمد خليفة **الله**، فذهبوا يدعون أبا بكر خليفة **الله**، وما كانوا يكونون مخطئين في ذلك لو أن خلافة الصديق للنبي – عليه السلام – كانت على المعنى الذي فهموه ولا يزال يفهمه كثير غيرهم إلى الآن. ولكن أبا بكر غضب لهذا اللقب، وقال: «لست خليفة **الله**، ولكني خليفة رسول **الله**»[1].

(4) حمل ذلك اللقب جماعة من العرب والمسلمين على أن ينقادوا لإمارة أبي بكر انقياداً دينياً، كانقيادهم لرسول **الله** صلى **الله** عليه

«1» مقدمة ابن خلدون ص (181)

وسلم، وأن يرعوا مقامه الملوكي بما يجب أن يرعوا به كل ما يمس دينهم. لذلك كان الخروج على أبي بكر في رأيهم خروجاً على الدين، وارتداداً عن الإسلام.

والراجح عندنا أن ذلك هو منشأ قولهم إن الذين رفضوا إطاعة أبي بكر كانوا مرتدين، وتسميتهم حروب أبي بكر معهم حروب الردة.

(5) ولعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين، كفروا بالله ورسوله، بل كان فيهم من بقي على إسلامه، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر، لسبب ما، من غير أن يرى في ذلك حرجاً عليه، ولا غضاضة في دينه. وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين، وما كانت محاربتهم لتكون باسم الدين. فإن كان ولا بد من حربهم فإنما هي السياسة، والدفاع عن وحدة العرب، والذود عن دولتهم.

وقد وجدنا أن بعض من رفض بيعة أبي بكر، بعد أن تمت له البيعة من المسلمين، كعلي بن أبي طالب وسعد بن عبادة، لم يعاملوا معاملة المرتدين، ولا قيل ذلك عنهم.

(6) ولعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاة، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم – لا غير – رفضوا الإذعان لحكومة أبي بكر، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين، فكان بديهياً أن يمنعوا الزكاة عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته.

كم نشعر بظلمة التاريخ وظلمه، كلما حاولنا أن نبحث جيداً في ما رواه لنا التاريخ عن أولئك الذين خرجوا على أبي بكر، فلقبوا المرتدين، وعن حروبهم تلك التي لقبوها (حروب الردة)!.

ولكن قبساً من نور الحقيقة لايزال ينبعث من بين ظلمات التاريخ، وسيتجه العلماء يوماً نحو ذلك القبس، وعسى أن يجدوا على تلك النار هدى.

دونك حوار خالد بن الوليد، مع مالك بن نويرة، أحد أولئك الذين سمَّوهم مرتدين، وهو الذي أمر خالد فضْرِبَت عنقه، ثم أخذت رأسه بعد ذلك فجعلت أُثفية[1] بِقِدْر.

يعلن مالك، في صراحة واضحة، إلى خالد أنه لا يزال على الإسلام، ولكنه لا يؤدي الزكاة إلى صاحب خالد (أبي بكر).

كان ذلك إذن نزاعاً غير ديني. كان نزاعاً بين مالك، المسلم الثابت على دينه ولكنه من تميم، وبين أبي بكر القرشي، الناهض بدولة عربية أئمتها من قريش، كان نزاعاً في ملوكية ملك، لا في قواعد دين، ولا في أصول إيمان.

ليس مالك هو وحده الذي يشهد لنفسه بالإسلام، بل يشهد له به أيضاً عمر بن الخطاب، إذ يقول لأبي بكر: «إن خالداً قتل مسلماً فاقتله» بل يشهد له بالإسلام أيضاً أبو بكر إذ يجيب: «ما كنت أقتله، فإنه تأوَّلَ فأخطأ»[2].

ودونك مثالاً آخر، قول شاعر منهم:

أطعنا رسول **الله** ما كان بيننا   فيا لعباد **الله** ما لأبي بكر؟

أيورثنا بكراً إذا مات بعده؟   وتلك – لعمر **الله** – قاصمة الظهر

«1»توضع القدر عند ما توقد عليها النار للطبخ فوق حجرين متقابلين. ومن خلفهما حجر ثالث، فإذا لم يجدوا حجراً ثالثاً أسندوا القدر إلى الجبل، والأُثفية بضم الهمزة وكسرها وكسر الفاء – الحجر توضع عليه القدر والجمع أثافي وأثاف. ورماه **الله** بثالثة الأثافي أي بالجبل.

«2» راجع ذلك الحديث في الجزء الأول من تاريخ أبي الفداء من 157–158

«3» هو الخطيل بن أوس أخو الحصين بن أوس. تاريخ الطبري ج3 ص223.

فأنت لا تجد في هذا إلا رجلاً ثائراً على أبي بكر، منكراً لولايته، رافضاً لطاعته، آبياً لبيعته ولكنه في الوقت نفسه يؤمن برسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ولا يعلن إباءه لشيء من الإسلام.

ثم ألسنا نقرأ في التاريخ أيضاً، أن عمر بن الخطاب رضي **الله** عنه قد أنكر على أبي بكر قتاله المرتدين وقال : (كيف تقاتل الناس وقد قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا **الله**، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على **الله**[1]؟).

ذلك قليل مما بقي في الأخبار من صدق كان يعفي التاريخ على أثره، ومن حق كاد يذهب بخبره، وابحث فَثَمَّ مزيد.

(7) لسنا نتردد لحظة في القطع بأن كثيراً مما سمَّوه حرب المرتدين في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، وإنما كان حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة ديناً، وما كانت كلها للدين.

ليس من عملنا في هذا المقام أن نبين لك تلك الأسباب الحقيقية، التي كانت في الواقع مثاراً لكثير من حرب الردة، ولا نستطيع أن ندعي اضطلاعنا بهذا البحث، إن نحن حاولناه. ولكن يخيل إلينا أنك قد تظفر ببعض الأسباب الأساسية المهمة إذا أنت دققت النظر في أنساب وقبائل الثائرين على أبي بكر، وعرفت صلتهم من قريش، جد البيت القائم بالملك، وإذا أنت فطنت إلى سنن **الله** تعالى في الدول الناشئة، والعصبيات المتغلبة على الملك، وكنت مع ذلك بصيراً بطبائع العرب وآدابهم، ثم رزقت التوفيق.

---

(1) «البخاري» ج2 ص105

(8) نحن نميل إلى الاعتقاد بأنه قد ارتد بالفعل جماعة من المسلمين، بعد رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. فذلك شيء تكاد تقضي به سنن الطبيعة وأنظمتها التي عرفنا. وأسهل من ذلك نعتقد بأنه قد ادعى النبوة، في حياة محمد – صلى **الله** عليه وسلم – وبعد وفاته، متنبئون كذابون، وقد نرى في مشاهداتنا أن دعوى النبوة ليست بعيدة من ذهن المضلل الغوي، إذا هو لقي من العامة انجذاباً، وأغوى منهم صحاباً وأحباباً، ولا شيء أسهل عند العامة من الإيمان بنبوة ذلك الغوي، إذا هو عرف كيف يغريهم بالضلال، ويمدهم في الغي، لذلك نرجح أنه قد وجد بالفعل، في أول عهد أبي بكر، جماعة ارتدوا عن الإسلام، بوفاة النبي عليه السلام وجد من ادعى النبوة في قبائل العرب.

وقد كان من أول ما عمل أبو بكر نهوضه لحرب أولئك المرتدين الحقيقيين، والمتنبئين الكذابين حتى غلبهم وقضى على باطلهم.

لا نريد البحث في ما إذا كانت لأبي بكر صفة دينية صرفة جعلته مسؤولاً عن أمر من يريد الإسلام أم لا، ولا نريد البحث فيما إذا كانت ثمة أسباب غير دينية حفزت لتلك الحرب عزيمة أبي بكر أم لا.

ومهما يكن الأمر فلا شك أن أبا بكر قد بدأ عمله في الدولة الجديدة بحرب أولئك المرتدين، وهنا نشأ لقب المرتدين، نشأ لقباً حقيقياً، لمرتدين حقيقيين، ثم بقي لقباً لكل من حاربهم أبو بكر من العرب بعد ذلك، سواء أكانوا خصوماً دينيين ومرتدين حقيقة، أم كانوا خصوماً سياسيين غير مرتدين، ومن أجل ذلك انطبعت حروب أبي بكر في جملتها بطابع الدين، ودخلت تحت اسم الإسلام وشعاره، وكان الانضمام إلى أبي بكر دخولاً تحت لواء الإسلام، والخروج عليه ردة وفسوقاً.

(9) ربما كانت ثمة ظروف أخرى خاصة بأبي بكر، قد ساعدت على خطأ العامة، وسهلت عليهم أن يُشرِبوا إمارة أبي بكر معنى دينياً.

فقد كانت للصديق رضي **الله** عنه منزلة رفيعة ممتازة عند رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، وذِكرٌ في الدعوة الدينية ممتاز وكذلك كانت منزلته عند المسلمين.

وقد كان الصديق مع هذا يحذو حذو الرسول، ويمشي على قدميه، في خاصة نفسه، وفي عامة أموره، ولاشك في أن ذلك كان شأنه أيضاً في سياسة أمر الدولة، فقد سار بها، مبلغ جهده، في طريق ديني، ونهج بها، على القدر الممكن، منهج رسول **الله**، فلا غرو أن أفاض أبو بكر على مركزه في الدولة الجديدة، التي كان هو أول ملك عليها، كل ما يمكن من مظاهر الدين.

(10) تبين لك من هذا أن ذلك اللقب «خليفة رسول **الله**» مع ما أحاط به من الاعتبارات التي أشرنا إلى بعضها ولم نشر إلى باقيها، كان سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرب إلى عامة المسلمين، فخيل لهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

وكذلك فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام.

(11) كان من مصلحة السلاطين أن يروِّجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم، ومازالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى– وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون – حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة

الله، وعصيانهم من عصيان **الله**، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة **لله** في أرضه، وظلّه الممدود على عباده، سبحان **الله** وتعالى عما يشركون.

ثم إذا الخلافة قد أصبحت تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات **الله** تعالى وصفات رسله الكرام، ويُلَقَّنه كما يُلَقَّن شهادة أن لا إله الا **الله** وأن محمداً رسول **الله**.

تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم، وأذلوهم، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة، وبإسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم، فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً، حتى في مسائل الإدارة الصرفة، والسياسة الخالصة.

ذلك وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عيونها لهم ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة. كل ذلك انتهى بموت قوى البحث، ونشاط الفكر بين المسلمين، فأصيبوا بشلل في التفكير السياسي، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء.

(12) والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا

نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

والحمد **لله** الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا **الله**، وصلى **الله** على محمد وآله وصحبه ومن والاه.

نقد علمي

لكتاب (الإسلام وأصول الحكم)

بقلم

الأستاذ العلّامة الجليل
السيّد محمد الطاهر بن عاشور
مفتي المالكية بالديار التونسية

صدرت الطبعة الأولى من هذا البحث عن
المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة 1344

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، أتحفني بعض الأبناء الأعزاء في خلال الراحة الصيفية بكتاب عنوانه الإسلام وأصول الحكم. ألفه الشيخ علي عبدالرازق المصري من علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية. فسرني أفراد هذا البحث بالتأليف، وقلت: هذا بلبل المصيف، قد استقر على فنن مورق وحصيف. وصادف مني فراغاً من الشواغل، أعانني على استقصاء مطالعته في ليال قلائل. فلم أعتم، حين عجمت عوده وتوسمت تحليق طائره في أوج المعارف وصعوده، أن تبينت في الأمرين ليناً واضطرابا، حتى خشيت أن يبدل الفنن خمطة وبلبله غرابا. وكنت في أثناء تلك المطالعة تعرض لي خواطر نقد فأطلقها عن التقييد وأرجىء ذلك لفرصة من بعد. إلى أن طويته على غرِّه، واختلاط حلوه بمرِّه. ثم بدا لي بعد ذلك أن أنبّه على ما لاح من النقود، خيفة أن تتلقفه طلبة العلم كدأب الناس في تلقُّف الجديد، فتقع من أذهانهم موقع الصدأ من خالص الحديد.

وكنت أود أن أبسط القول في تحقيق ما وقع فيه من مسألة مختلطة أو شبهة متبعة. ولكن لما أصبح الوقت بالمهم مشغولا، فقد اكتفيت بالإلمام بما عنَّ من الملاحظات وأوجز قولا.

السيّد محمد الطاهر بن عاشور

تونس– ربيع الأنور– سنة 1344

قال المؤلف:

الكتاب الأول - الخلافة والإسلام

«الباب الأول - الخلافة وطبيعتها»

ذكر في صحيفة 7 أنهم لم يبنوا مصدر القوة التي للخليفة، وأنه استقرأ من عبارات القوم أن للمسلمين في ذلك مذهبين: منهم من يرى أن الخليفة يستمد قوته من قوة الله تعالى، ومنهم من يرى أن مصدر قوته هي الأمة. وهذا الكلام الذي أطال به هنا بعيد عن التحقيق اشتبه عليه فيه الحقيقة بالمجاز والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية والمبالغات في المدح والغلو فيه فجعل مستنده في إثبات المذهب الأول نحو قولهم للخليفة ظل الله في الأرض ونحوه من الأبيات التي ذكرها وديباجات التآليف التي سردها. هذا ولم يقل أحد من علماء الإسلام أن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، وإنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأحد أمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحاً. ولا يخفى أن كلا الطريقين

راجع للأمة لأن وكيل الوكيل وكيل، فإذا بويع فقد وجب له ما جعله **الله** من الحقوق التي هي القوة المبينة في شرع **الله** تعالى لأن **الله** حدَّد قوة الخليفة وجعلها لخدمة مصلحة الأمة، وجعل اختيار ولي أمرها بيد الأمة ولم يقل أحد إنه يستمد من **الله** تعالى بوحي ولا باتصال روحاني ولا بعصمة. ولا خلاف أن حكم الخليفة حكم الوكيل إلا في امتناع العزل بدون سبب من الأسباب المبينة في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين.

ثم نظر في صحيفة 11 بين اختلاف المسلمين (الموهوم) وبين اختلاف الأورباويين. وهو تنظير ليس بمستقيم.

«الباب الثاني – في حكم الخلافة»

أطال المؤلف في هذا الباب الترديد والتشكيك في أن الكتاب والسنَّة لا دليل فيهما على وجوب نصب الخليفة ثم أفصح عن ذلك في صحائف 13–14–15، فإن كان ينحو بذلك إلى مذهب الخوارج من إنكار وجوب الأمراء فليذكر أن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة فإن الإجماع والتواتر وتظاهر الشرعية هي دلائل قاطعة تربو على دلالة الكتاب والسنة إذا كانت ظنية، وقد تواتر بعث النبي صلى **الله** عليه وسلم الأمراء والقضاء للبلدان النائية، وأمر بالسمع والطاعة بل وأمر القرآن بذلك أيضاً فحصل من مجموع ذلك ما أوجب إجماع الأمة من عهد الصحابة رضي **الله** عنهم على إقامة الخليفة بعد وفاة رسول **الله** – صلى **الله** عليه وسلم – فبايعوا أبا بكر رضي **الله** عنه وأطاعته المسلمون في سائر الأقطار ولم ينكر بيعته أحد وإنما خرج من خرج إما للارتداد عن الدين وإما لمنع دفع الزكاة ولم يغفل علماء الإسلام عن هاته الأدلة.. وإنما الغفلة لمن غفل عن خطة السعد في كتاب المقاصد فإنه كغيره من

علماء الكلام بصدد إثبات الأدلة القطعية المقنعة في الرد على الخوارج وإضرابهم، والأحاديث الواردة في هذا الشأن لا دلالة في آحادها على ذلك لأن كل دليل منها فيه احتمال قد يمنع الخصم بسببه الاستدلال به عند المناظرة، ولهذا أدرج علماء الكلام مسألة الخلافة في المسائل الاعتقادية تسامحاً لمشابهتها بمسائل الاعتقاد في قطعية الأدلة وفي ترتيب الضرر على الغلط فيها كما بيَّنوه في كتبهم وقد أفصح عن ذلك إمام الحرمين رحمه الله إذ قال في كتاب الإرشاد: «الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصلاً من أصول الدين، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج: أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدِّي حد الحق، والثاني عد المحتملات التي لا مجال للقطع فيها من القطعيات ا هـ » فلما تطلبوا الأدلة القطعية وجدوها في الإجماع والمراد من الإجماع أعلى مراتبه، وهو إجماع الأمة من العصر الأول استناداً للأدلة القاطعة القائمة مقام التواتر وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي، وأي دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظم من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك من غير مخالف على أن القرآن قد شرَّع أحكاماً كثيرة ليست من الأفعال التي يقوم بها الواحد، فتعين أن المخاطب بها ولاة الأمور نحو قوله: «فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي». ونحو قوله: «فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها» وقوله: «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم» إلخ.

وهذا النوع من الإجماع هو الذي ثبتت به قواطع الشرعية المعبَّر عنها بالمعلومات ضرورة. ولو اقتصرنا على مفردات آيات القرآن والسنة لما ثبتت المعلومات الضرورية من الدين إلا نادراً لأن معظم تلك الأدلة بانفراده لا تعدو الدلالة الظنية كما هو مقرر في الأصول

عند الكلام على الفرق بين كون المتن قطعياً وكون الدلالة قطعية، فقول المؤلف في صحيفة 16: «ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع» كلام يتعجب من صدوره عن ممارس لعلوم الشريعة حتى يعتقد أن دلالة أخبار الآحاد أقوى من دلاله الإجماع على أنهم كيف يتحاجون للاستدلال مع عدم الاختلاف ولم يعرف خلاف أحد من المسلمين في وجوب نصب الإمام إلا مارمز إليه الحرورية يوم التحكيم بعد وقعة صفين إذ قالوا لما سمعوا التحكيم «لا حكم إلا لله» كلمة مموهة مجملة فقال علي رضي **الله** عنه حين سمعها: «كلمة حق أريد بها باطل» ولهذا اقتصر إمام الحرمين في الإرشاد على دلالة الإجماع في أمر الإمامة فقال: «ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع وهذا لا مطمع في تقريره ههنا. ولكنا نعضد هذا المعتقد بقاطع في صحة الإجماع، فنقول: إذا أجمع علماء العصر على حكم شرعي وقطعوا به فلا يخلو ذلك الحكم إما أن يكون مظنوناً لا يتوصل إلى العلم به وإما أن يكون مقطوعاً به على حسب اتفاقهم. فإن كان مقطوعاً به فهو المقصود وإن كان مظنوناً فيستحيل في مستقر العادة أن يحسب العالمون بطرق الظنون والعلوم الظن علماً مطبقين عليه من غير أن يختلج لطائفة شك أو يخامرهم ريب. وتقرير ذلك خرق للعادة ا هـ».

وأعجب من هذا أن المؤلف حاول في صحائف 17-18-19أن يجيب عن الأحاديث التي استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام بما حاصله بعد نخله: إن ذكر القرآن لطاعة أولياء الأمور وذكر الأحاديث للخلافة أو الإمامة أو السمع والطاعة – وقال بعد أن شك في صحة ما هو معلوم الصحة منها –: إن معنى ذلك أنه ان وقع ذلك وقدره **الله** فإننا نقابله بما أمرنا به لا على معنى إنا ملزمون بإيجاد ذلك. ثم نظره لما حكته الأناجيل أن أعط ما لقيصر لقيصر وما **لله** **لله**، فما دل ذلك على أن حكومة قيصر من شريعة **الله**. قال علي إننا أمرنا بطاعة البغاة

والعصاة فما كان ذلك ليلاً على مشروعية البغي إلخ، وهذا الكلام ضغث من أغلاط وكان للناظر اللبيب غنى عن التوقيف على ما فيه وملاك ذلك أن الأوامر النبوية دلائل على مشروعية الخلافة إذ النبي لا يأمر بالمنكر ولا يؤيد أمراً غير معتبر شرعاً، وقد احتج الفقهاء في الإسلام بدلالات الألفاظ النبوية حتى بدلالة الإشارة وحتى بما يضرب فيها من الأمثال وتنظيره بما في الإنجيل خروج عن جادة القيل. وقوله إنا أمرنا بطاعة البغاة كلام باطل بل قد أمرنا بأن لا نطيع في منكر وإنما أمرنا بطاعة ولاة الأمور العصاة إذا كان عصيانهم متلبساً بذواتهم لا بأوامرهم. على أن في هذا خلافاً قديماً بين علماء الأمة فلا يمكن جعله أصلاً يستنبط منه.

الباب الثالث
«في الخلافة – من الوجهة الاجتماعية»

قال في صحيفة 22 :«نسلِّم أن الإجماع حجة شرعية، ولا نثير خلافاً مع المخالفين إلخ» وعلَّق عليه في الحاشية أنه ينظر إلى مخالفة الروافض والنظّام وأضرابهم، وهذا توهم بيِّن لأن الإجماع المختلف فيه هو إجماع المجتهدين على أمر اجتهادي. على أن المخالفين فيه لا يُعتَدُّ بخلافهم لأنهم طائفة قليلة ضعيفة العلم من بين طوائف الإسلام. غير أننا لا حاجة بنا إلى الخوض في هذا الغرض لأن الإجماع الذي ثبتت به مشروعية الإمامة العظمى هو الإجماع المنعقد عن دليل ضروري من الشرع وهو الذي يعبِّرون عنه تارة بالإجماع وتارة بالمعلوم ضرورة. وقد تقدم من كلام إمام الحرمين ما يرشد لذلك إذ قال: «إذا أجمع علماء العصر على حكم شرعي وقطعوا به..» إلى آخر ما تقدم.

وقال المؤلف في صحيفة 23 إن مقام الخلافة كان منذ الخليفة

الأول عرضة للخارجين عليه المنكرين له إلخ وهو كلام يزيفه التاريخ والحديث والفقه: فإن بيعة أبي بكر لم ينكرها أحد من المسلمين ولا دعا داع لمنازعته، ولكن خرجت طوائف من العرب منهم من خرج من جامعة الإسلام وهذا لا حجة فيه، ومنهم من منع حق الزكاة ورأى أن ذلك من حقوق النبي – صلى **الله** عليه وسلم – فقط فما خرجوا المنازعة في الولاية، وحسبك ما ثبت في الصحيح أن عمر قال لأبي بكر رضي **الله** عنهما لما عزم على قتالهم: كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا **الله** محمد رسول **الله**؟ فقال أبو بكر: **والله** لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول **الله** لقاتلتهم عليه، وبعد، فهل في فعل الجفاة من الأعراب حجة دينية وإثبات حال مسألة اجتماعية؟ دام خضوع المسلمين للخليفة مدة الخلفاء الثلاثة حتى خرج أهل مصر على عثمان رضي **الله** عنه وليس ذلك الخروج إنكاراً للخلافة، ولكنه خروج عن شخص الخليفة على أن ذلك ليس من فعل من يعتد بفعله من أهل العلم وذوي الحل والعقد.

فإن كان المؤلف يحوم بهذا التحليق حول الوقوع على مذهب طوائف من الخوارج كما أرسى عليه في صحيفة 23 فقد ظهر مطاره وعلم مقداره. وقال في صحيفة 25: «غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة إلخ»، وقد اشتبه عليه هنا حياطة الخلافة بالقوة العامة لتنفيذ الشريعة على من يأباها بأخذ الخلافة بواسطة القوة، وقد كان الرسول نفسه يؤيد الدين ويذب عنه من يريد مناوأته بواسطة القوة. نعم نحن لا ننكر أن من الأمراء من استعمل القوة لنوال الامارة إلا أن ذلك لا يقدح في ماهية الخلافة لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالبطلان.

ثم أفاض القول من صحيفة 27 إلى صحيفة 31 بيان أن سبب إباية المسلمين من إقامة الخليفة – إلا إذا قهرهم وغلبهم – أن ذلك ناشئ

عما عوَّدتهم تعاليم الإسلام من فكرة الإخاء والمساواة وترك الخضوع لغير **الله**، وأيد ذلك بما حدث من التغالب على الإماراة في بعض وقائع التاريخ الإسلامي فكأنه ينزع بذلك إلى أن دين الإسلام بث في متابعيه مبادىء الفوضى، وأنه لا تعقل خلافة عادلة (في نظره) إلا إذا كان صاحبها مغلول اليدين يمتثل لكل خارج، ويغض النظر عن كل متشهٍّ ولا يذب عن الجامعة من يعتدي عليها. ثم عاد في صحيفة 31 وصحيفة 32 إلى إبطال انعقاد الإجماع في الإسلام على الخلافة بما يؤول إلى أن سكوتهم إنما كان عن تقية وخوف وهي قولة لبعض الروافض في اعتذارهم عن سكوت علي – رضي **الله** عنه، وأمثاله للخلفاء الثلاثة قبله وسخافتها ظاهرة.

●●●

هذا حاصل ما يتعلق بالرد على مواضع الزلل من كلام مؤلف الإسلام وأصول الحكم في الكتاب الأول منه، وقد تعين أن نذكر الآن خلاصة تجمع فصل المقال في هاته الردود وننبه إلى ما وقع له من الأغلاط في صحائف 33–34–35–36–37–38 فنقول:

إن الخلافة الإسلامية التي مسماها ما حددها به الإمام الرازي في النهاية بقوله: «هي خلافة شخص للرسول صلى **الله** عليه وسلم في إقامة الشرع وحفظ الملة على وجه يوجب اتباعه على كافة الناس»، هي عبارة عن حكومة الأمة الإسلامية، وهي ولاية ضرورية لحفظ الجامعة وإقامة دولة الإسلام على أصلها. ومما يجب علمه هنا أن الإسلام دين معضد بالدولة وأن دولته في ضمنه لأن امتزاج الدين بالدولة – كون مرجعهما واحد – هو ملاك قوام الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين – الذي هو مصلح البشر – في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه. والخلافة فهذا المعنى الحقيقي ليست لقباً يعطى لكبير ولا طريقاً روحانياً يوصل الروح إلى عالم الملكوت، أو يربط

النفوس في الدين بأسلاك نورانية بل هي خطة حقيقية تجمع الأمة الإسلامية تحت وقايتها بتدبير مصالحها والذَّبّ عن حوزتها.

وإن الخلافة بهذا المعنى ظهرت في صدر الإسلام في أجلى مظاهرها، ثم أخذت تتضاءل من عهد الخليفة الرابع، فلم تزل في تضاؤل وتراجع ومرض وسلامة إلى أواسط الدولة العباسية، إذ استمر خروج الخارجين حتى بلغت إلى حد صارت به بقية اسم يورث وليس لصاحبها من الحظ – كما قال ابن الخطيب في رقم الحلل:

إلا الدعاء فوق عود المنبر   من كل محجوب عن الأمر بري

فصار اللقب يومئذ مجازاً لا حقيقة، إلا أنه مجاز سوَّغته علاقة اعتبار ما كان، ولو أريد إعطاؤه من أول الأمر على تلك الحالة لما كان. إذ كيف يمنح هذا اللقب لمن يكون حاله بعد منحه كحاله قبله؟ وماذا يستطيع أن يفعل إذا كان أعزل عن كل قوة؟ وهل يستطيع بالألقاب اللفظية أن يساب من الهوَّة؟ وكيف يطمع في ذلك من لا يدفع عن نفسه، ولا يكون غده أفضل من أمسه؟ فليس إيجاد هذا المنصب السامي من باب إيجاد الموهوم كما تحاوله جميعات الخلافة اليوم ولا أحسب هذا يشتبه على من له حظ من العلوم.

الكتاب الثاني – الحكومة والإسلام
«الباب الثاني – الرسالة والحكم»

تكلم في صحائف 48–49–50–51–52 على أن النبي – صلى الله عليه وسلم – هل ثبت له وصف الملك مع وصف الرسالة؟ وهل في هذا البحث حرج؟ وهل وَصف النبي صلى الله عليه وسلم بالملك أو عدم وصفه به يمس جوهر الإسلام، أو يمس بالباحث في ذلك؟ وفرَّق بين مفهوم الرسالة ومفهوم الملك، وأثبت أن بعض الرسل لم يكونوا ملوكاً إلخ. وكل ذلك مسلم لا نزاع فيه. وإننا إن نظرنا إلى المسميات فلا منافاة بين مسمّى الملك ومسمّى الرسالة إذ الملك عبارة عن تولي أحد لأمر أمة يتولى شؤونها وسياستها وتنفيذ شريعتها بالرغبة والرهبة، وذلك مما ينفذ مقاصد الرسالة، ويكمل خطتها كما أشرنا إليه سابقاً من أن تعاضد الدين والدولة واجتماعهما في جهة واحدة أجلى مظاهر الدين وأنسب بشرفه الالهي، فلا ما نع من ثبوت مسمّى الملكية لرسول أو نبي، وقد حكى القرآن عن سليمان – عليه السلام – قوله: «وهب لي ملكاً لا

ينبغي لأحد من بعدي». غير أن لفظ الملك لما علق به منذ الأزمنة القديمة من عوارض الجبروت والترف واللهو عن الحقيقة والشغل بالسفاسف واستخدام القوة في الظلم والاعتداء والفساد في الأرض صارت هاته الأوصاف وتوابعها تسبق للأذهان عند سماع لفظ ملك وملك، فلأجل ذلك تحِاشي الناس عن وصف النبي صلى **الله** عليه وسلم بالملك أو بكونه ملكاً ويشهد لهذا ما وقع لأبي سفيان مع العباس بن عبدالمطلب يوم اسلم أبوسفيان قبيل يوم فتح مكة، ثم وقف مع العباس يشاهد كتائب جيش الفتح المبارك تمرُّ بين يديه وهو يسأل العباس عن كل كتيبة والعباس يعرِّفه قبائلها، فلما بهره ذلك المشهد قال للعباس «قد أصبح ملك أخيك عظيماً» فأنكر عليه العباس قوله «ملك» وقال له: إنما هي رسالة لا ملك، وقد كنت اسمع من رجل عظيم من أهل العلم والسياسة قدس **الله** روحه ينكر على ابن خلدون تحويمه في مواضع حول أن يعدّ عصر النبوة عصراً ملكياً، ويعلل إنكاره بأن وصف النبوة أعظم وأشمل من وصف رسخت له في نفوس الناس عوارض غير محمودة صارت كاللوازم له.

●●●

ثم قال في صحائف 52–53–54: إن دعوة الدين دعوة إلى **الله** بتحريك القلوب بوسائل الإقناع فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة غرضها هداية القلوب، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بحد السيف: ثم تلا آية الإكراه في الدين وغيرها وقال: وإذا كان صلى **الله** عليه وسلم قد لجأ إلى القوة فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وما نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ولتكوين الحكومة الإسلامية، فذلك هو سرّ الجهاد ومثله الزكاة والجزية والغنائم، فذلك خارج عن وظيفة الرسالة من حيث هي وبعيد عن عمل الرسل، وكذلك توجيه الأمراء إلخ.

وهنا قد ارتكب المؤلف ضروباً من الخطأ فأما زعمه أن الدعوة إلى الدين تنافي استعمال القوة والإكراه فمردود، لأن الدعوة للدين يقصد منها حمل الناس على صلاح أمرهم فالابتداء بالدعوة ظاهر ثم إن هم عاندوا وجحدوا ولم تقنعهم الدعوة والأدلة فلا جرم أن يكون استصلاحهم هو القوة كما يحمل الصبي على صلاحه بالتأديب، وكما يحمل أفراد الناس على الامتثال للشريعة بالرغبة والرهبة. وهذا لا يشك فيه عالم متشرع بل ولا عالم قانوني.

وإذا كان يدّعي أن استعمال القوة ليس من توابع الرسالة وجعله تصرفاً من النبي صلى الله عليه وسلم بصفة الملك والسياسة فهل يدعي أيضاً أن تعرض القرآن لذلك في نحو آية «فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله»، هو أيضاً تصرُّف بالسياسة ولا يسعه إلا التزام ذلك، فإذا يصير القرآن مع كونه كتاب دين هو أيضاً دستور سياسة وكفى بهذا خبطاً، فإن أصاب فأجاب بأن الشريعة والسياسة أخوان، وأنه لا يتم شرع بدون امتزاجه بالحكومة فقد تاب إلى الحق وعلم أن لابد من الأمرين لصلاح الخلق.

لا جرم أن الله تعالى ذكر الجهاد في كتابه وسَمّاه الجهاد في سبيل الله فكيف يعده المؤلف من أمثلة الشؤون الملكية بعد أن أثبت الفرق بينها وبين أحوال الرسالة. ولقد تجاوز هذا الحد في صحيفة 54 فجعل أخذ الزكاة والجزية والغنائم من شؤون الحكومات خارجاً عن وظيفة الرسالة وبعيداً عن أعمال الرسل باعتبار أنهم رسل فحسب. وهذا كلام إن أراد به التفرقة بين مفهوم الرسالة المجردة والرسالة المقترنة بالسلطان فهو صحيح، لكنه لا فائدة فيه هنا وإن أراد إثبات أنه غير الرسالة وأنه عمل حكومة وأنه قد اتفق في الوجود أن صار الملك رسولاً وصار الرسول ملكاً مع تنافي الصفتين فسخافة ذلك لا تخفى لاقتضائها أن يكون الرسول قد يشتغل بالرسالة في أوقات ثم

يتفرغ عنها إلى الاشتغال في أوقات أخرى بصناعة الملك. كيف والله تعالى يقول: «الله أعلمُ حيث يجعل رسالته»؟ ثم أنَّى يكون صحيحاً وهذا القرآن قد قرن الصلاة بالزكاة في كثير من آياته؟.

●●●

ثم ذكر المؤلف في صحيفة 59 بحثاً في أن تأسيس النبي للمملكة الإسلامية هل يكون خارجاً عن حدود رسالته وجوَّز أن يكون ذلك خارجاً عن حدود الرسالة، وأن القول به لا يكون كفراً ولا إلحاداً وتأوّله بأنه مراد قول بعض الفِرَق بإنكار الخلافة في الإسلام إلخ.

ولقد أفصح هنا عن مقاربته اختيار قول غلاة الخوارج بعدم نصب الإمامة بين الناس لأنه لا يلتئم مع ما قدمه من أن تأسيس الحكومة الإسلامية غير داخل في مفهوم الدين الذي أرسل لأجله النبي حتى لا يلزم اقتفاء النبي فيما منع منه.

إلا أن الاستدلال ينقلب عليه بأن ما استدل به لنفسه وللخوارج هو عليهم لا لهم لأنه إذا كان ذلك عملاً زائداً على الرسالة فقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا سلَّمنا أنه لكونه خارجاً عن حقيقة الرسالة لا يجب اتباعه شرعاً في كل زمان فهل نمنع أن أحد الحالين هو الاقتفاء بالنبى فيما فعله فإنه ما فعل إلا ما كان فيه الصلاح، فيكون تأسيس الحكومة من مقاصد الشارع. ثم إنه قال في صحيفة 55 إن هذا الرأي يراه بعيداً.

ثم تعرَّض من صحيفة 56 إلى صحيفة 62 لكلام فرضه على وجه الاحتمال، فصرَّح بأن رأي الجمهور أن إقامة المملكة الإسلامية عمل متمِّم للرسالة وداخل فيها غير أن العلماء أغفلوا اعتبار شرط التنفيذ في حقيقة الرسالة إلا ابن خلدون، وساق كلامه بعد أن قدم في صحيفة 50 أن اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم رسولاً وملكاً معاً هو رأي المسلم العامي، وهنا جعله رأي العلماء ولاسيما ابن خلدون، ثم تعجَّب

من خلوّ دولة الرسالة عن كثير من أركان الدول وعن الخوض في نظام الملك إلا إذا كان ذلك لم يبلغ إلينا على أن كثيراً من الأنظمة المتبعة في الدول إنما هو مصطلحات ليست ضرورية لنظام الدولة، ولا تناسب أخلاق النبي – صلى الله عليه وسلم – من ترك التكلف وترك الرياء والسمعة، فلذلك كان نظام الحكم في زمانه – صلى الله عليه وسلم – بعيداً عن التكلفات إلخ. وما أجدر هذا الكلام بأن يكون فصل المقال لولا أنه صرَّح في صحيفة 62 و63 بعدم ارتضائه، فتطلب لحل الإشكال وجهاً آخر من ورائه.

وخلاصة الحق في هذ المبحث أن الملك العادل الحق لا ينافي الرسالة بل هو تنفيذ لها وأن من الأنبياء من اجتمع له الملك والنبوة مثل داود عليه السلام، قال الله تعالى: «وآتاه الله العلم والحكمة وعلمه مما يشاء».

الباب الثالث
«رسالة لا حكم، ودين لا دولة»

ذكر من صحيفة 64 إلى صحيفة 70 ما خلاصته: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له ملك ولا حكومة ولا قام بتأسيس مملكة: نعم إن الرسالة تستلزم للرسول نوع زعامة في قومه، وما هي كزعامة الملوك على رعيتهم فإن زعامة موسى وعيسى لم تكن زعامة ملوكية كما أن الرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة وتستلزم له سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين وبين الأب وأبنائه. وقد يسوس الرسول الأمة سياسة الملوك وله وظيفة زائدة وهي اتصاله بأرواح الأمة لاسيما ورسول الله – صلى الله عليه وسلم – جاء بدعوة عامة، فهي توجب له من تأييد الله ما يناسب تلك الدعوة. فلذلك كان سلطانه سلطاناً عاماً له

أقصى ما يمكن من درجات نفوذ القول، وهو سلطان ترسله السماء، وهي ولاية روحية لا ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض إلخ.

سقنا خلاصة كلامه ليظهر هنا مقدار اضطرابه فإن أوله ينكر أن تكون للرسول حكومة، ثم أثبت زعامته ثم حكم بأنها أقوى من زعامة صاحب الحكومة، ثم أثبت أنها قد تكون مثل سياسة الملوك، ثم أثبت له سلطاناً عاماً، ثم جعل سلطانه مرسلاً من السماء، ثم حكم بأن ولايته روحية لا ولاية تدبير مصالح إلخ،ولا يعزب عن ذي مسكة ما في هذا الكلام من الاضطراب وفساد الوضع بالنسبة لإثبات الدعوى التي عقد لها الباب وهي قوله: رسالة لا حكم ودين لا دولة، وقوله في طالعها: إن الرسول صلى **الله** عليه وسلم لم يكن له ملك ولا قام بتأسيس مملكة. ثم نحن نسائله: هل كانت الأمة في زمن النبوة ذات نظام وحكومة أم كانت فوضى؟ فإن اختار الأول فإما أن تكون حكومة الأمة يومئذ بيد النبي أو بيد غيره، فإن كانت بيد النبي فقد ثبتت الحكومة المقارنة للرسالة وبَطُل ما أسسه المؤلف وأعلاه، ورجعنا إلى اعتبارات المسميات دون الأسماء وهو الصواب والرشد، وإن فرضت بيد غير النبي فالتاريخ ينافي إثباتها والعقل يقتضي أن وجود الرسالة معها يصير عبثاً.

وإن اختار أن الأمة يومئذ باقية على الفوضى فما تنفع الرسالة هذه قيمة لكلامه في هاته الصحائف. فإن قال إنها زعامة وقتية لا تثبت لأحد بعد الرسول فقد رجع لقول بعض عرب الردة وبعض الخوارج وقد أبطلناه. وأما تنظيره بزعامة موسى وعيسى عليهما السلام فبعضه صحيح وبضعه باطل: فإن موسى أسس جامعة وحكومة، وجاهد، وفتح البلد المقدس، وأما عيسى فجاء داعياً فقط، ونحن لا نقول إن كل رسول له حكومة بل نقول إن بعض الرسل أرسل بالدين وعضد بالحكومة. وهذا كما شرحناه أولاً هو أكمل مظاهر الرسالة.

●●●

ثم قال في صحيفة 70 إلى نهاية صحيفة 75 إن الإسلام وحدة دينية دعا لها النبي وأتمها، وقد كان هو مديرها ومنفذها، وأن من أراد أن يسمّي تلك الوحدة دولة وملكاً فهو في حِلّ فما هي إلا أسماء، والمهم هو المعنى وقد حددناه لك تحديداً، وإنما المهم أن نعرف هل كان – صلى الله عليه وسلم – رسولاً فقط أم كان رسولاً وملكاً؟ وأن ظواهر القرآن تؤيد أنه لم يكن له شأن في الملك السياسي (وساق آيات كثيرة تخيلها شاهدة لمدعاه) تنفي أن يكون الرسول حفيظاً أو وكيلاً أو جباراً أو مسيطراً، وأنه كسائر الرسل، وأنه لم يكن من عمله غير إبلاغ الرسالة. وأقول الإسلام وحدة دينية وجامعة وشريعة وسلطان ولا معنى للحكومة إلا بمجموع هاته الأمور، وأي شيء يميزه عن الحكومة وقد جمع الأمة في دعوته وسَنَّ لها قوانين معاملاتها الفردية والاجتماعية وتولى بنفسه الانتصاف من المظلوم للظالم فقضى وغرم وأقام الحدود من العقوبات وأبطل كل سلطة ورئاسة مدنية ليست جارية على أصول الإسلام كما يشهد له حديث إسلام بني حنيفة وما عرضه مسيلمة الكذاب حين شرط لقبوله دين الإسلام أن يجعل أعداءها ومن يريد تفريق جامعتها ثم قاتل لتوسيع سلطانها وتأمين بلادها وشرع لها موارد مالية لإقامة مصالحها أفتقوم الدولة والحكومات بغير هذه الأعمال دع عنك ما يعرض لها من الألقاب الفارغة والرسوم المعتادة والمواكب العريضة.

أما ما احتج به من الآيات في صحيفة 71 وصحيفة 72 فهو احتجاج من لم يفهم دلالة ألفاظها فإنها نفت أن يكون وكيلاً أو مسيطراً على الذين أبوا قبول دعوته من المشركين لا على من آمن به من المسلمين والمؤلف ساقها في الاحتجاج على نفي سلطانه في دائرة الجامعة الإسلامية فأخطأ فيه.

أما بقية الآيات في صحائف 73 – 74 – 75 فمنها ما ساقه في تفويض الحول والقوة لله تعالى ومنها ما فيه صيغة حصر حاله صلى

الله عليه وسلم في النبوة أما النذارة أو البشرية أو البلاغ واستدلاله بها يدل على أنه لا يُحسن باب القصر من علم المعاني ولا يفرق بين الحقيقي والإضافي ولا يفرق مفاد القصر الإضافي من قلب أو تعيين أو إفراد. فما عليه إلا إتقانه ليعلم ما أفاده برهانه.

ثم استدل في صحيفة 76 بقوله صلى الله عليه وسلم للذي تلجلج بين يديه «هون عليك فإني لست بملك»، وبقوله «فاخترت أن أكون نبياً عبداً» إلخ. وهذا استدلال سفسطاءي مبني على اختلاف معاني اللفظ الواحد فقد أوضحناه غير مرة أن الملك والقهر للضعفاء ومشاركة الخالق في صفة الكبرياء.

وأعجب من هذا كله استدلاله في صحيفة 78 على نفي أن يكون النبي له حكم في الأغراض الدنيوية بقوله صلى الله عليه وسلم أنتم «أعلم بأمور دنياكم» بعد أن حذف منه جذره وسببه. وهذا أيضا من السفسطة لأن الدنيا تطلق على هذا العالم بأسره وهي مزرعة الآخرة ومطية الجنة أو النار وتطلق على ما عدا الأمور الدنية والمعاني العلمية فيقال هذا الإطلاق بالدين وبالحق وإطلاق الحديث من هذا الثاني لأنه راجع إلى إصلاح النخل بالتابير وليس من يطلق على ما عرض لمسماه من مظاهر الجبروت شرط الرسول ولا الملك أن يكون عالماً بما يتجاوز رسالته وحكمه من أحوال الصنايع والحرف.

ثم احتج في صحيفة 79 بكلمات صدرت عن المنعَّم الأستاذ الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد في شأنها الجهاد الواقع في عصر النبوة بأنه جهاد لإقامة الحق وبأبيات في المعنى للشاعر أحمد شوي وكل ذلك إنما ينفع لإثبات أن جهاده صلى الله عليه وسلم لم يكن لقصد الاستكثار من الدنيا ولا لإفزاع الآمنين ولكنه كان لتأييد الحق وإيصال النفع. فماذا يغني عنه هذا الكلام في إثبات أن الحكومة ليست من شعار الإسلام.

الكتـاب الثـالث
الخلافة والحكومة في التـاريخ
(البـاب الأول – الوحدة الدينية والعرب)

قدم مقدمة في أن الإسلام دعوة لخير البشر كله ورابطة لهم في أقطار الأرض وأن الله اختار ظهوره بين العرب لحكمة وأن أول من اجتمع حوله هم العرب على تخالف شعوبهم. وهي مقدمة صحيحة مسلمة إلا أنه استنتج منها ما لا يلاقيها فقال في صحائف 83 إلى صحيفة 89: إن هاته الوحدة العربية لم تكن سياسية ولا كان فيها معنى من معاني الدولة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يغير شيئاً من أساليب الحكم عندهم ولا مما كان لكل قبيلة من نظام إداري وقضائي ولا عزل والياً ولا عين قاضياً، بل ترك لهم كل الشؤون وقال أنتم أعلم بها وإن ما اشتملت عليه الشريعة من أنظمة العقوبات والجيش والبيع والرهن ليس في الحقيقة من أساليب الحكم السياسي ولا من أنظمة الدولة وهو إذا جمعته لم يبلغ جزءاً يسيراً من لوازم دولة وإنما هو شرع ديني خالص لله ولمصلحة البشر وأن الرب مع دخولهم تحت جامعة الإسلام بقوا دولاً

شتى بحسب ما اقتضته حياتهم بخضوع العرب للنبي خضوع عقيدة لا خضوع حكومة فلما توفي النبي صلى **الله** عليه وسلم أوشكت أن تنقض تلك الوحدة العربية وارتد أكثر العرب إلا أهل المدينة ومكة والطائف. وقد توفي صلى **الله** عليه وسلم من غير أن يشير إلى شيء يسمى دولة ومن غير أن يسمي أحداً يخلفه أ.هـ.

وأقول ليس الحق ما ذكره فإن النبي صلى **الله** عليه وسلم أقام للناس أمر دنياهم إذ المقصود من الدين صلاح العاجل والآجل ولا يتم صلاح العاجل إلا بإقامة من يحمل الناس على الصلاح بالرغبة والرهبة وقد نص القرآن على ولاية الأمر فقال «يأيها الذين آمنوا اطيعوا **الله** واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» ولا جرم أن دين الإسلام قد شرعه **الله** شرعاً تدريجياً فابتدأ ديناً يدعو الناس لأصول الصلاح بتطهير النفس وذلك بإعلان التوحيد وآداب النفس من العبادات والأمر بالعدل فلما تهيأت النفوس لقبول الشريعة أخذ التشريع ينمو حتى بلغ أوسع تفاريعه فكان في هذا التدرج حكمة إلهية (وقالوا لولا نزّل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبّت به فؤادك) وإذا علمنا أن الإسلام شرع أوجب على الناس التعامل بأحكامه فغير عوائدهم وقمع المعاندين من رؤسائهم وتركهم مسلوبي السلطة وعوضهم برؤساء وامراء وقضاة من متابعيه وهذا ما لا يرتاب فيه من له اطلاع على الحديث والسيرة والتاريخ فقد وجه النبي صلى **الله** عليه وسلم امراءه إلى الجهات التي أسلم أهلها من بلاد العرب وقرر من قرر من أقيال اليمن على ما بأيديهم حين أسلموا على أنهم قائمون مقام امرائه كما فعل مع وائل بن حجر قَيْل حضرموت وجعله رئيس أقيال بلاد اليمن وقد قدمنا فيما تقدم من المباحث أن مظاهر الدولة كلها متوفرة في نظام الشريعة الإسلامية وأعظمها الحرب والصلح والعهد والأسر وبيت المال والإمارة والقضاء وسن القوانين والعقوبات إلى أقصاها وهو الإعدام، بحيث لم يغادر شيئاً مما يلزم لإقامة نظام

أمة بحسب العصر والقوم وما ترك من التفاصيل التي لم يدعُ إليها داعٍ يومئذ إلا وقد أسس له أصولاً يمكن استخراج تفاصيلها منها كما هو معلوم من علم أصول الفقه وهو معنى قوله تعالى ما فرّطنا في الكتاب من شيء على ما بينه الشاطبي في كتاب الموافقات،

علمنا بلا ريب أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أسس بيده أصول الدولة الإسلامية وأعلن ذلك بنص القرآن وقد قال تعالى «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه» إلى قوله «أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يعقلون» وكيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعة ثم لا يكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة وتحمل الراعي والرعية على العمل بها فإنه لو وكل الأمر لاختيار الناس لأوشك أن لا يعمل به أحد، وليست الدولة إلا سلطاناً تحيي به الشريعة كما قال أرسطو.

لأجل هذا كله لم يتردد أهل الحل والعقد في مصرِ الإسلام وهو المدنية عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب المبادرة بإقامة الخليفة عن النبي في تدبير أمر الأمة، مع القطع بأنه لا يخلفه في غير ذلك من التشريع وتبليغ الرسالة. وهذا الخليفة وإن جارينا صاحب الكتاب في أنه لم يعينه النبي صلى الله عليه وسلم فقد كانت تسميته بإجماع أهل العلم والدين من أصحاب النبي المهاجرين والأنصار وذلك الإجماع حجة أعظم من خبر أو خبرين. على أنه ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم صرح بإقامة الخليفة من بعده فقد ورد في صحيح البخاري وغيره عن جبير بن مطعم أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها بأمر فقالت أرأيت يا رسول الله إن لم أجدك – كأنها تعني الموت – فقال لها إن لم تجديني فأتِ أبابكر.

وورد في حديث آخر أنه صلى الله عليه وسلم قال يأبى الله والمسلمون غير أبي بكر.

الباب الثاني
الدولة العربية

أتى في هذا الكتاب على بيان أن النبي صلى الله عليه وسلم زعامته دينية محضة وأنه بعد وفاته يتعين أن يكون لأتباعه زعيم بعده لكنها زعامة غير دينية بل سياسية. ولما كان العرب يومئذ في حال نهوض فكان من المتعين أنهم يفكرون في إقامة مملكة فأقاموا دولة عربية على أساس دعوة دينية ولذلك اتفقوا على إقامة زعيم واختلفوا في الرضا بأبي بكر فليست إمارة المسلمين مقاماً دينياً ولكنّ أبابكر له مقام ديني لأسباب كثيرة.

هذا حاصل كلامه (في صحيفة 90 إلى 94) وقد بناه على ما توهمه من أن الدين شيء يختص بالنفوذ الروحي ولذلك قال: إن زعامة النبي صلى الله عليه وسلم دينية فقط. وقال إن زعامة من بعده ليست دينية لأن الزعامة الدينية انقضت بوفاة النبي. وكل هذا خطأ قد بيناه فيما تقدم وقد ادعى أن اتفاق الصحابة على إقامة زعيم للأمة هو رأي سياسي ومن علم شدة تعلق الصحابة بالدين ورفضهم كل ما لا تعلق له بالدين علم أنهم ما أجمعوا على إقامة الخليفة إلا لعلمهم أنه أمر مرتبط بإقامة الدين أتم ارتباط، إذ لا انفكاك بين الدين والحكومة في الإسلام كما قدمناه وأما اختلافهم في تعيين الخليفة من هو فذلك أمر من لوازم كل انتخاب ولكن المهم هو أنهم لما عينوا أبابكر لم يخالف فيه أحد وأجمع عليه المسلمون إلا الذين خرجوا من ربقة الإسلام. ولقد ظهر سواد رأيهم بما قمع به أبوبكر أهل الردة وأرجعهم إلى الإسلام بعد أن كادت الجامعة أن تنتقض. ولم يكن سبب الردة نزوعاً من العرب إلى عهدهم القديم فإنه لو كان كذلك لكان أولى الناس به رؤساؤهم وأعيانهم مثل أبي سفيان. وإنما كان سبب الردة أن كثيراً من العرب الذين أسلموا بعد

فتح مكة كانوا حديثي عهد بالإسلام لم يتمكن الإيمان من قلوبهم ولم يفقهوا حقيقته فظنوه طاعة لشخص الرسول وأنه لما توفى فقد انحلت ربقة الإيمان عنهم ومثل هؤلاء وإن كثروا فلا تعجبك كثرتهم لجفائهم وجهلهم ولذلك لما فهموا من تصدي المسلمين لقتالهم ان أمر الدين ليس باللعب كانوا سريعي الرجوع إلى الدين في أمد وجيز.

الباب الثالث
الخلافة الإسلامية

قال: لم نعرف من اخترع لأبي بكر لقب خليفة رسول الله ولكنا عرفنا أن أبابكر قد أجازه وارتضاه ولا شك أن رسول الله كان زعيماً للعرب ومناط وحدتهم فإذا قام أبوبكر بعده ملكاً على العرب ساغ في اللغة أن يقال إنه خليفة رسول الله فلا معنى لخلافته غير ذلك ولهذا اللقب روعة فلا غرو أن يختاره الصديق وهو ناهض بدولة حادثة بين قوم حديثي عهد بجاهلية فهذا اللقب جدير بأن يكبح من جماحهم وقد حمل هذا اللقب جماعة على الانقياد لأبي بكر انقياداً دينياً لذلك سموا الخروج على أبي بكر خروجاً على الدين ولذلك سموا الذين رفضوا طاعة أبي بكر مرتدين ولعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين، وقد رفض بيعة أبي بكر علي بن أبي طالب وسعد بن عبادة فلم يوصفوا بأنهم مرتدون هذا كلامه صحايف 95 – 96 – 97.

أقول: إن الذي اخترع لأبي بكر لقب خليفة هو اللغة والقرآن فإنه قد أقيم خلفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في تدبير أمر الأمة فهو خليفته، فلا يحتاج إطلاق هذا الوصف إلى اختراع أو وضع، إذ كل من قام مقام غيره في عمله فهو خليفته: قال تعالى «ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم» على أن القرآن قد علمهم أن يصفوا من إقامة

الله لتدبير الخلق بوصف خليفة إذ قال يا داود أنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق وأما قوله إن أبابكر كان خليفة لأنه قام بعد رسول الله بزعامة العرب على وجه ملكي فهو اضطراب مع ما تقدم وما يأتي فإنه منع سابقاً أن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم زعامة سياسية ومنع هنا وفيما يأتي أن تكون لأبي بكر زعامة دينية وأثبت فيما بين ذلك أن أبابكر سمي خليفة لأنه قام بعد النبي بزعامة العرب وكأنه ينحو بهذا إلى أن إطلاق اسم الخليفة على أبي بكر ضرب من المجاز وإن شئت من التمويه يقصد به إخضاع المسلمين كما صرح بذلك قوله «ولهذا اللقب روعة فلا غرو أن يختاره الصديق وهو الناهض بدولة حادثة إلخ»، ثم استنتج أن تسمية الخارجين على أبي بكر بالمرتدين قريب من هذا التهويل وأغمض عينيه عما ملئ به التاريخ والحديث من انقسام المسلمين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثلاث طوائف: طائفة ثابتة على الدين وعلى الجامعة الإسلامية وهم أفاضل المسلمين وعلماؤهم وأعيانهم والسابقون منهم، هؤلاء أهل مكة والمدينة والطائف. وطائفة ثبتت على الدين وخرجت عن الجامعة وهم الذين منعوا الزكاة، وهؤلاء هم جفاة العرب ومن أجراهم من رؤسائهم الذين لم يفهموا من الدين إلا ظاهراً وكانوا يسرون لكيده حسداً في ارتقاء مثل مالك بن نويره ومن هؤلاء هوازن وبنو سليم وبنو عامر وعبس وذبيان وبعض بني أسد وبني كنانة. وطائفة كفروا بالله ورسوله مثل غطفان وطي وأسد وتغلب واليمامة وقد ظهر فيهم من ادعى النبوءة مثل طليحة الأسدي في بني أسد وسجاح التغلبية ومسيلمة الكذاب، وقد سمى المسلمون يومئذ الطائفة الأولى بأهل الجماعة وهو معنى قول العلماء بعد ذلك فلان من أهل السنة والجماعة أو ممن لا يرى الخروج على أئمة الإسلام. وقد قاتل أبوبكر الفريقين بسيوف الصحابة وأفاضل المسلمين إلا أن قتاله لمانعي الزكاة قتال تأديب وقتاله للمرتدين قتال

ارتداد وسموا تلك الحروب حروب الردة تغليباً لأن غالب العرب قد كفروا. وحاشا أبابكر والصحابة أن يجعلوا الخروج عن بيعة أبي بكر كفراً لقصد التهويل، وأما قوله إن علياً وسعداً رفضا بيعة أبي بكر فهو افتراء على صحابيين جليلين. فأما علي فقد شغله ما أصابه من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من مرض زوجه فاطمة رضي الله عنها كما اعتذر به هو نفسه عن تخلفه وقد ذكر ابن عبدالبر عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم ليالي وأياماً ينادي بالصلاة فيقول مروا أبابكر ليصلي بالناس فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم نظرت فإذا الصلاة عَلَم الإسلام وقوام الدين فرضينا لدنيانا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فبايعنا أبابكر. وقد قيل في تأخر علي رضي الله عنه عن البيعة مدة: إنه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم حلف على أن لا يخرج إلى الصلاة حتى يجمع القرآن. فقد اتضح من هذا كله أن علياً رضي الله عنه كان معترفاً بصحة بيعة أبي بكر (رضي الله عنهما) غير رافض لها وأن تأخره مدة قليلة كان لشواغل مهمة والتخلف غير الرفض فإن معنى الرفض أن يُطلب من أحد شيء فيأباه.

وأما تخلف سعد بن عبادة رضي الله عنه عن بيعة أبي بكر إلى أن توفي فهو الصحابي الوحيد الذي لم يبايع لأبي بكر فلابد من تأول فعله بما يليق بصحابي جليل مثل سعد بن عبادة ولعله لما رأى الأنصار قد أعدته للخلافة يوم السقيفة ثم رأى إجماع الصحابة على أبي بكر وانصرافه عن بيعة سعد استوحش نفسه بين الناس وكان سعد رجلاً عزيز النفس فخرج من المدينة ولم يرجع إليها حتى مات بحوران من أرض الشام في خلافة عمر وقيل في خلافة أبي بكر ولم ينقل عنه طعن في بيعة الصديق ولا نواء بخروج، فتخلفه عن البيعة لا يقتضي رفضه لها ولا مخالفته فيها حتى يكون تخلفه قادحاً في انعقاد الإجماع إذ

لا ينسب للساكت قول كما قال الشافعي لا سيما وقد قال جماعة إن مخالفة الواحد لا تضر انعقاد الإجماع كما تقرر في الأصول ولم ينقل أحد أن الصحابة طلبوا منه بيعة ولا تحرجوا من تخلفه. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن أبي غرة الجمحي حين قال بعد يوم السقيفة:

حمداً لمـــن هــو بالثناء حقيق ... ذهب اللجاج وبويع الصديق

من بعد مــا ركضت بسعد نعله ... ورجــا رجــاء دونه العيوق

جاءت به الأنصار عاصب رأسه ... فــأتاهم الصديق والفــاروق

وأبــــوعبيدة والــذيــن إليهم ... نفس المؤمــل للبقـــاء تتوق

فدعت قريش باسمه فأجابها ... أن المنوه بـــاسمه الموثوق

هذا كنه ما يروى عن صحابيين جليلين هما من أعلم الناس بالمصلحة الإسلامية وحفظ جامعتها ولو أرخينا العنان وتنازلنا في الجدال وسلمنا تسليماً جدلياً بأن علياً وسعداً قد رفضا صراحة أن يبايعا لأبي بكر وهو ما لا راوي له فلا نجد للمؤلف في ذلك كله دليلاً على ما يريد من إنكار كون الخلافة منصباً دينياً عظيماً هو من أركان الإسلام حتى كانت على معناه الحقيقي الذي شرحناه في أول مقالاتنا. وهل يكون امتناعها حينئذ إلا رأياً في الدين واجتهاداً في تحقيق أولوية أبي بكر بالخلافة وذلك لا ينقض الإجماع على أصل مشروعية الخلافة أو الإمامة للمسلمين لأنهما إذا امتنعا من بيعة أبي بكر فقد كان سعد راضياً بأن يبايعه الأنصار فهو قابل بوجوب نصب الإمام وكون علي رضي **الله** عنه قائلاً بوجوب ذلك أظهر لأنه كان ممن ولي تلك الخلافة.

●●●

ثم ذكر في صحائف 98 – 99 – 100 ما وقع من مالك بن نويرة من امتناعه من إعطاء الزكاة لأبي بكر وأن خالد بن الوليد قتله وأن أبا بكر أنكر قتله وأن شاعراً من شعرائهم قال:

اطعنا رسول **الله** إذا كان بيننا ... فيا لعباد **الله** ما لأبي بكر؟

وذكر معارضة عمر لأبي بكر حين قال له: كيف تقاتل الناس وقد قالوا لا إله إلا الله. ثم تحير المؤلف في سبب حروب الردة وغمز هنالك مغامز سيئة ترى أن أسبابها التنافس ثم ذكر أنه أصفح عن البحث في أن أبابكر هل كانت له صفة دينية تجعله مسؤولاً عن أمر من يرتد عن الإسلام أو هل لها أسباب غير دينية؟

ولا فائدة في إطالة الخوض معه هنا لأن تلك الحروب سواء كانت دينية أم سياسية وسواء كان سببها الارتداد أو الخروج عن الطاعة فلا دليل في صفتها على شيء يتعلق بانتساب الخلافة إلى الدين لأن الخلافة إن كانت خطة دينية كما وضحناه فحرب الخارجين عن الدين من شؤونها وكذلك حرب الخارجين عن الجامعة الإسلامية إذ الدين والجامعة متلازمان كما قدمنا بيانه وإن كانت الخلافة زعامة سياسية فقط كما يزعمه المؤلف فحري بصاحبها قتال من يخرج عن الطاعة سواء اقترن خروجه برفض الدين أم كان مجرد عصيان لأن الحالتين يتحقق فيهما الخروج عن الطاعة فإذا تأملت هذا علمت أنه ما كان من حق المؤلف أن يخوض في تعليق حرب الردة بهذا الموضع إلا إذا كان يريد حمل تبعته على أبي بكر إذ لا صفة له تسوغ له قتال قوم لم يكن مسؤولاً عن كفرهم لكنه قد ناقض نفسه من حيث لا يدري لأنه إذا كان يدعي أن أبابكر زعيم سياسي فيجب أن يعترف له بالحق في قتال الخارجين من أهل مملكته.

أما محاورة مالك بن نويرة لخالد بن الوليد فهي نفس ما قام به الفريق الثاني من أهل حروب الردة وكان مالك بن نويرة من زعمائهم ولعل ذلك سبب قتل خالد بن الوليد له لأنه رآه مثورا للعامة ومغرياً لهم – كما هو الشأن في حمل التبعات على القادة والرؤساء – إذ العامة أتبا ع كل ناعق.

وأما مراجعة عمر بن الخطاب لأبي بكر رضي الله عنهما فقد أبدى

مؤلف الكتاب بعضها وأخفى كثيراً، فإن في آخر الخبر أن عمر بن الخطاب قال «فعلمت أن ما شرح **الله** له صدر أبي بكر هو الحق» فتكون معارضة عمر له معارضة لم يظهر له دليل الحكم وذلك أنه قال لأبي بكر «كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا **الله**» فقال له أبوبكر «لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال و**الله** لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول **الله** لقاتلتهم عليه» قال عمر «فعلمت أن **الله** قد شرح لذلك صدر أبي بكر وعلمت أنه الحق» وروى فعلمت أن ما شرح **الله** له صدر أبي بكر هو الحق. وليس معنى ذلك أنه قاله تقليداً لأبي بكر ولكن معناه أن حجة أبي بكر قد نهضت في نظر عمر فصار موافقاً له في اجتهاده ذلك أن أبابكر بين لعمر أن مجرد النطق بالشهادتين مانع من القتل لأجل الكفر وبقي القتل لأجل حقوق الإسلام وقد ثبت القتل على الصلاة وثبتت مقارنة الزكاة للصلاة في آيات القرآن مع أن الزكاة حق المال. وفيه منزع جليل فإن **الله** تعالى خاطب بني إسرائيل حين خاطبهم بالدعوة للإسلام في سورة البقرة فقال «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» فخص هذين العملين من بين أعمال الإسلام تنبيهاً على أنهما الدليل على صدق إسلام من أسلم لأن كلمة الشهادة قد يسهل النطق بها على من لم يعتقد الإسلام فجعلت الصلاة والزكاة دليلاً على صدق المسلم فيما نطق به لأنه لو لم يكن صادقاً لما تجشم كلفة الصلاة ولما هان عليه بذل ماله فلما قرن **الله** الصلاة بالزكاة فذلك تنبيه على اتحاد حكمهما فكما يعد تارك الصلاة – اباية لا جحوداً – كافراً عند بعض العلماء ومستوجب القتل عند بعض وللتعزير الذي قد يبلغ القتل عند آخرين فكذلك شأن الزكاة.

ثم قال ربما كانت هنالك ظروف ساعدت على أن تشرب إمارة أبي بكر معنى دينياً لأنه كانت له منزلة رفيعة عند الرسول وكان يحذو حذوه في خاصته وعامة أموره فذلك من أسباب تسرب الخطأ إلى عامة

المسلمين فغشا بينهم أن الخلافة مقام ديني ثم روج ذلك السلاطين حتى صارت مسألة الخلافة من عقائد التوحيد ص110 – 103. ونحن نكتفي بما قدمناه في تضاعيف ردودنا مما أراك أيها المطالع أن الخلافة بمعناها الحقيقي هي ركن ديني، بل هو الحافظ لأركان الدين كلها. ولا يخفى عن فطنتك أن الحكم في مثل هاته المهمات لم يكن يومئذ من شؤون العامة، بل إن الذين سموا أبابكر خليفة ولقبوا إمارته بخلافة هم أعيان الصحابة وجميع أهل الحل والعقد، وأن مثلهم ممن لا تختلط عليه الأحوال.

●●●

وختم كلامه بأن الحق أن الدين بريء من الخلافة وليست هي بخطة دينية لا هي ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم، فتلك خطط سياسية كتدبير الجيوش وعمارة المدن وكلها لم يعرفها الدين ولم ينكرها وإنما تركها لنا لنرجع إلى احكام العقل وقواعد السياسة إلخ. وفي هاته الجمل قد كشف القناع عن مراده وترك النورية والتوجيه ونفى عن الخلافة وعن القضاء الارتباط بالدين وجعل ذلك خططاً سياسية وجزم بأن ربطها بالدين غلط وتمويه وبذلك سفه كل خليفة وفقيه.

فإن من يطلع على كتب الحديث والسيرة والتاريخ يرى أن علماء المسلمين وقواد جيوشهم وأفاضل كل عصر كانوا إذا بايعوا الخليفة من عهد أبي بكر فما بعد بايعوه على كتاب **الله** وسنة رسوله. فإذا كانت الخلافة خطة سياسية فما وجه ربطها بالكتاب والسنة. وقد جعلوا خروج الخليفة عن أصول الدين في مواضع معينة موجبة لخلعه كما جعلوا خروج القاضي عن الشروط المعروفة وفي الفقه أو عن القضاء بالطريق الشرعي موجباً لعزله أو لعدم انعقاد أحكامه. فإذا كان يرى جميع ذلك من التهويل والتمويه، ولا يرى أن سلف الأمة وعلماءها عن

هاته المقاصد في مقام التنزيه، فحسبك بهذا دليلاً على قيمة كتاب أصول الحكم وما فيه.

ولعل فيما أتينا به من مجمل القول وتفصيله ما يكون لتعطش المطلع خير شاف، ولا حاجة إلى زيادة الإطناب فليس الرأي عن المتشاف أ.هـ.

(تم الكتاب)

فهرس

كتاب الدوحة

طه حسين

الشيخان



تقديم: صبري حافظ

الشيخان

طه حسين

كتاب الدوحة 14

يوزع مجاناً مع العدد 57 من مجلة الدوحة يوليو 2012

الشيخان

تأليف: طه حسين

الناشر:
وزارة الثقافة والفنون والتراث - دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني - مجلة الدوحة
لوحة الغلاف : تفصيل من وفيقة سلطان - قطر

الشيخان

طه حسين

تقديم: صبري حافظ



لوحة الغلاف : من وفيقة سلطان – قطر

«الشيخان»
بناء دولة الحق والعدل والحرية

صبري حافظ

هذا الكتاب «الشيخان» الذي تهديه «الدوحة» لقرائها في شهر رمضان، هو آخر كتب ما يعرف بإسلاميات طه حسين (1889 – 1973) التي أثرت المكتبة العربية، وفتحت أمامها باباً جديداً للبحث والاستقصاء والتأمل؛ وأنشأت فيها أسلوباً غير مسبوق من الكتابة عن التاريخ العربي وعن الإسلام، بصورة يمتزج فيها أسلوب الأديب السردي المرهف وحساسيته اللغوية الراقية، بصرامة المؤرخ المنهجية وعقلانيته ومنطقه. وقد شغلت هذه السلسلة من الكتب التي دارت حول تاريخ الإسلام الباكر طه حسين لما يقرب من ثلاثين عاماً، وهي الفترة الممتدة بين ظهور أول كتب هذا المشروع الأدبي التاريخي «على هامش السيرة» عام 1933 وحتى ظهور آخرها (الشيخان) عام 1960، مروراً بـ«الوعد الحق» و«الفتنة الكبرى: بجزءيه عثمان، وعلي وبنوه» و«مرآة الإسلام» وغيرها. وإسلاميات طه حسين بالرغم من أنها مشروع كبير ترك بصمته على المشهد الثقافي والفكري، فأيده من أيده، وهاجمه من هاجمه، هي أحد المشاريع الكبرى في هذا المجال لأهمية منجزه فيها وتفرد منهجه، وتميز أسلوبه الأدبي الرصين. ولكنها على تعدد كتبها وأهميتها ليست إلا أحد المحاور البارزة في مشروعه الثقافي والفكري الضخم، الذي نجد فيه إلى جانب هذا المحور المهم، عدداً آخر من المحاور.

مشروع ضخم متعدد المحاور

مشروع طه حسين الأدبي/ الفكري مشروع ضخم متعدد الخيوط والمحاور. فيه المحور النقدي الذي اهتم بنقد الأدب وتمحيص نصوصه وتحليلها بعد تعريضها لضوء الشك العقلي وطرح الأسئلة الجوهرية عليها. وهو محور سعى إلى إرساء منهج نقدي حديث وعلمي ورصين في التعامل مع النصوص الأدبية، ومع مبدعيها من أعلام الأدب العربي القديم من امرئ القيس والشعراء الصعاليك إلى المعري والمتنبي وحتى أعلام الأدب الحديث مثل حافظ وشوقي وغيرهما. وفيه أيضاً المحور الفكري الذي يتخلل كل المحاور، والذي بدأه برسالته للدكتوراه عن ابن خلدون، وسعى فيها إلى رد المنهج العلمي في الفكر والاجتماع إليه، وإلى إحياء منهج رفاعة رافع الطهطاوي في إجراء حوار مستمر بين المناهج والمنطلقات الغربية الحديثة وبين الأصول العربية والإسلامية القديمة القادرة على الحوار معها، وواصله بدراساته المهمة عن المذاهب الأدبية والفكرية المختلفة. وهناك أيضاً المحور الإبداعي الذي فتح فيه بكتابه العلامة «الأيام» باب السيرة الذاتية الخلاقة في الأدب العربي الحديث، والتي يمتزج فيها السردي بالذاتي بالتأملي والفكري بشكل بالغ العذوبة والتأثير. لأن الجزء الأول من «الأيام» والذي صدر عام 1927 يعد في مستوى من مستويات التأويل فيه ردَّ طه حسين المفحم على من هاجموه على كتابه «في الشعر الجاهلي»، وبرهاناً ناصعاً لا نظير له على أنه بدون العقل والشك وطرح الأسئلة، ما كان للفتى الفقير الذي ذهب الجهل بنور عينيه أن يصبح ملء السمع والبصر؛ وأن يُعمل عقله فيرى ما لا يراه الآخرون. كما أنجز في هذا المحور الإبداعي عدداً لابأس به من النصوص السردية المهمة في الرواية والقصة القصيرة، أذكر منها على وجه الخصوص، فضلاً عن «دعاء الكروان» و«شجرة البؤس» و«جنة الشوك» و«أحلام شهرزاد» مجموعته القصصية المهمة «المعذبون في الأرض» لأنها فتحت باب الواقعية الأدبية على مصراعيه، فتدفقت

منه نصوص إبداعية كثيرة انشغلت بالشرائح المهمشة والمعذبة في الواقع المصري والعربي من ورائه، ووضعت قضية العدل الاجتماعي على خارطة الجدل والإبداع معاً، وهي القضية التي مازالت حتى اليوم شاغل المجتمع العربي، وأحد شعارات ثورات الربيع العربي الراهنة.

وهناك كذلك محور الفن التمثيلي واليونانيات الذي اهتم فيه بتقديم كلاسيكيات المسرح الغربي درساً وترجمة، وبتيسير سياقات هذا المسرح الاجتماعية والفلسفية والتصورية للقارئ العربي، حتى يستطيع أن يستوعب نصوصه ورؤاه، وحتى يمهد الأرض لميلاد مسرح مصري وعربي لم يتأخر ميلاده كثيراً. وواصل طه حسين رفده بالمعارف والخلفيات عبر تقديمه للكثير من أعلام المسرح الفرنسي، قديمه وحديثه. وهو محور انفتح في ما بعد فشمل أجناساً أدبية غربية كثيرة، واصل إثراءه على مد مسيرته الثقافية الطويلة في الاهتمام بالترجمة، وهي مشروع مستقل، وبتقديم الترجمات المختلفة للآداب الغربية، من ستندال إلى دوستويفسكي، وكان أول من قدم للقارئ العربي أعلام الحداثة الأوروبية الكبار من جويس وكافكا إلى ت. س. إليوت وأوسكار وايلد في مجلته المهمة «الكاتب المصري» فقد كان طه حسين واعياً بضرورة الحوار الخلاق مع ثقافات العالم عامة، والثقافة الأوروبية المتوسطية خاصة. وكان يعي مقولة جوته الشهيرة، بأن الثقافات تترجم ما تتشوف إلى إبداعه، أو ما هي على مشارف تخليقه، فكان يستشرف بترجماته وبما يوصي تلاميذه بترجمته حاجات الثقافة العربية الراهنة ومستقبلها. لأنه يدرك أن القارئ العربي الذي أخذت حساسيته الأدبية في التغير في حاجة إلى أدب جديد، ورؤى جديدة، وأفكار مغايرة لم يوفرها له كتابه بعد، ويجد أطيافها جميعاً فيما أنجزته الثقافة الأوروبية على مد ساحتها الواسعة من روسيا حتى بريطانيا، مروراً ببلده الأثير فرنسا بالطبع.

وهناك أيضاً محور التنظير الثقافي والفكري الذي يقدم فيه كتابه/ تقريره الثقافي لحكومة الوفد «مستقبل الثقافة في مصر» 1938 رؤية

ثقافية وفكرية متميزة، أصبحت ميثاق العمل الثقافي الوطني المصري لعقود. تطرح على مصر مشروعها الحضاري والنهضوي الجديد بها، وهي تستشرف استقلالها الحقيقي عقب توقيع الوفد على معاهدة 1936. ويواصل في كتبه ومقالاته الكثيرة الأخرى، من هنا ومن هناك، في هذا المحور استقصاءاته الشيقة للكثير من قضايا هذا المشروع التي كان أحد ممارسيها، وأحد أبرز العناصر الفاعلة في كثير من إنجازاتها وأنشطتها. فلم يقتصر نشاطه على حرم الجامعة برغم دوره المهم فيها، حيث أرسى بها مجموعة من القيم الجامعية الأساسية، وعلى رأسها أهمية استقلال الجامعة، وعصمة البحث العلمي فيها من الجهل وضيق الأفق. لأن طه حسين «أستاذ» جامعي بحق، بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح الذي ابتذله الكثيرون. أستاذ لا يساوم على قيم الجامعة وسمعتها، ويؤثر أن يفقد وظيفته على أن يكرس الجامعة لخدمة مشروع سياسي لا شرعية له، كما حدث في أزمته مع حكومة إسماعيل صدقي وحزب الشعب. أستاذ صاحب مشروع علمي وفكري واجتماعي بكل معنى الكلمة. يفتح المسارات الجديدة ويحث طلابه على طرح الأسئلة واكتشاف الأصقاع العلمية والبحثية المجهولة.

وقد كان طه حسين صاحب مشروع تعليمي طموح، عمل بدأب على تحقيقه على مراحل جعل شعارها جميعاً أن التعليم حق وضرورة كالماء والهواء. بدأه حينما كان مستشاراً تعليمياً لحكومة الوفد بفرض اللغة العربية كلغة رسمية للبلاد، وسن قانون التعليم الإلزامي، وتأسيس إدارة الترجمة بوزارة المعارف والتي صدر عنها مشروع الألف كتاب. كما استصدر منها قانوناً بتأسيس جامعة الإسكندرية عام 1942، وأصبح أول مدير لها. ثم تبع هذه الخطوات بخطوة أخرى مهمة حينما قرر مجانية التعليم الثانوي، عندما أصبح وزيراً للمعارف في حكومة الوفد عام 1950. لكن مشروع طه حسين التعليمي الطموح بلغ ذروته الجامعية حقاً بتأسيس جامعة الإسكندرية كتجسيد مؤسسي لمشروعه الفكري والحضاري في «مستقبل الثقافة في مصر» حينما جعل هذه الجامعة الجديدة منارة علمية وبحثية للقاء الحضاري بين مصر والعالم المتوسطي، وأحالها، إبان

إدارته لها، وفي سنوات قلائل، إلى واحدة من أهم جامعات البحر الأبيض المتوسط، تجتذب خيرة الباحثين الشباب من أوروبا نفسها، والتي أصبح للكثير منهم، وقد عملوا شباناً في جامعة الإسكندرية أثناء إدارته لها، شأن كبير فيما بعد مثل: جريماس، ورولان بارت، وفوكو، وإ. م. فورستر وروبرت جريفز وجون هيث ستبس وغيرهم. وكان طه حسين، فضلاً عن هذا كله، من أهم محركي العمل الثقافي العام في مصر وفي العالم العربي الأوسع طوال حياته. عبر مشاركاته المختلفة في المؤتمرات والمحاضرات، والأحاديث الإذاعية والكتابات الصحافية.

تحولات الواقع وتجذر عملية التحديث

وليس هنا مجال تقديم مشروع طه حسين الفكري والثقافي الضخم، ناهيك عن تقييمه، فقد كتبت عنه الكثير من الكتب، منذ أصدر كتابه العلامة «في الشعر الجاهلي» عام 1926، فتناوله الكتاب وكتبت عنه الكتب، ولاتزال تكتب عنه الكتب حتى الآن في العربية وفي اللغات الأوروبية المختلفة على السواء. فهو مشروع كبير له مناصروه الذين يحلمون باستقلال مصر وتقدمها، وله معارضوه من الذين يريدون الانكفاء بها إلى الوراء وتبعيتها وهم كثيرون، ولكنه مشروع كبير بحق، ولايزال يحتاج إلى المزيد من الدرس والتأمل. ولكن كل ما تسعى إليه هذه المقدمة هي طرح مجموعة من الأفكار حول المحور الذي اكتمل بهذا الكتاب: «الشيخان»؛ وهو محور الدراسات التاريخية الفكرية الاجتماعية معاً، فهذه الصفات مجتمعة هي التي تميز كتاباته وسردياته المتعددة المعروفة بالإسلاميات.

أقول إن هذه المقدمة تسعى إلى طرح مجموعة من الأفكار حول هذا المحور، بالرغم من يقينها بأن مشروع طه حسين مشروع كبير متكامل تتفاعل فيه المحاور مع بعضها البعض، ويدعم بعضها البعض، ويرفده

بالمزيد من الدلالات وسعة الأفق وبعد النظر. بصورة يصعب معها فصل محور عن بقية المحاور، فنص طه حسين هو نص متشابك الحلقات، برغم تنوع الأجناس الأدبية التي تنتمي إليها نصوصه المختلفة، وريادته الأدبية في الكثير من المجالات.

وحتى ندرك طبيعة إنجاز طه حسين في هذا المحور الذي اكتمل بكتاب «الشيخان»، لابد من وضع هذا الإنجاز في سياقات توليده وتطويره. فقد كان هذا المحور الذي استغرق ثلاثة عقود من عمله وحياته جزءاً من مسيرة ثقافية طويلة تراكمت فيها إنجازات عملية التحديث العربية في مصر خاصة وأصقاع عربية كثيرة معها، وتبلورت عبرها ملامح خطاب أدبي وفكري يحتفل بالعقل ويسعى لتحقيق التقدم والاستقلال. وهي عملية لها صيرورتها المتميزة والتي امتدت من رفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك ومحمود سامي البارودي إلى جمال الدين الأفغاني وعبدالله النديم ومحمد عبده والحركة الوطنية العرابية، واستطاعت بمشاركات كثيرين أن ترسي البنية التحتية لتحول ثقافي واجتماعي كبير ومتواصل. لكن إجهاض الثورة العرابية وما تبعه من استعمار بريطاني هنَدسَ أسسه الأولى أحد أكبر الساسة البريطانيين المعادين لثقافة شعوب المستعمرات وتعليمهم، وهو اللورد كرومر، ضرب تلك المسيرة في الصميم فتعثرت لأكثر من عقدين من الزمان. ولكنها استطاعت أن تلتقط أنفاسها من جديد بعد حادث دنشواي الشهير عام 1906 وما تبعه من صحوة وطنية.

والواقع أن ما مكن مصر من العودة إلى مسيرتها الثقافية والنهضوية بسرعة هو أن البنية التحتية للتحول الثقافي والتي بدأت منذ عودة رفاعة رافع الطهطاوي من باريس عام 1932، وتلقت دفعة قوية ومؤثرة في سنوات حكم الخديوي إسماعيل كان لها دور كبير في تأسيس قواعد تلك العودة. فلم تنجح إجراءات المستعمر البريطاني في تقليص الإنفاق العام وإغلاق المدارس والصحف والجمعيات الثقافية إلا عرقلة تلك المسيرة لهنيهة، سرعان ما استعادت بعدها عافيتها. لأن عملية التحديث التي بدأت منذ مشروع محمد علي النهضوي الكبير كانت قد رسخت في أديم الواقع

بنيتها التحتية وجذَّرتها. واستطاعت التغلغل في شتى مناحي الحياة اليومية للمصريين والتأثير فيها: من تخطيط المدينة وتبدل عمرانها وتغير نوعية مساكنها بما يترتب عليها من تبدل طرائق حياتهم، ومن تثوير التعليم إلى تغير «رؤية العالم» بالمفهوم الشامل لهذا المصطلح، ومن تطور وسائل المواصلات إلى إيقاع الحركة.

كانت هذه البنية التحتية قد تجذرت في الواقع وفي الإنسان. وأدت إلى النمو المتسارع للحاضرتين المصريتين الكبيرتين: القاهرة والإسكندرية بشكل غير مسبوق، وإلى تحولهما إلى مراكز جذب للكثيرين من الأوروبيين من اليونان وإيطاليا خاصة. وأصبحت الحياة الحضرية واقعاً صلباً وصيرورة انطوت على مجموعة من التحولات الجذرية التي انتابت بنية الحياة الإجتماعية ذاتها وطقوسها اليومية. فتحررت من الأنساق الاجتماعية الثابتة إلى الأنساق المتحولة. وأصبحت المدرسة والصحيفة والكتاب والمسرح والجمعية الثقافية من أدوات الحياة اليومية للإنسان الحضري ومؤسساتها التي لا غنى عنها مهما حرمها كرومر من التمويل. وأصبح نمط الحياة الجديد هذا أداة فاعلة في تغيير رؤية الإنسان المصري لنفسه وللعالم من حوله. وقد تغلغلت في حياته اليومية أدوات الحضارة الحديثة حتى أدت إلى ميلاد «رؤية جديدة للعالم»، تستوجب بالتالي خطاباً جديداً يعبر عنها ويصوغ صبواتها ومطامحها.

لذلك ما إن اندلعت شرارة حادث دنشواي وأيقظت مصر من كابوس هزيمة الثورة العرابية واحتلال الوطن، حتى بدأت تلك الصيرورة التحديثية من جديد، وبزخم كبير، وكأنها لم تتعثر قط. فما إن مَرَّ عامان بالكاد على هذا الحادث الذي وضعه مصطفى كامل بقوة على خريطة الوعي الوطني حتى وجدنا أنه قد تم تأسيس خمسة أحزاب مرة واحدة عام 1908، ويؤسس كل منها جريدته. ووجدنا كثيراً من النصوص السردية الرائدة تتبرعم في السنوات القليلة التالية لها من «عذراء دنشواي» لمحمود طاهر حقي وحتى «زينب» لمحمد حسين هيكل «والعشرة الطيبة» لمحمد تيمور. وبدأت الأجنة

الأولى لخطاب جديد يمد جذوره في أعمال عبدالله النديم الباكرة ورؤاه، ويرد للحلم المصري الوطني زخمه من جديد، في التبرعم والنمو. فكثرت المقالات والكتابات التي تبلور رواسي هذا الخطاب الجديد العقلية منها والوطنية على السواء. بصورة سرعان ما تجلت نتائج تراكماتها الحثيثة الباهرة بعد عقد من الزمان في ثورة 1919.

تحولات الخطاب الثقافي والرؤية

وإذا كانت الثورة بما تنطوي عليه من بحث عن هوية وطنية وثقافية مستقلة بنت تراكمات تلك المتغيرات الجديدة، وبنت الخطاب الثقافي التحديثي، فإنها قدمت لهذا الخطاب دفعة قوية داعمة لأسسه الفكرية والمنطلقية. وأحالته إلى خطاب وطن بأكمله يسعى للحرية والاستقلال. فقد كان هذا الخطاب بأسسه العقلية الجديدة هو الذي بلور عملية التحول من التفكير التقليدي القديم بأفقه المسدود والمحدود، إلى تفكير جديد ينهض على المنطق والعلم وتعدد الاحتمالات المفتوحة وليس على الجهل والخرافة. وأحال الواقع الاجتماعي من الركود الذي عانى منه لقرون من الحكم العثماني وصراعات المماليك، إلى واقع متحرك ومتغير نتيجة الوعي بأن التعليم قد أصبح آلة للحراك الاجتماعي وتبدل المصائر التي كانت تعاني من الثبات. ومكَّنَ الإنسان من الحلم بمستقبل أفضل يستطيع فيه أن يكون ما يريد، لا أن يتبع ما يراد له، وأن يواصل ما كان يفعله أبواه دون أي خيارات بديلة.

وهو التحول نفسه الذي انتقل بالفكر الوطني والسياسي من رؤية مستقبل مصر في إطار وضعها المألوف في الخلافة العثمانية، إلى رؤيته في إطار الدولة الوطنية الحديثة المستقلة. ومن دولة تابعة سياسياً واقتصادياً إلى مركز أجنبي سواء أكان في الأستانة أو في لندن بعد ذلك، إلى دولة

مستقلة لها أجندتها السياسية التي عبر عنها الوفد والثورة. وسرعان ما بلور أسس اقتصادها الوطني الطامح للاستقلال طلعت حرب بمشروعاته المختلفة. وعلى الصعيد الأدبي والفكري كان التحول الناجم عن متغيرات البنية التحتية للتحول الثقافي والاجتماعي هو بزوغ الخطاب الأدبي الجديد بأشكاله المختلفة من رواية وقصة قصيرة ومسرحية ونقد أدبي منهجي خلاق، وهو جنس أدبي مغاير لما كان سائداً من قبل من الحواشي والشروح على المتون والموازنات. ومع هذه الأشكال الأدبية الجديدة تبلورت لغة تعبيرية جديدة لم يعد مدار اهتمامها هو اللعب بالألفاظ والمحسنات البلاغية، إنما خلق بلاغة جديدة تعتمد على المنطق العقلي ودقة التعبير، والاهتمام بقدرة اللغة على نقل متغيرات الواقع، والارتقاء بوعي القارئ وتفكيره.

وكان هذا الخطاب الأدبي والثقافي الجديد، ولغته ذات المنطلقات التصورية المختلفة، مغايراً بل مناقضاً تماماً للخطاب الذي ساد قبله لقرون، واعتمد على الكسل العقلي والتكلس البلاغي والتكرار الببغاوي للحواشي والشروح. وهو خطاب برغم قدمه وركاكته، كان أنصاره والمستفيدون منه كثيرين ومتنفذين معاً، يتمتعون كمثقفين بالجاه والنفوذ والسلطة على القارئ والواقع الثقافي على السواء. ومن هنا كان ما يعرف بالمعارك بين القديم والجديد، وقد دارت رحاها واشتدت وتنوعت قضاياها طوال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، هي في واقع الأمر معارك على ما يدعوه عالم الاجتماع الفرنسي الكبير بيير بورديو برأس المال الثقافي، أو رأس المال الرمزي في المجتمع. وهي المعارك التي انتهى معظمها إلى انتصار أنصار الخطاب الجديد، وزعزعة مكانة الخطاب القديم وتآكل رأسماله الرمزي.

في سياق هذا الجدل أو الصراع بين الخطابين وما يمثله كل منهما من رأسمال رمزي كانت كتابات بداية القرن، وخاصة في الأعمال القصصية الأولى لدى جبران خليل جبران (1883 - 1931) في لبنان، ومحمود

تيمور (1894 – 1973) ومحمود طاهر لاشين (1894 – 1954) في مصر تعرّي ملق رجال الدين من أصحاب الخطاب التقليدي وتكشف للمجتمع تهافت منطقهم وفسادهم. سواء أتعلق الأمر برجال الدين المسيحي عند (جبران) أو مشايخ الدين الإسلامي عند محمود تيمور ومحمود طاهر لاشين، في محاولة لزعزعة مكانتهم في المجتمع، وسحب بساط السلطة والدور والمكانة التي احتازوها عبر تراكم تواريخ الانحطاط الثقافي والركود. ولست في حاجة هنا إلى تذكير القراء بالهجوم الضاري الذي ينطوي عليه كتاب «الديوان» لعباس محمود العقاد وإبراهيم المازني على نجوم الخطاب التقليدي في الأدب والشعر، من أحمد شوقي إلى مصطفى لطفي المنفلوطي، وزعزعة مكانتهم الأدبية وتجريدهم من رأسمالهم الثقافي. بل إن طه حسين نفسه ناله ما ناله من أصحاب الخطاب القديم عندما نشر كتابه العلامة «في الشعر الجاهلي» فما أتحدث عنه هو حراك جدلي وصراع ثقافي شامل ساد العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، وانتهى بسحب البساط كلية من تحت أقدام نجوم الخطاب التقليدي القديم، والإجهاز على الأساس الذي كانت تنهض عليه شعبيتهم واحترام القراء لهم، وأهم من هذا كله حلول نجوم الخطاب الجديد محلهم.

تحرير الخطاب الديني من احتكار التقليد

في سياق هذا الصراع على رأس المال الثقافي الرمزي طوال العقود الأولى من القرن العشرين، وفي سياق تعزيز مكانة الخطاب الثقافي الجديد، وسحب البساط من تحت أقدام الخطاب القديم ، والكشف عن عوراته وعطبه، يمكن أن نفهم الإطار الذي دارت فيه عملية عقلنة الخطاب الديني وطرح الأسئلة المنهجية عليه. وهي العملية التي كان مشروع طه حسين في كتابة إسلامياته المتعددة جزءاً أساسياً منها. ففي سياق هذا الصراع بين الخطابين نجح الخطاب الجديد في زعزعة الأسس التي ينهض عليها احتكار

المثقف التقليدي للخطاب الديني، وفي الكشف عن استغلاله السيئ لهذا الخطاب لتحقيق المكاسب المادية منها والحسية، وليس ابتغاء مرضاة الله، كما نجد في الكثير من قصص محمود تيمور في مجموعاته الأولى والتي حملت عناوين دالة مثل «الشيخ سيد العبيط» «الشيخ جمعة» «الشيخ عفا الله».. إلخ. وقد تلت عملية تعرية هؤلاء المشايخ الفاسدين، والكشف عن عدم جدارتهم بالاحترام على المستوى الشعبي عبر القصص والروايات التي لا نجد فيها «الشيخ» إلا شخصية سلبية لا تستحق الاحترام، محاولات جادة للمثقف الحديث في الدخول إلى تلك الساحة التي كانت حكراً على المثقف التقليدي، وجلب خطابه العقلاني، ومناهج البحث والتمحيص التاريخي إليها. بصورة أمكن فيها تسكين الخطاب الديني في قلب الخطاب الحداثي العقلاني الجديد.

وقد بدأ هذه المحاولات العقلية الرصينة والجادة محمد حسين هيكل (1888 – 1956) بكتابه الرائد في هذا المجال «حياة محمد» 1933 والذي تبعه بكتب عديدة أخرى هي «في منزل الوحي» 1937 و«الفاروق عمر» 1944، و«الصديق أبوبكر» 1946. وبالتزامن مع مشروع هيكل، زميل طه حسين وصديقه، انطلق مشروع طه حسين في إسلامياته في العام نفسه بكتاب «على هامش السيرة» 1933 وتواصل حتى «الشيخان» 1960. وفي نفس الفترة، عقد الثلاثينيات كتب توفيق الحكيم (1898 – 1987) كتابه الحواري الكبير ولا أقول المسرحي «محمد» 1936، لأنه لم يكن ممكناً أن يكتب مسرحية بالمعنى المألوف عنه، وإن كتب في الفترة نفسها «أهل الكهف»، التي استطاع فيها استيعاب الموضوع الديني في الشكل المسرحي، ببراعة وتوفيق كبيرين. وبدأ عباس محمود العقاد (1889 – 1964) سلسلة كتبه المعروفة باسم «العبقريات» والتي بدأها عام 1939 وتتابعت حلقاتها حتى نهاية الأربعينيات. وقد اتسمت كل تلك الأعمال الرائدة باستيعاب الموضوع الديني داخل بنية الخطاب الجديد، وإخضاع مسروداته المتداولة والمعروفة للتمحيص ولمنطق هذا الخطاب

العقلي والتصوري، وتجريدها مما لحق به من خرافات.

وتواصلت مسيرة استيعاب الموضوع الديني في بنية الخطاب الجديد في العقود التالية، حتى اكتسبت النصوص والسرديات الإسلامية الجديدة بعداً عقلياً رصيناً وتأويلاً فكرياً مغايراً ومعاصراً يضع الإسلام في قلب مسرودات القرن العشرين الجديدة، وبمنطق حضاري وفكري يعي ما يدور في العالم ويتوجه له بخطاب قادر على إقناعه. فوجدنا فتحي رضوان (1911 – 1988) يكتب «محمد: الثائر الأعظم» 1954 ويروي فيه قصة الرسول (صلعم) من منظور أكثر صحابته راديكالية، وأشد خلفائه عقلانية وحرصاً على الحق والعدل والحرية: عمر بن الخطاب. في نوع من الفلاش باك الذي يدور في رأس عمر ساعة سماعه خبر موت الرسول (صلعم) . وهي استراتيجية سردية مَكَّنته حقاً من تقديم قصة «محمد: الثائر الأعظم» بمنطق إنساني مقنع لمن يؤمن برسالته ومن لا يؤمن بها على السواء. وهو الدور الذي أخفق فيه الخطاب القديم الذي اكتفى بوعظ المؤمنين، وترك الإسلام عرضة لنقد مرير من أعدائه المسيحيين منهم واليهود. فقد أدرك الخطاب الجديد أن انفتاحنا على العالم يتطلب منا أن نقدم ديننا وقصة رسولنا العظيم (صلعم) لا لمن يؤمنون به فحسب، ولكن لمن لا يؤمن به كذلك وبمنطق يقنعه. وأن نصوّر للعالم الجانب الثوري بالمعنى المعاصر للدعوة الإسلامية، وإبراز جوانب الثورة الاجتماعية والفكرية والتشريعية التي تنطوي عليها بالمقارنة بغيرها من الثورات الإنسانية. وفي الفترة نفسها كتب مصطفى محمود (1921 – 2009) كتابة الشهير «**الله** والإنسان» عام 1956، يهاجم فيه المتاجرة بالدين لأن كل متاجرة به لا تستهدف وجه **الله**، ولا تصب في مصلحة الإنسان. ويكشف فيه أن الذين يتاجرون بـ**الله** والإنسان يفعلون ذلك لا من أجل **الله** أو الإنسان، وإنما من أجل تحقيق المكاسب والأموال، فهم لا يبتغون وجه **الله** ولا يخدمون الإنسان. ويعري فيه ملق شركة آرامكو لطباعتها القرآن الكريم، طباعة فخمة، وهي لا تؤمن بما جاء فيه، ناهيك عن أن تعمل به، بل وفي مجلس إدارتها عدد من غلاة المسيحيين الصهاينة المتطرفين الذين لا يضمرون للمسلمين أي خير. وهو

الكتاب الذي لقي رواجاً كبيراً وقتها وإن تراجع مؤلفه الشيخ عنه في فترة تالية من حياته ، حينما اكتشف هو نفسه كم هي مجزية التجارة بالدين ، وكم توفر من ثراء لم يوفره له نقد المتاجرين به.

وبلغت تلك المسيرة ذروتها في عقد الستينيات بنشر عبدالرحمن الشرقاوي (1920 – 1987) كتابه «محمد: رسول الحرية» 1961، الذي واصل فيه تجربة فتحي رضوان وطوّرها، وكشف فيه بمنهجية علمية عن مكونات الصراع الاجتماعي والطبقي والسياسي في الجزيرة العربية، وعن تحرير الرسول (صلعم) للإنسان من ربقة العبودية الاجتماعية والروحية على السواء، قبل قرون من انطلاق أي دعوة لتحرير العبيد في الغرب أو في أي مكان بالعالم. وكيف دافعت دعوته عن المضطهدين والمحرومين والمظلومين، قبل كل الثوار الاجتماعيين بقرون. كما شهد عقد الستينيات أيضاً تحرر الخطاب الديني عن الإسلام من سطوة المؤسسة الدينية التقليدية كلية، إلى الحد الذي وجدنا معه قبطياً، وهو نظمي لوقا (1923 – 1987)، يكتب قصة النبي في «محمد: الرسالة والرسول» 1959. فتقرر وزارة المعارف وقتها طبع الكتاب وتوزيعه على طلبة المدارس الثانوية.

لكن هذه المسيرة المهمة في تحديث الخطاب الديني ووضعه وسط الخطابات التاريخية العقلية المقنعة في قلب القرن العشرين، والتي استمرت لأربعة عقود من بدايات ثلاثينيات القرن حتى نهايات ستينياته، سرعان ما انقلبت صيرورتها، وانعكس اتجاهها في العقود الأربعة الأخيرة. فقد تم استغلال النكسة باعتبارها نهاية المشروع التحديثي العقلاني، وبداية التحول صوب الخطاب المتأسلم أو المتأسلف، الذي منحه السادات دعمه السياسي عقب تسلمه للسلطة وإعلان أن دولته هي دولة العلم والإيمان. وعاد الخطاب التقليدي بشراسة لينتزع البساط من جديد من تحت أقدام الخطاب الحديث، ويكتسب بسلطة الدولة والإعلام الجديد والدعم الخارجي غير المحدود، شعبية كبيرة، لا بين المتعلمين، وإنما بين الأميين الذين توجه لهم هذا الخطاب عبر وسائل الإعلام المرئية منها والمسموعة. ونجح الخطاب

القديم في فرض الحجاب على رؤوس النساء، وإسداله على عقول الرجال معاً. ووصلت هذه المسيرة ذروتها في فتاوى استحلال دم نجيب محفوظ والاعتداء الآثم على حياته، ودعوات تحريم الأدب والفن ومصادرة الكتب والروايات. لكن دراسة هذه المسيرة المقلوبة، والتي انتهت بشيطنة الإسلام في الغرب وتفشي (الإسلاموفوبيا) فيه، بعدما كانت المسيرة الأولى قد كسبت له أنصاراً بين مثقفيه، ووجدنا الكثيرين من المستشرقين من أمثال مونتجومري وات في بريطانيا ومكسيم رودنسون في فرنسا يدافعون عنه بقوة، ويمجدون سيرة رسوله الكريم (صلعم) ، ويكتبون عنه بكل احترام وتقدير، ليست موضوع اهتمامنا هنا، وإن كانت موضوعاً جديراً بالدراسة لمعرفة باثولوجيا الراهن المصري والعربي في الزمن الرديء.

طه حسين وتحديث الخطاب التاريخي:

فما يهمنا هنا هو موضعة مشروع إسلاميات طه حسين في سياقه من ناحية، والتقديم لآخر كتب هذا المشروع «الشيخان» من ناحية أخرى. والواقع أن مدخل طه حسين إلى إسلامياته تلك كان كما رأينا في سياقاتها ينهض على مبدأين أساسيين: أولهما أن يعيد كتابة هذا الخطاب القديم بلغة حديثة، مضافاً إليها مشاعر من يعرفها في أصولها القديمة ووعيه بتأثيرها الكبير عليه. فقد بدأ طه حسين مشروع إسلامياته الكبير كما يقول في مقدمته لـ«على هامش السيرة» بالرغبة في تقديم ما ترويه كتب التراث العربي المهمة عن السيرة النبوية إلى القراء الذين انصرفوا عن قراءة تلك الكتب، وعن قراءة السيرة، وعن قراءة الآداب القديمة، لما يواجهون فيها من صعوبات. ونقل أهم ما فيها بلغة سهلة ومنطق سليم، مضافاً إليه ما تتركه في نفسه قراءة الأصول من مشاعر وأحاسيس. «فليس في هذا الكتاب إذن تكلف ولا تصنع ولا محاولة للإجادة، ولا اجتناب للتقصير. وإنما هو صورة يسيرة طبيعية صادقة لبعض ما أجد من الشعور حين أقرأ

هذه الكتب التي لا أعدل بها كتباً أخرى مهما تكن، والتي لا أملّ قراءتها والأنس بها، والتي لا ينقضي حبي لها، وإعجابي بها، وحرصي على أن يقرأها الناس. ولكن الناس مع الأسف لا يقرؤونها؛ لأنهم لا يريدون أو لأنهم لا يستطيعون. فإذا استطاع هذا الكتاب أن يحبب إلى الشباب قراءة كتب السيرة خاصة، وكتب الأدب العربي القديم عامة، والتماس المتاع الفني في صحفها الخصبة، فأنا سعيد حقاً، موفق حقاً لأحب الأشياء إليّ، وآثرها عندي». «على هامش السيرة، ص ط» وطه حسين يريد لهذه القراءة، ولما يتمخض عنها من معرفة، أن تكون قراءة فاعلة تحث القراء على استلهام تراثهم القديم في كتابتهم الجديدة وإبداعاتهم المعاصرة، كما يستلهم الغربي تراثه في أعماله الأدبية والفكرية المعاصرة، فيدير الحاضر حواره مع الماضي ويغتني به.

أما المبدأ الثاني فهو أن يقدم هذه المرحلة بلغة سهلة يسيرة الفهم والاستيعاب إلى القارئ الجديد بكل دقة وأمانة، وبصورة تجعل الكتاب الجديد بديلاً موثوقاً به عن الكتب القديمة الكثيرة والصعبة في هذا المجال. لأنه يقدم جوهرها ويدقق في رواياتها ويمحصها، ويلتزم الأمانة في تعامله معها. إذ يقول: «وأحب أن يعلم الناس أيضاً أنني وسعت على نفسي في القصص، ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأساً. إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي، أو بنحو من أنحاء الدين، فإنني لم أبح لنفسي في ذلك حرية ولا سعة. وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث، ورجال الرواية، وعلماء الدين. ولن يتعب الذين يريدون أن يردوا فصول هذا الكتاب القديم في جوهره وأصله، الجديد في صورته وشكله، إلى مصادره القديمة التي أخذ منها. فهذه المصادر قليلة جداً، لا تكاد تتجاوز سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري. وليس في هذا الكتاب فصل أو نبأ أو حديث إلا وهو يدور حول خبر من الأخبار ورد في كتاب من هذه الكتب». (على هامش السيرة، ص ك) ويؤكد هذا المقتطف أن لكل ما في الكتاب أصوله

في ثقات كتب السيرة والتاريخ الإسلامي. وأن منهج طه حسين في الكتابة يلتزم بالدقة والصدق والأمانة، وخاصة حينما يتصل الأمر بشخص النبي أو بأمر من أمور الدين. حيث يرجع فيها كل شيء إلى مصادره الأولية الموثوق فيها، مع أنه يتيح لنفسه في غير ذلك التصرف وفق ما يقتضيه المنطق والعقل، وما يعزز عملية الإقناع.

فتحديث الخطاب الديني عند طه حسين يلتزم بالحقائق المستقرة في الكتب الثقات. وهو أمر يكرره طه حسين في كتابه «الفتنة الكبرى» حينما يؤكد أن المنهج الذي اختطه فيه هو منهج التدقيق العلمي في كتابة التاريخ. إذ يفتتح الجزء الأول من «الفتنة الكبرى» بـ«هذا حديث أريد أن أخلصه للحق ما وسعي إخلاصه للحق وحده. وأن أتحرى فيه الصواب ما استطعت إلى تحري الصواب سبيلاً، وأن أحمل نفسي فيه على الإنصاف لا أحيد عنه ولا أمالئ فيه حزباً من أحزاب المسلمين على حزب، ولا أشايع فيه فريقاً من الذين اختصموا في قضية عثمان دون فريق. فلست عثماني الهوى، ولست شيعة لعلي. ولست أفكر في هذه القضية كما كان يفكر فيها الذين عاصروا عثمان واحتملوا معه ثقلها، وجنوا معه أو بعده نتائجها» «الفتنة الكبرى: عثمان، ص 4» فهو يضيف هنا إلى ضرورة الالتزام بالحقائق التاريخية المجردة والموثقة، الحيدة والصرامة المنهجية. ثم يواصل: «وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية نظرة خالصة مجردة، لا تصدر عن عاطفة ولا هوى، ولا تتأثر بالإيمان ولا بالدين، وإنما هي نظرة المؤلف الذي يجرد نفسه تجريداً كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها». (الفتنة الكبرى: عثمان، ص 5)

نحن هنا بإزاء كتابة جديدة للتاريخ، مغايرة لحشد الروايات وتجميعها دون منهج واضح، لأنها كتابة تأخذ في اعتبارها مكونات التاريخ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبشرية على السواء، وتزن دور كل مكون من هذه المكونات بميزان علمي دقيق. حتى لا يبدو التاريخ للقارئ وكأنه تراكم من الأحداث دون منطق أو علّة، وإنما على أنه عملية صيرورة

إنسانية فكرية واجتماعية معاً، ترتبط فيها النتائج بالأسباب، والدوافع بالظروف والأحداث. فإذا كانت الكتابة «على هامش السيرة» كما يقول العنوان المستقى من كتب الهوامش والحواشي بعد أن أحدث فيها بحق ثورة أدبية وتعبيرية، يسيرة يسهل تمييز التاريخي فيها من المؤول، أو ما أحيط بهالات من الخرافة أو الأسطورة. وكانت الكتب الثلاثة الكبرى «سيرة ابن هشام» و«الطبقات الكبرى» لابن سعد، و«تاريخ الطبري» مراجع ثقات يمكن الركون إليها، والاعتماد عليها في فرز الأصيل من الدخيل في كل تلك الروايات التي دارت على هامشها، واستفاد منها الكاتب في خلق السياق والمناخ والرؤية. فإن الكتابة عن «الفتنة الكبرى» كانت عسيرة.

كانت الكتابة عن تلك الفترة المضطربة في صدر الإسلام عسيرة بحق، وهذا ما يضفي على كتابته عنها أهمية مضاعفة، لأن كثيراً مما كتب عن وقائع هذه الفتنة وأحداثها في المراجع والمصادر القديمة دوّن بعد سياقات الفتنة وأحداثها، وحمل الكثير من ترسبات تلك الأحداث وتأويلاتها، وتبريرات الراوين لها ودوافعهم، ومن تصورات المؤرخين لها ومواقفهم من خلافاتها، وما تركته في نفوسهم حولها حسب مواقعهم من أحداثها. فقد أطلقت مجريات الأحداث ألسنة الرواة المتعصبين بكذب كثير؛ وروى كثير من المؤرخين هذه الأكاذيب دون تمحيص أو تدقيق أو تعريض لضوء المنطق والروايات المغايرة. كما أن كثيراً من تلك الروايات نقلت مشافهة وصنعت فيها الذاكرة، وهي بطبعها خؤون، صنيعها. لذلك تحرى طه حسين في الكتابة عنها الدقة والصرامة المنهجية، بصورة تجعل كتابه رائداً في هذا المجال. وكاد أن يخلص من دراسته لها بأن بعض ما أدى إليها يعود إلى اصطدام الواقع بآليات حراكه السياسي والاجتماعي، بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية وتنامي خراجها، بالمثال الأخلاقي والقيمي والديني النادر الذي أرسى الشيخان، أبو بكر وعمر، قواعده الأولى على أرض الجزيرة العربية. بصورة أصبح من العسير على من جاء بعدهما أن يطبق هذا المثال النموذجي الذي لم تنجح البشرية حتى الآن في الوصول إلى مثله صدقاً وعدلاً وحرية. فقد قال الرواة إن عمر بن الخطاب قال «إن

أبا بكر أتعب من جاء بعده»، وليس من شك في أن «عمر كان أشد من أبي بكر إتعاباً لمن جاء بعده. فسيرة هذين الإمامين قد نهجت للمسلمين في سياسة الحكم، وفي إقامة أمور الناس على العدل والحرية والمساواة، نهجاً شقّ على الخلفاء والملوك من بعدهما أن يتبعوه. فكانت نتيجة قصورهم عنه – طوعاً أو كرهاً – هذه الفتنة التي قتل فيها عثمان رحمه الله، والتي نجمت منها فتن أخرى قتل فيها علي رضي الله عنه، وسفكت فيها دماء كثيرة كره الله أن تسفك، وانقسمت فيها الأمة الإسلامية انقساماً مازال قائماً إلى الآن». «الشيخان»

«الشيخان»: ذروة مشروع الإسلاميات:

ولا أدري إذا ما كان طه حسين قد خطط مشروعه من البداية بهذا الترتيب الذي بدأ بـ«على هامش السيرة» وانتهى بـ«الشيخان» بعدما فرغ من «الفتنة الكبرى بجزأيها»، أم أن الكتب توالدت من بعضها البعض على هذا النحو. لكنني أقرأ في مسارها منطقاً رائعاً يجعل «الشيخان» ذروة المشروع ونهايته الطبيعية التي جسدت تلك اليوتوبيا التي حلم بها الإنسان منذ فجر الخليقة، ولم تتحقق على الأرض إلا في عهد الشيخين جاعلة الإسلام أسمى ما وصلت إليه الحضارة الإنسانية من قبل، وما تزال تصبو إليه من بعدهما. فبعد أن رسم لنا الخريطة الثقافية والاجتماعية للمجتمع العربي قبل الرسالة، وتتبع تطور الرسالة المحمدية ورصد لنا كل ما دار على هامش سيرتها العطرة من أحداث وشخصيات. بصورة جعلتنا نعرف هذا الواقع الموغل في القدم بنصاعة وحيوية كما يعرف الإنسان حاضره ومجتمعه، انتقل إلى حديث «الفتنة الكبرى» وتصاريف أحداثها، بتدقيق وأناة.

وتتبع في جزئي هذا الكتاب كيفية تخلق الخلاف في صدر الإسلام؛ وتولد

الصراع بين المثال المرتجى، والواقع المدعوم بضعف النفس الإنسانية، وعدم صبرها على المثاليات الكبرى التي أرسى الإسلام أصولها، وجسد الشيخان مجتمعها بعد اكتمال الرسالة ووفاة الرسول (صلعم) . وكيف تبرعمت الفتنة وتوالدت أجنة الفرقة بين الصحابة على كيفية تسيير أمور الدولة الإسلامية التي واصلت النمو والاتساع في عهد عثمان، بعد أن كان عمر قد مدّ نطاقها من الجزيرة إلى بلاد فارس، ومن الشام إلى مصر وشمال إفريقيا. وكيف بدأ عدم الرضا على تصرفات الخليفة ومحاباته لأقربائه ينشر سمومه بين المسلمين، بعد أن كان الخليفة مثالاً يحتذى في السلوك والمواقف. وكيف انتهت تلك الفرقة إلى الثورة على عثمان وقتله. وكيف أصبح الأمر بعده بالغ الصعوبة حينما تولى علي الخلافة، وأراد العودة بها إلى سيرة عمر وصرامته النموذجية، فرفض من أفسدهم الثراء، مثل معاوية ، بيعته، وأعلنوا الحرب عليه بحجج واهية مثل الثأر لدم عثمان وهو أمر لم يفعله معاوية حتى بعد أن انتهت إليه الخلافة بالغدر والحرب والدهاء. ثم تفرق المسلمون بعدها إلى شيع متناحرة، بل ومتحاربة في السنوات الخمس التي حكم فيها علي بن أبي طالب. وهي سنوات اتسمت بالحروب المأساوية بين المسلمين بعضهم البعض، حيث بدأت بحرب عليّ الناكثين: الذين نكثوا بيعتهم له، وعلى رأسهم طلحة والزبير، وتبعها بحربه للقاسطين الذين أبوا أن يبايعوه، وعلى رأسهم معاوية وداهيته عمرو بن العاص.

وفي ظني أن مأساوية الفتنة الكبرى ووقع أحداثها الدامي على النفس هو الذي دفع طه حسين إلى العودة إلى دراسة ما قام به الشيخان من تجسيد لدولة الخلافة: دولة الحق والعدل والحرية على الأرض. وخلق النموذج الإسلامي كيوتوبيا للإنسانية جمعاء بصرف النظر عن دياناتها وأعراقها، لم يحقق المجتمع الإنساني مثيلاً لها حتى اليوم. فقد كان وعي طه حسين بأهمية هذا النموذج وندرته وصعوبته معاً يتخلل كتابه «الفتنة الكبرى». حيث يكشف فيه عن أن تجربة الشيخين كانت سابقة لزمانها، في مثاليتها وعدلها حين يقول: «وأكاد أعتقد أن الخلافة الإسلامية كما فهمها أبو بكر وعمر إنما كانت تجربة جريئة توشك أن تكون مغامرة، ولكنها لم تنته إلى

غايتها، ولم يكن من الممكن أن تنتهي إلى غايتها، لأنها أجريت في غير العصر الذي كان يمكن أن تجري فيه، سبق بها هذا العصر سبقاً عظيماً. وما رأيك في أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب، وبلغت من رقي، وعلى ما بلغت من فنون الحكم وصور الحكومات، أن تنشئ نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه». «الفتنة الكبرى: عثمان ص 5 – 6».

فقد «كانت القاعدة الأساسية التي أقام عليها أبوبكر وعمر نظام حكمهما هي أن يسيرا سيرة النبي في المسلمين ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. وسيرة النبي في المسلمين معروفة إلى أبعد حد ممكن. وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس. وما نحتاج فيما نظن أن نقيم على ذلك دليلاً. وحسبنا أن نذكر من لا يذكر أن الإسلام إنما جاء، قبل كل شيء بقضيتين اثنتين: أولاهما التوحيد، وثانيتهما المساواة بين الناس». «الفتنة الكبرى: عثمان ص 10»، وإذا كان من اليسير أن يؤمن الناس بوحدانية الله الذي لا إله إلا هو، فإن تحقيق المساواة بين الناس، مع ما جُبل عليه الإنسان من ضعف واستسلام للأهواء، ليس يسيراً بأي حال من الأحوال. وهو أمر حققه الشيخان، وأخفقت الإنسانية في تحقيقه بعدهما، بل أخفقت الأمة الإسلامية نفسها في الاستمرار فيه بعدهما، وإلا لما دبت الفتنة بينهم ولما كبرت.

وقد يبدو أمر العدل والحرية والمساواة بين الناس منطقياً ويسيراً حينما نتحدث عنه، ولكن تطبيقه في الواقع أمر بالغ العسر، محفوف بالمزالق والمخاطر، تنهض في وجهه الكثير من الصعوبات، خاصة حينما نبدأ في تدبير أمور مجتمع من المجتمعات، وتوزيع الأدوار فيه بين حاكم ومحكوم. يقول طه حسين: «إن أمر الخلافة كله قام على البيعة، أي على رضا الرعية، فأصبحت الخلافة عقداً بين الحاكمين والمحكومين، يعطي الخلفاء على أنفسهم العهد أن يسوسوا المسلمين بالحق والعدل، وأن يرعوا مصالحهم، وأن يسيروا فيهم سيرة النبي ما وسعهم ذلك. ويعطي المسلمون على أنفسهم

العهد أن يسمعوا ويطيعوا وأن ينصحوا ويعينوا».«الفتنة الكبرى عثمان، ص 25» فنحن هنا بإزاء تعاقد اجتماعي حر بين الحاكم والمحكوم، ينهض على الحق والعدل وابتغاء مرضاة **الله**. ويتأسس على الحرية المطلقة منذ هذا الزمن الباكر. فقد كان أول ما قاله أول الراشدين أبوبكر الصدّيق في خطبته التي تروى عنه عقب بيعته، والتي يرد حديثها في هذا الكتاب الذي نقدمه لك: «إن أحسنت فأعينوني، وإن أخطأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت **الله** ورسوله، فإذا عصيت **الله** ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

هكذا يكشف العهد الأول، أو العقد الاجتماعي السياسي الأول، الذي قامت عليه السلطة البشرية الأولى في الإسلام، بعد موت الرسول (صلعم) الذي كان يتلقى الوحي عن **الله** عزّ وجل، عن أنه عهد بين أحرار متساوين في الحقوق والواجبات، «إن أحسنت فأعينوني، وإن أخطأت فقوّموني». وهو عقد اجتماعي سياسي على أسس مثالية بالغة الدقة والوضوح. وقد استمر هذا العقد واكتسب قدراً أكبر من الصرامة مع عمر ابن الخطّاب الذي وضع أساس الحكم في خطبة تولية الحكم بعد أن فرغ من دفن أبي بكر، على مستويين: الأول هو أن يقوم هو بنفسه بإحقاق العدل وتوفير الحرية. «بأن ما حضره من أمر المسلمين باشره بنفسه، ولا يباشره أحد دونه، وما غاب عنه من أمرهم ولاّه أهل الأمانة والكفاية، فإن أحسن هؤلاء الولاة زادهم إحساناً ، وإن أساؤوا نكّل بهم. فلم يغير طول خلافته من ذلك العهد شيئاً» «الشيخان». والثاني هو ما يخص الرعية ممن لا يستطيع أن يباشر أمرهم بنفسه. فقد رسم لعماله، أي ولاته على الأمصار، سبل التعامل مع الرعية بوضوح وجلاء. إذ كان عمر «لا يمل من أن يقول لأهل المدينة، ولمن ورد عليه من أهل الأمصار: إني لم أرسل عمالي ليضربوا أبشار الناس ولا ليظلموهم، وإنما أرسلتهم ليعلموا الناس دينهم وسنّة نبيهم، ويقسموا بينهم فيئهم، ويقيموا أمرهم كله على العدل. وكان كثيراً ما يتقدم إلى عماله في ألا يضربوا المسلمين فيذلوهم، ولا يحرموهم فيكفروهم، ولا ينزلوهم الغياض فيضيعوهم. وكان لا يرى أحداً من بعض جيوشه إلا سأله عن أمره كله، وعن أمر الجند، وعن سيرة قوادهم فيهم». «الشيخان»

وكان انشغال طه حسين بالكشف عن حقيقة هذا التعاقد الاجتماعي السياسي ودوره في إرساء قواعد دولة الحق والعدل والحرية هو شاغله الأساسي في كتابة كتابه عن «الشيخين»، لأنه لم يكن مشغولاً كما يؤكد لنا في تصدير كتابه بتصوير ما جرى في فترة خلافتهما من أحداث كبار: من رد أبي بكر العرب إلى الإسلام بعد أن جحدوه، وحاولوا التملص من بعض أركانه بقبولهم الصلاة ورفض الزكاة. وإعادة الجزيرة العربية كاملة للإسلام والإجهاز على دعاوى المتنبئين الكثيرين الكَذَبة من مسيلمة في اليمامة، إلى الأسود العنسي في اليمن، إلى طليحة في بني أسد، وسجاح في بني تميم وغيرهم. أو بإخراج عمر الروم من الشام والجزيرة ومصر وبرقة، وإخراج الفرس من العراق والقضاء على سلطانهم في بلادهم، ونشر الإسلام في كل تلك الربوع التي لم تعرفه من قبل. فكل هذه الوقائع التاريخية معروفة كتب عنها المؤرخون. ولكن ما شغله بالكتابة عنهما هو الكشف عن دورهما في تأسيس دولة الإسلام النموذجية، بل يوتوبيا الإنسان التي ما زال يحلم بتأسيسها على الأرض. وحرص عمر على وضع قواعد هذه الدولة على الأسس التي أقامها عليها الرسول الكريم. وشدته مع ولاته وحرصه على العدل وإنصاف المسلمين، لا من بعضهم البعض فحسب، وإنما من الولاة، بل من الخليفة نفسه. أو باختصار شديد، كي لا أفسد على القارئ الاستمتاع بقراءة هذا الكتاب القيم، كان شاغل طه حسين الكبير بعدما فرغ من كتابه «الفتنة الكبرى» هو رسم الصورة النموذجية لدولة الخلافة الإسلامية التي أدت القطيعة معها، والانحراف بها عن مبادئها الأساسية بعد السنوات الخمس الأولى من خلافة عثمان، إلى اختلاف المسلمين واحترابهم حتى اليوم.

والسؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن ونحن نقرأ هذا الكتاب عن «الشيخين»: لماذا كتب طه حسين عنهما في كتاب واحد، ولم يفرد لكل منهما كتاباً خاصاً به، كما فعل محمد حسين هيكل ثم عباس محمود العقاد من قبله؟وهو سؤال وجيه بلا شك فكل منهما يستحق كتاباً بأكمله، ولكن طه حسين وضعهما في كتاب واحد لأنه رأى أنهما قدما معاً مشروعاً واحداً،

متكامل الأركان، موصول الحلقات، هو مشروع الخلافة في أرقى صورها وأكثرها عدلاً ومثالية. وأن سنوات خلافتهما الاثنتي عشرة – فقد استمرت خلافة أبو بكر الصديق لعامين (10هـ/632 – 13هـ/634) وخلافة عمر بن الخطاب لعشرة (13هـ/634 – 23هـ/644) – هي فترة واحدة مستمرة ومتكاملة. وأن بداية الفتنة في المجتمع أو القطيعة مع مشروع الخلافة النموذجي ويوتوبياه الإنسانية، لم تبدأ إلا بعد السنوات الخمس الأولى من خلافة عثمان بن عفان (23هـ/644 – 35هـ/656) ثم تعثرت بعدها محاولات علي بن أبي طالب (35هـ/656 – 40هـ/661) في العودة بها إلى جادة الصواب. فقد قال عمر بن الخطاب «لو ولوها الأجلح، أي علي، لحملهم على الجادة». ولكنهم ولوها له بعد أن كانت الرفاهية المادية الناجمة عن اتساع الفتوح قد أفسدت النفوس والعقول على السواء، فلم يستطع أن يعود بهم إلى جادة الصواب.

بسم الله الرحمن الرحيم

1

هذا حديث موجز عن الشيخين: أبي بكر وعمر، رحمهما **الله**. وما أرى أن سيكون فيه جديد لم أسبق إليه، فما أكثر ما كتب القدماء والمحدثون عنهما!وما أكثر ما كتب المستشرقون عنهما أيضاً! وأولئك وهؤلاء جدُّوا في البحث والاستقصاء ما أتيحت لهم وسائل البحث والاستقصاء، وأولئك وهؤلاء قد قالوا عن الشيخين كل ما كان يمكن أن يقال.

ولو أني أطعت ما أعرف من ذلك لما أخذت في إملاء هذا الحديث الذي يوشك أن يكون معاداً، ولكني أجد في نفسي من الحب لهما والبرّ بهما ما يُغريني بالمشاركة في الحديث عنهما. وقد رأيتني تحدثت عن النبي صلى **الله** عليه وسلم في غير موضع، وتحدثت عن عثمان وعلي رحمهما **الله**، ولم أتحدث عن الشيخين حديثاً خاصاً بهما مقصوراً عليهما.

وأجد في نفسي مع ذلك شعوراً بالتقصير في ذاتيهما، كما أجد في ضميري شيئاً من اللوم اللاذع على هذا التقصير.

وأنا مع ذلك لا أريد إلى الثناء عليهما، وإن كانا للثناء أهلاً، فقد أثنى عليهما الناس فيما تعاقب من الأجيال. والثناء بعد هذا لا يغني عنهما شيئاً،

ولا يجدي على قارئ هذا الحديث شيئاً. وقد كانا ـ رضي الله عنهما ـ يكرهان الثناء أشد الكره، يضيقان به أعظم الضيق.

وما أريد أن أفصِّل الأحداث الكثيرة الكبرى التي حدثت في أيامهما، فذلك شيء يطول، وهو مفصَّل أشد التفصيل فيما كتب عنهما القدماء والمحدثون.

وأنا بعد ذلك أشك أعظم الشك فيما رُوي عن هذه الأحداث، وأكاد أقطع بأن ما كتب القدماء من تاريخ هذين الإمامين العظيمين، ومن تاريخ العصر القصير الذي وليِّا فيه أمور المسلمين، أشبه بالقصص منه بتسجيل حقائق الأحداث التي كانت في أيامهما، والتي شقت للإنسانية طريقاً إلى حياة جديدة كل الجدة.

فالقدماء قد أكبروا هذين الشيخين الجليلين إكباراً يوشك أن يكون تقديساً لهما، ثم أرسلوا أنفسهم على سجيتها في مدحهما والثناء عليهما.

وإذا كان من الحق أن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه قد كذب الناس عليه، وكان كثير من هذا الكذب مصدره الإكبار والتقديس، فلا غرابة في أن يكون إكبار صاحبيه العظيمين وتقديسهما مصدراً من مصادر الكذب عليهما أيضاً.

والقدماء يقصُّون الأحداث الكبرى التي كانت في أيامهما كأنهم قد شهدوها ورأوها رأي العين، مع أننا نقطع بأن أحداً منهم لم يشهدها، وإنما أرَّخوا لهذه الأحداث بأخرة. وليس أشد عُسراً من التأريخ للمواقع الحربية ووصفها وصفاً دقيقاً كل الدقة، صادقاً كل الصدق، بريئاً من الإسراف والتقصير.

والذين يشهدون هذه المواقع ويشاركون فيها لا يستطيعون أن يصفوها هذا الوصف الدقيق الصادق، لأنهم لم يروا منها إلا أقلَّها وأيسرها، لم يروا إلا ما عملوا هم وما وجدوا، وقد شغلهم ذلك عما عمل غيرهم.

وما ظنك بالجندي الذي هو دائماً مشغول بالدفاع عن نفسه واتقاء ما يسوقه إليه خصمه من الكيد ؟ أتراه قادراً على أن يلاحظ ما يحدث حوله، وما يحدث بعيداً عنه من الهجوم والدفاع، ومن الإقدام والإحجام ؟ هيهات! ذلك شيء لا سبيل إليه.

وإنما يستطيع المؤرخون المتقنون أن يحققوا عواقب المواقع، وما يكون

من انتصار جيش على جيش، وانهزام جيش أمام جيش، وما يكون أحياناً من إبطاء النصر أو إسراعه، ومن طول المواقع أو قصرها، ومن امتحان الجيشين المحتربين بما يكون فيهما أو في أحدهما من كثرة القتلى والجرحى، ومن الخطط التي يتخذها القواد للهجوم والدفاع، وما يكون لهذه الخطط من نجح أو إخفاق. فأما إحصاء القتلى والجرحى والغرقى - إن اضطر الجيش المنهزم إلى عبور نهر أو قناة- وإحصاء المنهزمين، بل إحصاء الجيوش نفسها قبل أن تلتقي وحين تلتقي، فشيء لا سبيل إليه، ولا سيما بالقياس إلى الأحداث التي كانت في العصور القديمة، حين لم يكن هناك إحصاء دقيق، وحين لم يكن للناس علم بمناهج البحث والاستقصاء وتحقيق أحداث التاريخ.

وقدماء المؤرخين من العرب لم يعرفوا من أمر هذه الأحداث الكبرى إلا ما تناقله الرُّواة من العرب والموالي، فهم إنما عرفوا تاريخ هذه الأحداث من طريق المنتصرين وحدهم، بل من طريق الذين لم يشهدوا الانتصار بأنفسهم. وإنما نقلت إليهم أنباؤه نقلاً أقل ما يمكن أن يوصف به أنه لم يكن دقيقاً. وهم لم يسمعوا أنباء هذا الانتصار من المنهزمين بين فرس وروم وأمم أخرى شاركتهم في الحرب وشاركتهم في الهزيمة، فهم سمعوا صوتاً واحداً هو الصوت العربي.

وأيسر ما يجب على المؤرخ المحقق أن يسمع أو يقرأ ما تحدث به أو كتبه المنهزمون والمنتصرون جميعاً.

والأحداث الكبرى التي كانت أيام الشيخين خطيرة في نفسها، تبهر الذين يسمعون أنباءها أو يقرءونها، فليست في حاجة إلى أن يتكثر في روايتها المتكثرون، ولا إلى أن يحيطها الرواة بما أحاطوها به من الغلو والإسراف، فردُّ العرب إلى الإسلام بعد أن جحدوه، وإخراج الروم من الشام والجزيرة ومصر وبرقة، وإخراج الفرس من العراق والقضاء على سلطانهم في بلادهم، كل هذه الأحداث لا سبيل إلى الشك فيها ولا في وقوعها في هذا العصر القصير أثناء خلافة الشيخين، وهي أحداث تصف نفسها وتدل على خطورتها، وليست محتاجة إلى المبالغة في وصفها، لأنها فوق كل مبالغة، مع أنها حقائق لا معنى للشك فيها.

من أجل هذا كله أعرض عن تفصيل هذه الأحداث كما رواها القدماء وأخذها عنهم المحدثون في غير بحث ولا تحقيق.

وأنا أعتقد أن المؤرخ حين يقول: إن عصر الشيخين قد شهد انتصار المسلمين على الروم، وقضاء المسلمين على دولة الفرس، قد قال كل شيء، وسجَّلَ معجزة لم يعرف التاريخ لها نظيراً.

أنا إذن لا أملي هذا الحديث لأثني على الشيخين، ولا لأفصل تاريخ الفتوح في عصرهما، وإنما أريد إلى شيء آخر مخالف لهذا أشد الخلاف، أريد أن أعرف وأن أبين لقارئ هذا الحديث شخصية أبي بكر وعمر رحمهما **الله**، كما يصورها ما نعرف من سيرتهما، وكما تصورها الأحداث التي كانت في عصرهما، وكما يصورها هذا الطابع الذي طبعت به حياة المسلمين من بعدهما، والذي كان له أعظم الأثر فيما خضعت له الأمة العربية من أطوار وما نجم فيها من فتن.

ويقول الرواة: إن عمر قال عن أبي بكر: إنه أتعب من بعده. وليس من شك في أن عمر كان أشد من أبي بكر إتعاباً لمن جاء بعده، فسيرة هذين الإمامين قد نهجت للمسلمين في سياسة الحكم، وفي إقامة أمور الناس على العدل والحرية والمساواة، نهجاً شقّ على الخلفاء والملوك من بعدهما أن يتبعوه. فكانت نتيجة قصورهم عنه – طوعاً أوكرهاً– هذه الفتنة التي قتل فيها عثمان رحمه **الله**، والتي نجمت منها فتن أخرى قتل فيها علي رضى **الله** عنه، وسفكت فيها دماء كثيرة كره **الله** أن تسفك، وانقسمت فيها الأمة الإسلامية انقساماً مازال قائماً إلى الآن.

هذا النهج الذي نهجه الشيخان، والذي قصر عنه بعدهما الخلفاء والملوك، هو الذي أريد أن أعرفه وأجلوه لقارئ هذا الحديث، وأستخلص منه بعد ذلك شخصية أبي بكر وعمر رحمهما **الله**.

ولا أذكر عُسر هذا البحث ولا ما سأبذل فيه من الجهد، وما سأتعرض له من المشقة، وما سيعرض لي من المشكلات، فكل من يحاول مثل هذا البحث لابد من أن يوطن نفسه على كل هذا العناء، ومن أن يستعين **الله** عليه.

2

يقول **الله** عز وجل في سورة الحجرات:

«قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا **اللَّهَ** وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ **اللَّهَ** غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

وكل شيء يدل على أن **الله** عز وجل قد اختار نبيه لجواره ومازال الأعراب مسلمين لم يدخل الإيمان في قلوبهم بعدُ. رأوا سلطاناً جديداً قد ظهر في الأرض وأظل المدينة ومكة والطائف، وطالب الناس بأن يدينوا دينه، ويشهدوا أن لا إله إلا **الله** وأن محمداً عبده ورسوله، ويؤدوا ما يفرض عليهم من الواجبات، ورأوا هذا السلطان يعلن الحرب على كل عربي في الجزيرة يستمسك بشركه ولا يُذعن لهذا الدين الجديد، ورأوه يحول بين المشركين وبين المسجد الحرام بمكة ويعلن إليهم قول **الله** عزّ وجل في سورة براءة:

«.. إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا».

ورأوا لهذا السلطان من القوة والبأس، ورأوا فيه من السعة والإسماح، ما رهبّهم ورغّبهم، فأعلنوا إذعانهم لهذا الدين الجديد طائعين أو كارهين.

ولو قد بقي النبي صلى **الله** عليه وسلم فيهم أعواماً كثيرة أو قليلة لكان من الممكن أن تذعن لهذا الدين قلوبهم كما أذعنت له ألسنتهم، ولكن **الله** آثر

لنبيّه رحمته ورضوانه ففارق هذه الدنيا راضياً مرضيّاً. ورأى المسلمون غيرُ المؤمنين من العرب أنه رجل كغيره من الرجال يعرض له الموت كما يعرض لغيره من الناس، وأن الذي نهض بالأمر من بعده ليس إلا رجلاً يعرفونه، ويقدرون أنه أجدر أن يعرض الموت له كما عرض للنبي الذي أنزل عليه القرآن، وأتيح له ما أتيح من الظهور على كل من خالفه أو ناوأه.

هنالك تكشفت قلوبهم عن دخائلها، وأظهروا أنهم قد أسلموا لسلطان النبي دون أن تؤمن به قلوبهم، فأظهروا ما أظهروا من الرّدة، وجعلوا يساومون في الزكاة، وتقول وفودهم لأبي بكر: نقيم الصلاة ولا نؤدي الزكاة.

كان المال أحبَّ إليهم من الدين، وكانت نفوسهم أكرم عليهم من أن يؤدوا ضريبة إلى رجل لا يوحى إليه ولا يأتيه خبر السماء.

بل إن ظاهرة أخرى دلت على أن فريقاً من العرب لم ينتظروا بجحودهم وردتهم فراق النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الدنيا فأظهروا الردّة قبل وفاته، لا لأنهم ضاقوا بالزكاة، أو آثروا المال على الدين، بل لأنهم نفسوا على قريش أن تكون فيها النبوة، وأن يُهيَّأ لها ما هُيئ من هذا السلطان بما له من قوة وبأس، وبما فيه من سعة وإسماح، فظهر بينهم بدع جديد وهو التنبؤ.

فما ينبغي أن تستأثر قريش من دونهم بالنبوة، وما ينبغي أن تختص وحدها بهذا السلطان تبسطه على الأرض.

وما أسرع ما ظهر التنبؤ في ربيعة– وفي بني حنيفة منهم خاصة – فأعلن مُسليمة نبوته في اليمامة، وجعل يهذي بكلام زعم أنه كان يوحى إليه، وجعل يقول: لنا نصف الأرض ولقريش نصفها. ولكن قريشاً قوم يظلمون.

وظهر التنبؤ في اليمن، فثار الأسود العنسي وأعلن نبوته، وركبه شيطان السجع كما ركب مُسيلمة.

ولم يكد النبي صلى الله عليه وسلم ينتقل إلى الرفيق الأعلى حتى ظهر تنبؤ آخر في بني أسد، فأعلن طليحة أنه نبي وجعل يهذي لقومه كما هذى صاحباه بالسجع، يزعم أنه يتنزل عليه من السماء.

ثم لم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل تنبأت امرأة في بني تميم – وهي سجاح– كانت نازلة في بني تغلب، فلما استأثر بها شيطان السجع أسرعت إلى قومها من تميم فأغوت منهم خلقاً كثيراً.

وكذلك نفست قحطان على عدنان أن يكون لها نبي من دونها، فظهر فيها الأسود العنسي، ونفست ربيعة العدنانية على مضر أن تستأثر من دونها بالنبوة، ونفست أسد وتميم المضريتان أن تستأثر قريش بالنبوة من دون سائر مضر، فظهر طليحة في بني أسد وظهرت سجاح في بني تميم.

وكذلك عادت الأرض كافرة بعد إسلامها، واشتعلت فيها نار ما أسرع ما انتشر لهبها حتى شمل جزيرة العرب كلها !، وحُصر الإسلام في المدينة ومكة والطائف.

وكان انتشار هذا اللهب وارتداد الكثرة الكثيرة من العرب محنة امتُحِن بها أبوبكر، وامتُحِن بها معه المسلمون بعد وفاة النبي. وليس شيء أصدق تصويراً لشخصية الرجل من ثباته للمحنة مهما تعظم، ونفوذه من مشكلاتها مهما تتعقد، وظهوره على هولها مهما يكن شديداً.

ولم يواجه أبوبكر في أول عهده بالخلافة ردة المانعين للزكاة، وكفر التابعين لمن تنبأ من الكذابين فحسب، وإنما واجه في الوقت نفسه تأهب العرب من نصارى الشام للمكر به والكيد له والغارة عليه.

وقد واجه النبي صلى الله عليه وسلم تحفُّز العرب في الشام على حدود الجزيرة العربية، وكانت له معهم خطوب، فلم تكن مؤتة ولا تبوك إلا محاولة لرد نصارى العرب في الشام عن الجزيرة، بل لم يكتف النبي – صلى الله عليه وسلم– بمؤتة وتبوك وإنما جهّز قبل وفاته جيشاً لغزو هؤلاء العرب، وأمّر على هذا الجيش أسامة بن زيد بن حارثة، وكان لأسامة ثأر عند هؤلاء العرب الذين قتلوا أباه يوم مؤتة. وعسى أن يكون النبي قد لاحظ هذا الثأر حين أمَّر أسامة على حداثة سنه، وحين جعل في جيشه خيرة أصحابه، وفيهم أبوبكر وعمر.

ولكن النبي مرض قبل إنفاذ هذا الجيش، ولما أحس الوفاة أوصى بإنفاذ جيش أسامة.

فلما استخلف أبوبكر نظر فإذا الأرض من حوله كافرة، وإذا أولو القوة والبأس من أصحابه قد جُنّدوا في هذا الجيش المهيأ للغارة على أطراف الشام، والذي أوصى النبي قبل وفاته بإنفاذه إلى غايته.

فأبوبكر إذن أمام نار مُضطربة في الجزيرة العربية كلها، وهو بين اثنتين: إما أن ينفذ هذا الجيش فيواجه هذه النار المتأججة غير قادر على إخمادها، وإما أن يؤجل إنفاذ هذا الجيش حتى يحاول به إخماد هذه النار فيبطئ في إنفاذ وصية النبي.

وكذلك أخذته المحنة من جميع أقطاره. وسنرى كيف استطاع أن يخرج منها ظافراً موفوراً.

3

ومن قبل هذه المحنة واجهته محنة أخرى قبل أن يلي أمور المسلمين، وهي وفاة النبي صلى **الله** عليه وسلم. ولم تكن هذه المحنة مقصورة عليه، بل كانت عامة كادت تفتن المسلمين عن دينهم. فهم كانوا يقدرون أن النبي سيبقى فيهم حتى يظهر دين **الله** على الدين كله، وهم يقرءون في سورة التوبة قول **الله** عز وجل:

«**هُوَ الّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**».

ويقرءون قوله عز اسمه في سورة الفتح:

«**هُوَ الّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلّهِ وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيداً**».

وكان النبي قد أظهر دين الحق على الدين كله في جزيرة العرب، ولكنه لم يُظهره على الدين كله في سائر أقطار الأرض. ثم انتقضت اليمن مع الأسود العنسي، وانتقض بنو حنيفة مع مسيلمة في حياة النبي، فلم يتم له إذن إظهار دين الحق على الدين كله، لا في جزيرة العرب ولا في غيرها من أقطار الأرض.

وها هو ذا يفارق الدنيا ويختاره **الله** لجواره. فلا غرابة في أن يشك الصادقون من المؤمنين في أنه قد مات، كما شك عمر رحمه **الله**. ولا غرابة في أن يكفر الذين كانوا يعبدون **الله** على حرف، كما كفر الأعراب الذين جحدوا الزكاة. ولا غرابة في أن يضطرب أمر الناس في المدينة أشد الاضطراب.

فإذا فكرت في أن أبا بكر كان أحب الناس إلى رسول **الله**، وكان رسول **الله** أحب الناس إليه، عرفت وقع هذه المحنة في نفس أبي بكر. ولكنك تعلم كيف خرج أبوبكر من هذه المحنة دون أن تضطرب لها نفسه، ودون أن يجد الضعف أو الريب إلى نفسه سبيلاً. وتعرف كذلك كيف استطاع أن يرد الصادقين من المؤمنين إلى أنفسهم، أو يرد أنفسهم إليهم، حين تلا عليهم هاتين الآيتين الكريمتين. وهما قول **الله** عز وجل في سورة آل عمران:

«وَمَا مُحَمّدٌ إلاّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرّسُلُ أَفَإِن مّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرّ اللّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللّهُ الشّاكِرِينَ».

وقوله في سورة الزمر:

«إنك ميِّتٌ وإنَّهم ميِّتُون».

لم يجزع إذن أبوبكر ولم يَرْتَبْ لوفاة النبي، بل ذاد الجزعَ والريب عن نفوس المؤمنين الصادقين حين ذكرهم بما أنبأ **الله** به في القرآن من أن النبي معرض للموت وللقتل، ومن أنه ميت كما يموت غيره من الناس.

وليس إذن بُدّ من البحث عن مصدر ما أتيح لأبي بكر من الثبات للمحن والصبر عليها، والنفوذ آخر الأمر من مشكلاتها.

4

وليس لهذا كله إلا مصدر واحد هو الذي يد ل عليه لقبه: «الصديق». ذلك أن أبا بكر كان رجلاً من قريش، ثم رجلاً من العرب، ثم إنساناً يفرح لما يفرح القرشي له ويفرق مما يفرق القرشي منه، وتتأثر نفسه بما تتأثر به النفس العربية، وتخضع طبيعته لما تخضع له الطبيعة الإنسانية من كل ما يعرض للناس من الرضى والغضب، ومن السرور والحزن، ومن اللذة والألم، ومن القوة والضعف. ثم كان أبوبكر يمتاز برقة القلب وسماحة النفس والرحمة الشديدة لكل من يصيبه ما يكره.

فكيف استطاعت طبيعته هذه أن تثبت لهذه المحن الشداد، وأن تنفذ منها في غير مشقة ولا تكلف ؟، وهو الذي أشفقت ابنته عائشة – رحمها **الله** – ألا يسمع الناس صوته حين تقدم النبي يأمره أن يصلي بالناس لما ثقل عليه الوجع. فقالت: يا رسول **الله**، إن أبا بكر رجل أسيف ، وإذا قام مقامك لم يُسمع الناس من البكاء.

ثم كيف استطاع أن يبلغ من النبي صلى **الله** عليه وسلم هذه المنزلة التي بلغها، والتي لم يبلغها عنده أحد من أصحابه. فكان النبي يعلن ذلك، فيجيب

عمرو بن العاص حين سأله: أي الرجال أحب إليه، بأنه أبوبكر.

ويقول يوماً على المنبر فيما تحدث الرواة: لو كنت متخذاً من أمتي خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً. ولكن إخاء وصحبة حتى يجمعنا **الله** عنده، ويختلف إلى داره بمكة مُصبحاً ومُمسياً من كل يوم، ويختصه بمصاحبته حين هاجر من مكة، ويؤثره بخاصة أمره كله.

لا جواب على هذه الأسئلة إلا ما ذكرته آنفاً من أنه كان الصديق، فهو أول من أسلم من الرجال، وكان إسلامه صفواً خالصاً، قوامه التصديق العميق، والإيمان الخالص من كل شائبة، والاطمئنان الصادق السمح إلى كل ما يحدِّث به النبي صلى **الله** عليه وسلم، ثم إيثاره النبي على نفسه في كل موطن، ثم البلاء الحسن كلما جدّ واحتاج النبي أو المسلمون إلى هذا البلاء.

والرُّواة يتحدثون بأن النبي حين أنبأ ذات يوم بأنه أُسري به من ليلته من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. كذّبته قريش، وتردّد بعض المسلمين في تصديقه، ولم يطمئن لنبئه هذا في غير شك ولا ارتياب ولا تردد إلا رجل واحد هو أبوبكر.

ويحدثنا الرواة كذلك أنه كان الرجل الوحيد الذي أطمأنت نفسه لصُلح النبي مع قريش على الهدنة يوم الحديبية، وقد اضطرب الناس لهذا الصلح وضاقوا به أول أمرهم، وثار له عمر بن الخطاب على قُربه من النبي وإيثار النبي له، فقال للنبي: ألسنا على الحق؟ قال النبي: بلى. قال عمر: أليسوا على الباطل؟ قال النبي: بلى. قال عمر: فَلِم نُعطى الدَّنية في ديننا؟ قال النبي وقد أخذه شيء من الغضب: أنا عبد**الله** ورسوله ولن يُضيِّعني.

وذهب عمر بعد ذلك إلى أبي بكر فحاوره كما حاور النبي. فكان جواب أبي بكر نفس الجواب الذي أجاب به النبي، قال لعمر: إنه عبد**الله** ورسوله ولن يضيِّعه.

ولم يعرف قط أن أبا بكر قال أو صنع شيئاً يؤذي النبي منذ أسلم إلى أن مات. ذلك إلى إيثاره المسلمين على نفسه، وإنفاق ماله في معونتهم.

فالرواة يتحدثون بأنه كان رجلاً تاجراً، وبأنه أسلم وعنده أربعون ألف

درهم، فلما هاجر إلى المدينة مع النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن قد بقي له من هذا المال إلا خمسة آلاف درهم، أنفق سائر ماله في مواساة النبي والمسلمين، كان لا يرى رقيقاً يعذَّب في الإسلام إلا اشتراه وأعتقه.

من أجل هذا كله لم يكن أسبق الرجال إلى الإسلام فحسب، بل كان أحسنهم فيه بلاء، وأثبتهم فيه قدماً، وأشدهم له اطمئناناً وإذعاناً.

ومعنى هذا كله أن أبا بكر حين أسلم خُلق خلقاً جديداً، واكتسب شخصية لم تكن له من قبل، قوامها الإيثار والوفاء والاطمئنان والثبات الذي لا يعرف تردداً ولا اضطراباً.

ولأمرٍ ما آثره النبي بصحبته في الهجرة، وذكره الله في القرآن بأنه كان ثاني اثنين في الغار. وكان بعض المسلمين يقولون إنه كان ثالث ثلاثة. يتأولون الآية الكريمة من سورة براءة:

«إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا..».

فقد كان الله مع رسوله ومع أبي بكر في الغار، وكان أبو بكر إذن ثالث الثلاثة.

وقد أدبه الله في القرآن تأدباً رائعاً قوّى شخصيته وزكّى نفسه، وعلّمه كيف يرتفع عن الصغائر، وكيف يحمل نفسه على ما تكره، مادام في هذا الذي تكره من البر والمعروف والإحسان ما يرضي الله عنه ويغفر له الذنوب، وذلك في قصة الإفك حين غضب أبوبكر على قاذف ابنته عائشة رحمها الله، وكان هذا القاذف من ذوي قرابة أبي بكر، وكان أبوبكر يحسن إليه ويعطيه ما يُعينه على أثقال الحياة. فلما اقترف ما اقترف من الإثم أزمع أبوبكر أن يقبض عنه إحسانه ومعونته. فأنزل الله في سورة النور بعد قصة الإفك هذه الآية الكريمة:

«وَلا يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

فلما سمع أبوبكر هذه الآية قال– فيما يحدث الرواة–: بلى والله إني لأحب

أن يغفر **الله** لي. ثم عفا وصفح وعاد إلى ما كان يصنع بقاذف ابنته من البرّ والمعروف والإحسان.

وكذلك صحب أبوبكر رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم أصدق صحبة وأبرها وأصفاها.

فلا غرابة وهو من النبي بهذه المنزلة، وهو أنصح المسلمين **لله** ولرسوله وللإسلام، أن يختاره النبي ليصلي بالناس حين ثقل عليه المرض، على رغم ما حاولت عائشة وحفصة من الاعتذار عنه برقة قلبه وشدة حبه للنبي.

ولا غرابة في أن يجد النبي ذات يوم خفة فيخرج للصلاة، وقد قام أبوبكر يصلي بالناس، فلما رآه أبوبكر أراد أن يتأخر، فأشار النبي صلى **الله** عليه وسلم إليه. ألا تبرح. ثم جلس عن يساره. فكان أبوبكر يصلى بصلاة النبي، وكان الناس يصلون بصلاة أبي بكر.

وكان أبوبكر أفهم الناس عن النبي، لأنه كان أعرفهم به وأقربهم إلى قلبه. ومن أجل ذلك فطن لما أراد النبي إليه حين قال ذات يوم على المنبر: إن عبداً خيّره **الله** بين ما عنده وبين زهرة الدنيا فاختار ما عند **الله**. فقال أبوبكر في صوت تقطعه العبرة: بل نفديك بأنفسنا وأبنائنا. فعجب الناس لمقالته. وجعل بعضهم يقول لبعض: انظروا إلى هذا الشيخ كيف يقول! ولكن أبا بكر فطن لما أراد النبي من أن هذا العبد الذي آثر ما عند **الله** على زهرة الدنيا هو النبي نفسه. وكان يؤذن الناس بأن انتقاله عنهم إلى رضوان **الله** قريب.

والرواة يتكثرون في بعض الحديث ويختلفون فيما يتكثرون فيه باختلاف نزعاتهم السياسية، فقوم يزعمون أن النبي صلى **الله** عليه وسلم طلب إلى عائشة في مرضه الذي قُبض فيه أن تدعو أخاها عبدالرحمن ليكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف الناس معه عليه، ثم عدل عن ذلك وقال: دعيه، فلن يختلف الناس على أبي بكر.

وقوم آخرون يزعمون أنه لم يُسمّ أبا بكر ولم يُسمّ عبدالرحمن، وإنما أراد أن يكتب لأصحابه كتاباً لا يضلوا بعده. فاختلف من كان عنده ذلك الوقت من أصحابه، أراد بعضهم أن يكتب، وأبى بعضهم، وقال– وهو عمر فيما يُروى–: إن الوجع اشتد برسول **الله** وعندنا كتاب **الله**.

وقد بيَّنت في غير هذا الموضع أني أشك كل الشك في هذا كله، وأكاد أقطع بأنه مما تكلفته الفرق السياسية بأخرة. ولو قد عزم الله لرسوله على أن يُوصي لأبي بكر أو لغيره لما صرفه عن ذلك أحد.

ومهما يكن من شيء فقد قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يوص لأحد لا لأبي بكر ولا لغيره. ولو قد أوصى لأبي بكر لما كانت سقيفة بني ساعدة، ولما خالفه الأنصار عن وصية رسول الله. ولو قد أوصى لعليّ لكان أبوبكر أسرع الناس إلى بيعته، فكيف وقد اجتمع المسلمون من المهاجرين والأنصار على بيعة أبي بكر، إلا ما كان من شذوذ سعد بن عبادة وامتناعه عن البيعة.

وقد بايع عليّ – رحمه الله – أبا بكر، وعمر من بعده وعثمان من بعدهما، ولو قد علم أن النبي قد أوصى له لجاهد في إنفاذ أمر النبي ولآثر الموت على خلاف هذا الأمر.

والواقع – فيما أرجح – أن الرواة أسرفوا على أنفسهم وعلى الناس، بعد انقسام المسلمين فيما أثير من الفتنة بقتل عثمان رحمه الله، فلم يخلصوا أنفسهم للصدق في الرواية، ولم يتحرجوا من أن يصوروا أمر المسلمين إثر وفاة النبي كما كان أمر المسلمين في أيامهم. وأيسر النظر في كتب التاريخ القديمة، وفي كتب المتكلمين القدماء، يبين لنا أن المسلمين انقسموا بأخرة في بيعة أبي بكر، كما انقسموا في أشياء كثيرة غيرها، انقساماً شديداً، فقد أكثر المتكلمون الجدال في أمر أبي بكر وعليّ رحمهما الله. فكان البكريون يزعمونه أن أبا بكر أفضل المسلمين وأحقهم بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم، ويلتمسون على ذلك ألواناً من الحجج يكثر فيها التكلف والتزيد، وكان المتشيعون لعلي يذهبون مذهب خصمهم فيتكلفون ويتزيدون.

يقول البكريون مثلاً: إن أبا بكر أول من أسلم من الرجال، ويأبى مخاصموهم ذلك فيقولون: إن عليّاً أول من أسلم من الرجال.

ويقول البكريون: إن علياً قد أسلم ولم يجاوز الصبى فلم يكن مكلفاً، وأسلم أبوبكر وقد بلغ الشيخوخة أو كاد يبلغها. وفرق بين إسلام الرجل الذي كملت رجولته وإسلام الصبي الذي لما يبلغ الحلم.

ثم يختصمون في سن عليّ حين نُبئ النبي: يذهب البكريون إلى أنه كان

تسع سنين. وربما ألجأتهم الخصومة إلى الغلو فزعموا أن علياً أسلم وهو ابن ست سنين.

وأوضِّح ما في هذا من السرف ، فعندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة خلف عليّاً بمكة ليؤدي إلى بعض الناس ودائع كانت عند النبي. ويقال إن النبي أمر عليّاً أن يشتمل ببردة كانت له وأن ينام في فراشه، ليوهم الرّصد الذين كانوا يتربصون به ليقتلوه أنه مازال نائماً في بيته. فلما أصبحوا تبينوا أن من كان نائماً في فرش النبي إنما هو عليّ.

ثم كانت وقعة بدر في السنة الثانية من الهجرة، فأبلى فيها عليّ أحسن البلاء، وكل ذلك يدل على أن عليّاً لم يكن في أول الصبى حين أسلم، وعسى أن يكون قريباً من أول الشباب. وأكبر الظن أنه كان قد جاوز العشرين حين هاجر النبي وخلّفه في مكة ليرد على الناس ودائعهم.

وإذن فأبوبكر أول من أسلم من الرجال الذين جاوزوا الشباب وبلغوا الكهولة وأوشكوا أن يبلغوا الشيخوخة، وهو بعد ذلك لم يكن ذا قرابة قريبة من النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان رجلاً من قريش، فسبقه إلى الإسلام فضيلة تقدمه على الذين أسلموا بعده، لا شك في ذلك.

وكان عليّ – كما نعلم – ربيب النبي، يعيش معه في داره، أخذه النبي من عمه أبي طالب ليخفف عنه مؤونته. فلا غرابة في أن يسبق إلى الإسلام في آخر عهده بالصبي وأول عهده بالشباب.

فكلا الإمامين سابق إلى الإسلام، ليس في ذلك شك، أسلم أحدهما لمكانه من النبي، ولتأثره لما كان يسمع ويرى في أكثر ساعات النهار. وكان الثاني أول من استجاب للدعوة حين تجاوز النبي بها عشيرته الأقربين.

ولا يقف اختصام الرواة باختصام الفِرق عند هذا، ولكن الأحاديث التي تروى عن النبي صلى الله عليه وسلم تكثر وتتشعب، لا لشيء إلا ليظهر أحد الفريقين على صاحبه.

يقول الشيعة مثلاً: إن عليّاً كان وصيّ النبي. فيحاول مخاصموهم أن يزعموا أن النبي همّ أن يوصي لأبي بكر. ثم عدل لأنه وثق بأن المسلمين لن يختلفوا عليه.

ويروون أحاديث أخرى، يروون – انظر طبقات ابن سعد – أن أبابكر قال للنبي ذات يوم: ما أزال أراني أطأ في عَذِرات[1] الناس. قال: لتكونن من الناس بسبيل. قال: ورأيت في صدري كالرَّقمتين[2]. قال: سنتين. قال: ورأيت عليّ حُلة حِبَرة. قال– ولد تُحْبر به[3] .

فقد أُريَ أبوبكر هذه الرؤيا وأوّلها النبي بأنه سيلي أمر الناس. ثم أُرِي أبوبكر كأن في صدره رقمتين. فأوَّلَها له النبي بأن ولايته ستتصل سنتين. فواضح ما في هذا الحديث من التكلف.

ورؤيا أخرى أُريَها النبي صلى **الله** عليه وسلم وأوّلها له أبوبكر. ويرويها ابن سعد في طبقاته أيضاً. قال النبي لأبي بكر: يا أبا بكر، رأيت كأني استبقت أنا وأنت درجة فسبقتُك بمرقاتين ونصف. قال: خير يا رسول **الله**، يبقيك **الله** حتى ترى ما يسرُّك ويُقر عينك. فأعاد عليه مثل ذلك ثلاث مرات.

فقال له في الثالثة: يا أبا بكر. رأيت كأني استبقت أنا وأنت درجة فسبقتك بمرقاتين ونصف. قال: يا رسول **الله**. يقبضك **الله** إلى رحمته ومغفرته وأعيش بعدك سنتين ونصفاً.

فقد كان أبوبكر إذن يعرف متى تنتهي حياته، ولا سيما بعد وفاة النبي صلى **الله** عليه وسلم. والغريب أنه انتظر باستخلاف عمر (رحمه **الله**) مرضه الذي توفي فيه، واسترد من ابنته عائشة ما كان وهب لها من ماله ليجعله في الميراث حين أشرف على الموت.

وكل هذا مما تكلفه الرواة بأخرة، وليس عندي شك في أنه من الضعف بمنزلة ما رويت آنفاً، من أن النبي همّ أن يوصي له ثم اطمأن إلى اجتماع الناس على أبي بكر فعدل عن وصيته. وهذه الأحاديث إنما أريد بها إلى مخاصمة الشيعة فيما كانت ترى من أن عليّاً هو وصي النبي.

والذي لا أشك فيه هو أن القرآن لم ينظم للمسلمين أمر الخلافة ولا توارثها،

---

(١) العذرات: أفنية الدور.

(٢) الرقمة: نقطة سوداء في جسم الحيوان.

(٣) حبرة بكسر ففتح. وبفتحين: ضرب من برود اليمن

وأن النبي لم يترك وصية أجمع عليها المسلمون. ولو قد فعلها لما خالف عن وصيته أحد من أصحابه، لا من المهاجرين ولا من الأنصار.

وفضل أبي بكر أظهر من أن يحتاج إلى مثل هذا التكلف، وفضل عليّ أظهر من أن يحتاج إلى التكلف أيضاً. فهو ابن عم النبي صلى **الله** عليه وسلم، وهو زوج ابنته وأبوسبطيه: الحسن والحسين، رحمهما **الله**، وبلاؤه في الإسلام لا يشك فيه مسلم، وحب النبي له معروف أعلنه صلى **الله** عليه وسلم غير مرة. فلا حاجة إذن إلى أن تُخترع الأحاديث لإثبات ما لا حاجة إلى إثباته، كالحديث الذي يروى من أن العباس عرف الموت في وجه النبي صلى **الله** عليه وسلم، وكان يعرف الموت في وجوه بني عبدالمطلب..

فخرج عليّ ذات يوم من عند النبي في مرضه الذي توفي فيه، فسأله الناس عن رسول **الله**، فقال: أراه بحمد **لله** بارئاً. قال الرواة: فأخذ العباس بيد عليّ فقال: ألا ترى أنك بعد ثلاث عَبد العصا. وإني أرى رسول **الله** سيتوفى في وجعه هذا، وإني لأعرف وجوه بني عبدالمطلب عند الموت، فاذهب إلى رسول **الله** فسله فيمن يكون هذا الأمر، فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا أمر به فأوصى بنا. قال عليّ: و**الله** لئن سألناها رسول **الله** فمنعناها لا يعطيناها الناس أبداً، و**الله** لا أسألها رسول **الله** أبداً.

والغريب أن الطبري يروي هذا الحديث من طريقين دون أن ينكر منه شيئاً. مع أن التكلف فيه ظاهر، وهو إنما أريد به أن يرد على الشيعة بأن عليّاً لم يكن يعلم أنه وصي النبي، وأنه كان يرجو أن تساق الخلافة إليه يوماً، وأنه أشفق إن سأل النبي عنها أن ينبئه النبي بأنها ليست في بني هاشم، فيعلم الناس بهذا المنع ثم يرونه ديناً فلا يسمحون بالخلافة لهاشمي أبداً.

وأعتقد أن عليّاً كان أكرم على نفسه وأشد حبّاً لرسول **الله** من أن يقول هذه المقالة أويفكر هذا التفكير. وإن صح من هذا الحديث شيء فهو أن علياً كان يعلم أن النبي كان في شغل بمرضه، وبما كان يدبر رغم هذا المرض من أمور المسلمين، فكره أن يُشق عليه من جهة، واستحيا من جهة أخرى أن يظهر أمام النبي مظهر المستغل لمكانته منه الراغب مع ذلك في السلطان.

وقد كان عليّ يعرف حب النبي له وبِرّه به وإكباره لبلائه في الإسلام،

ويعلم أن النبي إن كان موصياً له أو لغيره فلن يصرفه عن ذلك صارف، وإن كان غير موص فلن يحمله على ذلك حامل. والنبي إنما كان ينطلق عن أمر السماء، فلو قد أراده الله على أن يوصي لأوصى دون أن يسأله سائل أو يرغب إليه راغب.

وقصة أخرى يرويها المؤرخون وما أراها إلا متكلفة أيضاً، فهم يزعمون أن أبا سفيان حين رأى أمر البيعة يستقيم لأبي بكر، وهو رجل من تيم ليس من بني عبد مناف ولا من بني قصي، أخذته العصبية الجاهلية فجعل يبرق ويرعد ويقول: لئن شئت لأملأن عليه الأرض خيلاً. ويقول: فأين بني عبد مناف. ثم حاول أن يغري عليّاً والعباس بمثل ثورته. فجعل يحرضهما ويسأل : أين الأذلان؟ ويتمثل بقول الشاعر:

ولا يقيم على ضيم يراد به

إلا الأذلان عَيرُ الحيّ والوتَدُ[1]

هذا على الخَسْف مَعْقوصٌ برُمته[2]

وذا يُشج فما يرثى له أحد

ثم يعرض على عليّ بيعته. ولكن عليّاً يزجره قائلاً له: طالما بغيت الإسلام شرّاً فلم تَضِرْه. ثم رفض ما كان يعرض عليه.

ولو قد قال أبوسفيان هذه المقالة أو دعا هذه الدعوة لعلم بها أبوبكر وعمر، كما علم بها الرواة، ولعرفا كيف يضعان أبا سفيان حيث وضعه الله.

وإنما هي قصة تكلّفها المتقربون إلى بني العباس بالتشنيع على بني أمية، كما تكلفوا كثيراً من أمثالها.

ويزيد بعض الرواة في هذه القصة ما يقطع بكذبها، فيزعمون أن بعض من سمع أبا سفيان يقول هذه المقالة في أبي بكر قال له: إن أبا بكر قد ولّى ابنك. هنالك رضي أبوسفيان وقال: وصلته رحم.

والواقع من أمر الخلافة أنها أطلقت ألسنة بعض الرواة المتعصبين

---

(١) العير: الحمار، وحشياً كان أو أهلياً.

(٢) معقوص: أي مشدود. والرمة: بالضم: القطعة البالية من الحبل.

للأحزاب السياسية بكذب كثير. وروى المؤرخون هذه الأكاذيب بأخرة من غير تحقيق ولا تمحيص، فاختلطت الأمور على الناس وذهبوا في فهمها وتأويلها واستخلاص الحق منها كل مذهب.

والذي أرجحه، وأوشك أن أقطع به، هو أن عليّاً والعباس كانا مشغولين بتجهيز النبي صلى **الله** عليه وسلم حين بُويع لأبي بكر. فالرواة مجمعون على أن الأنصار لما عرفوا وفاة النبي بعد أن سمعوا مقالة أبي بكر وما تلا من القرآن ليبين للشّاكّين والمضطربين أن النبي قد قبض، وأن من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد **الله** فإن **الله** حي لا يموت، وأن القرآن قد أنبأ بأن النبي رجل يعرض له الموت كما يعرض لغيره من الناس..

أقول: إن الأنصار لما عرفوا وفاة النبي اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة وتشاوروا بينهم، فتم رأيهم على أن يكون السلطان فيهم، لأنهم أهل المدينة، ولأن غيرهم من المهاجرين طارئون عليهم فيها، وليس منهم من يوحَى إليه كما كان يُوحى إلى النبي، فلا ينبغي أن يَلوهم بعد وفاة النبي وانقطاع الوحي. وقدّموا سعد بن عبادة من الخزرج ليبايعوه. وبلغ ذلك عمر. فأرسل إلى أبي بكر في بيت النبي: أن اخرج إليّ. ولم يستجب إليه أبوبكر بل قال لرسوله: قل له: إني مشتغل. فأعاد عمر الرسول إليه بأن أمراً قد حدث ولابد من أن يحضره.

فخرج إليه أبوبكر. فلما عرف منه ما أزمع الأنصار ذهب معه إليهم، ولقيا في طريقهما أبا عبيدة بن الجراح فانطلق معهما. وأتى ثلاثتهم الأنصار وقد هموا ببيعة سعد، فحاوروهم وحاجوهم في هذا الأمر، وأقنعهم أبوبكر بأن المهاجرين من قريش هم أولى بالنبي وبسلطانه من بعده، لأنهم عشيرته وذوو قرابته.

ثم بايع عمر وأبوعبيدة لأبي بكر وأقبل الأنصار فبايعوا بعد أن ذكّرهم رجل منهم – هو بشير بن سعد – بأنهم لم يؤووا النبي ولم ينصروه ابتغاء للدنيا، وإنما آووا ونصروا ابتغاء مرضاة **الله** عز وجل.

وكذلك بدأت بيعة أبي بكر، وعليّ والعباس مشغولان بأمر النبي صلى **الله** عليه وسلم، وكان هذا كله في اليوم نفسه الذي قبض فيه النبي.

ولست أطمئن إلى أكثر ما يرويه الرواة من نصوص الحوار الذي كان بين أبي بكر وصاحبيه من جهة، وبين الأنصار أَوْسِهِم وخَزْرجهم من جهة أخرى.

فهم يروون هذا الحوار رواية من شهد اجتماع القوم وسمع ما كان فيه من الأحاديث والخطب. ثم لم يكتف بالسماع، وإنما سجَّلَ ما قيل حرفاً حرفاً، بل سجَّلَ حركات القوم وإشاراتهم. ولو قد استطاع لسجَّلَ نبرات الأصوات. مع أن هذا الحوار وأمثاله لم يدوَّن إلا بأخرة، بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين وصدر من ملك بني أمية. ولم ينتقل هذا الحوار وأمثاله إلى القُصّاص والمؤرخين مكتوباً، وإنما نقل إليهم مشافهة، وصنعت فيه الذاكرة صنيعها، وتعرض بعضه للنسيان، وبعضه لتغيير اللفظ. وصنعت فيه الأهواء السياسية صنيعها أيضاً.

فهم يزعمون مثلاً أن الأوس تناجت بينها. فقال بعضها لبعض: والله لئن ولّيت الخزرج – وهم قوم سعد بن عبادة– هذا الأمر لكانت لهم عليكم الفضيلة إلى آخر الدهر. ثم تناصح القوم أن يبايعوا لأبي بكر حتى لا يُتاح هذا السبق للخزرج.

والذي نعرفه من سيرة الأنصار ومن سيرة المسلمين عامة يدل على أن الإسلام قد ألغى ما كان في قلوبهم من التنافس والتباغض، ومحا ما كان في صدورهم من الضغائن الجاهلية. فغريب أن تعود إليهم جاهليتهم بكل ما كان فيها من الحقد والحسد والموجدة فُجاءة في اليوم نفسه الذي قُبض فيه النبي صلى الله عليه وسلم.

وما ينبغي أن ننسى أن من الرواة من كانوا من الموالي الذين لم تبرأ قلوبهم من الضِّغن على العرب، لأنهم فتحوا بلادهم وأزالوا سلطانهم، ثم استأثروا من دونهم بالأمر أيام بني أمية. وإذا كان الكذب قد كثر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأي غرابة في أن يكثر على المؤمنين من أصحابه؟.

والذي أستخلصه أنا من قصة السقيفة أيسر جداً مما صوّر المؤرخون، فقد أشفق الأنصار بعد وفاة النبي من أن يلي المهاجرون من قريش الخلافة فيصير هذا سنّة وتستأثر قريش بالأمر، فإذا ذهب الصالحون من أصحاب النبي لم يعرف من يأتي بعدهم من قريش حق الأنصار فظلموهم وجاروا

عليهم. فأراد الأنصار إذن يحتاطوا للمستقبل، وكأنهم أحسّوا قبل أن يأتيهم أبوبكر وصاحباه أن قريشاً لن ترضى منهم بهذا الأمر، فأزمعوا أن يعرضوا على المهاجرين أن يكون الأمر في المهاجرين والأنصار على سواء، فينهض بأعباء الحكم أميران : واحد من أولئك وواحد من هؤلاء، ويكون بذلك توازن في التبعات، فإذا بغى أحدهما كَفَّه الآخر.

وصدق عمر حين رد على الأنصار رأيهم هذا فقال: لا يجتمع اثنان في قَرَن[1] ، فلو قد تم للأنصار ما كانوا يريدون لما استقامت أمور الحكم، ولكان من الخلاف بين الأميرين ما يفسد على المسلمين حياتهم ويضطرهم إلى خصومات لا تنتهي، وربما اضطرهم إلى الحرب في كثير من الأحيان.

والمهم أن أبا بكر وصاحبه قد أقنعوا الأنصار في يُسر، فلم ينصرفوا عنهم إلا وقد بايعوا لأبي بكر، ولو قد كان الأنصار حراصاً على الحكم والاستئثار بالسلطان لما أتيح لأبي بكر وصاحبيه أن يقنعوهم في ساعة من نهار.

والرواة يتحدثون بأن سعد بن عبادة، الذي رشحه الأنصار للخلافة، أبى أن يبايع لأبي بكر. وكان لا يُصلي بصلاة المسلمين ولا يشهد معهم الجمعة ولا يفيض بإفاضتهم في الحج. ولكن رواة آخرين يتحدثون بأنه بايع كما بايع غيره من الناس.

وهذا عندي أدنى إلى الصواب. وكل ما يمكن أن يقال إنما هو أن سعداً تأخر في البيعة، لأنه كان مريضاً من جهة، ولأنه ربما وجد في نفسه من إقبال الأنصار عليه أولاً، ثم انصرافهم عنه لما سمعوا من حديث أبي بكر وصاحبيه.

ويمضي الرواة الذين ينكرون بيعة سعد في غلوهم فيزعمون أن الجن قتلت سعداً، ويضيفون إلى الجن بيتين من الشعر وهما:

قد قتلنا سيد الخز رج سعدَ بن عُبادة

ورميناه بسهميـ ن ، فلم نخطئ فؤاده

وما أظن أننا في حاجة إلى أن نقف عند هذا السخف.

---

(١) القرن: الحبل يقرن به البعيران.

5

بقيت مسألتان خلّط فيهما الرواة تخليطاً عظيماً، وأثر فيهما انقسام المسلمين تأثيراً منكراً. وليس بُد من أن نتبين وجه الحق فيهما.

فأما أولاهما فبيعة عليّ لأبي بكر. فالرواة يختلفون فيها أشد الاختلاف، يقول قوم: إن عليّاً بايع أبا بكر حين بايعه غيره من المسلمين. وهؤلاء يختلفون فيما بينهم، فيزعم بعضهم أن عليّاً كان جالساً في داره وعليه قميص ليس معه إزار ولا رداء، فجاءه من أنبأه بأن أبا بكر قد جلس للبيعة، وأن الناس يبايعونه. فأسرع عليّ إلى المسجد وأعجله السرع عن أن يتخذ إزاره ورداءه، ومضى حتى بايع أبا بكر، ثم جلس وأرسل من جاءه بثوبه فتجلّله. وواضح ما في هذا من السرف.

وآخرون يزعمون أن عليّاً تلكأ عن البيعة وتلكأ معه الزبير بن العوام، فأرسل عمر من جاء بهما ثم قال لهما: والله لتبايعانِّ طائعين أو لتبايعانِّ كارهين. وواضح كذلك ما في هذا من الكذب.

فما كان أبوبكر ليخلي بين عمر وبين العنف بعلي إثر وفاة رسول الله، وزوجه فاطمة ما زالت حية، وإنما هذا الخبر متكلف أُريدَ به إلى إظهار أن عليّاً لو ترك وشأنه ما بايع أبا بكر.

وكثير من الرواة يزعمون أن عليّاً لم يبايع أبا بكر إلا متأخراً، وأن بني هاشم صنعوا صنيعه فامتنعوا على أبي بكر وخالفوا جماعة المسلمين، وظلوا على هذا الخلاف ستة أشهر، حتى إذا توفيت فاطمة – رحمها **الله** – بايعوا.

وواضح ما في هذا من الكذب أيضاً. فما كان عليّ وبنو هاشم ليفارقوا جماعة المسلمين وليتلبثوا حتى تموت فاطمة، ثم يكون إقبالهم على البيعة حين رأوا أن الناس قد انصرفوا عنهم بعد موت فاطمة.

وأيسر العلم بفضل عليّ– رحمه **الله**– ونصحه للمسلمين وحسن بلائه في الإسلام أيام النبي يمنع من قبول هذه الرواية، وإنما خلط الرواة بين أمرين مختلفين أشد الاختلاف: أحدهما بيعة عليّ لأبي بكر، والآخر ما كان من مغاضبة فاطمة لأبي بكر في ميراث النبي صلى **الله** عليه وسلم. فقد طلبت فاطمة حقها من ميراث أبيها في فدك وفي سهمه من خيبر. فلم يجبها أبوبكر إلى ما طلبت، لأنه سمع النبي صلى **الله** عليه وسلم يقول: لا نورث، ما تركنا صدقة. فهجرته فاطمة ولم تكلمه حتى ماتت.

وكأن علياً جفا أبا بكر لهجران فاطمة له. ومن أجل ذلك لم يؤذن أبا بكر بموتها بل دفنها ليلاً– فيما يزعم الرواة– ثم كان صلح بعد ذلك بين علي وأبي بكر.

وهذا شيء لا شأن له بالبيعة، وإنما بايع عليّ حين بايع الناس في غير سرع ولا إكراه. رأى أن كلمة المهاجرين والأنصار قد اجتمعت على أبي بكر فلم يخالف عما أجمع عليه المسلمون. ولو قد خالف عليّ أو همّ بالخلاف لاستطاع أن يحاج أبا بكر بحجته على الأنصار في سقيفة بني ساعدة. فقد احتج أبوبكر على الأنصار بأن المهاجرين من قريش هم أولى الناس بالنبي وبسلطانه من بعده. لأنهم عشيرته وذوو قرابته.

ومما لا شك فيه أن عليّاً كان أقرب إلى النبي من أبي بكر وعمر، فهو ابن عمه وزوج ابنته وأبوسبطيه، كما قلت منذ حين. ولكن عليّاً لم يفعل على رغم ما زعم بعض الرواة، وما كان في حاجة إلى أن يفعل، فأبوبكر كان يعرف قرابة عليّ حق المعرفة كما كان يعرفها غيره من المسلمين، وإنما نظر الناس إلى سن أبي بكر وفضله وحسن مواساته للنبي صلى **الله** عليه

وسلم وللمسلمين، واختصاص النبي له بمصاحبته في هجرته. ثم أمره أن يصلي بالناس حين ثقل عليه المرض، فكان الناس يقولون: اختاره رسول الله لديننا، فلم لا نختاره لأمر دنيانا؟.

والمهم أن أحداً لم يخالف على أبي بكر، لا من بني هاشم ولا من غيرهم. وكل ما يقال غير هذا إنما تكلفه المتكلفون بأخرة، حين افترق المسلمون شيعاً وأحزاباً.

ولا يستطيع أحد أن يقطع بأن عليّاً كان فيما بينه وبين نفسه يجد على أبي بكر أو على عمر، لأنهما استأثرا بالخلافة من دونه، ذلك بأنه لم ينبئنا بشيء من ذلك فيما نطمئن إليه من أحاديث الرواة. وعليّ أفضل في نفسه وأكرم عند الله من أن يبايع الشيخين بلسانه ويضمر في قلبه غير ما كان يظهر. ونحن نعلم أنه نصح للشيخين أثناء خلافتهما، وأن عمر خاصة قد استعان به في غير موطن، واستشاره في كل ما كان يستشير فيه أعلام المهاجرين والأنصار.

وقد بيّنّا في غير هذا الحديث نصحه لعثمان حين استقام له الناس وحين اختلفوا عليه. وهذا هو الظن بعلي رحمه الله. فهو قد كان من المؤمنين الصادقين الذين أخلصوا سريرتهم وعلانيتهم لله عز وجل، ونصح للمسلمين أصدق النصح وأصفاه من الشوائب ما امتدت له أسباب الحياة. فالذين يظنون به أنه بايع لمن بايع من الخلفاء تقية[1] إنما يتهمونه بما لا ينبغي أن يتهم به رجل أحب الله ورسوله، وأحبه الله ورسوله، فيما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم حين دفع إليه الراية في وقعة خيبر.

هذه إحدى المسألتين اللتين ذكرتهما في أول هذا الفصل. فأما المسألة الأخرى فتتصل بما رُوي عن عمر رحمه الله من أنه قال إن بيعة أبي بكر كانت فَلتة وقى الله شرها.

فمن الناس من يتخذ هذه المقالة التي رويت عن عمر – وما أدري أَصحَّتْ بها الرواية أم لم تصح– وسيلة للقول في خلافة أبي بكر والتشكيك في

(١) التقية: الاتقاء والحذر.

صحتها. وهذا سخف، فالمسلمون من المهاجرين والأنصار وممن بقي بمكة أو بالطائف، وممن تفرق في قبائل العرب حين وفاة النبي، قد رضوا خلافته وأخلصوا له النصح وائتمروا بكل ما أمر به، وانتهوا عن كل ما نهى عنه. ولولا ذلك لما استطاع أبوبكر أن يثبت للعرب حين ارتدت، وأن يجند المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان لقتال المرتدين وحملهم على أن يدخلوا فيما خرجوا منه، وأن يؤدوا من الحق كل ما كانوا يؤدونه إلى النبي صلى **الله** عليه وسلم، ولما استطاع أن يرمي بهؤلاء المهاجرين والأنصار والتابعين العراق – وكان جزءاً من ملك فارس والشام – وكان جزءاً من ملك الروم كما سنرى. إنما أراد عمر – إن صحت المقالة التي رويت عنه – أن بيعة أبي بكر لم تتم في أول أمرها عن ملأ من جماعة المسلمين وعن تشاور وإجالة للرأي ، وإنما تمت فجاءة حين اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة. وهمت أن تؤَمِّر سعداً وحين حاورهم أبوبكر وصاحباه. فهنالك رشح أبوبكر للأنصار عمر أو أبا عبيدة، وكره هذان أن يتقدما عليه فأسرعا إلى بيعته وتبعتهم الأنصار. ثم تتامّ الناس على البيعة بعد ذلك. ولو لم يجتمع الأنصار ويهمّوا بتأمير سعد لجرى أمر البيعة غير هذا المجرى، ولَانْتَظر الناس بها حتى يفرغوا من دفن النبي صلى **الله** عليه وسلم، ولَاجْتَمع أولو الرأي من المهاجرين والأنصار فتذاكروا أمرهم وأمر المسلمين، واختاروا من بينهم خليفة لرسول **الله**.

من أجل ذلك كانت بيعة أبي بكر فلتة فيما روي عن عمر، وقد وقى **الله** شرها، لأن المسلمين لم ينكروا هذه البيعة ولم يجادل فيها مجادل منهم ولا تردد فيها متردد، وإنما أقبلوا فبايعوا أبا بكر راضية به نفوسهم، مطمئنة إليه قلوبهم وضمائرهم، ثم نصحوا له بعد ذلك ما عاش فيهم. فلما مرض مرضه الذي توفي فيه أوصى لعمر بالخلافة على النحو الذي رواه المؤرخون.

والواقع أن القرآن لم يُشرِّع نظاماً لاختيار الخلفاء، وأن السنة كذلك لم تُشر إلى هذا النظام، وإنما تعود المسلمون نظام البيعة أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم، حين كانوا يبايعونه على الإسلام بمكة قبل الهجرة، وحين بايعه نُقباء الأنصار على أن يؤووه وينصروه ويسمعوا له ويطيعوا، وحين

كانوا يبايعونه على مثل ذلك في المدينة: يبايعه الرجل عن نفسه حين يسلم، ويبايعه الوفد عن قومهم حين يسلمون. ثم حين بايع أصحابه على الموت يوم الحديبية، وبايعته قريش على الإسلام يوم الفتح. ثم تتامت مبايعة الوفود له من قومهم. فاستقر في نفوس المسلمين من أجل هذا أن الخلافة عن النبي يجري أمرها مجرى سلطان النبي في حياته، أي تقوم على المبايعة.

ونظراً للفرق الواضح بين النبي وغيره من الناس كان هناك فرق في نفوس المؤمنين بين مبايعة النبي ومبايعة الخلفاء، فقد كان النبي يُوحى إليه ولم يكن يبايع عن نفسه وحدها حين يبايع، وإنما كان يبايع عن **الله** الذي أرسله أولاً وعن نفسه بعد ذلك. ومن أجل هذا قال **الله** عز وجل في سورة الفتح بمناسبة بيعة الحديبية:

«**إنّ الذينَ يُبَايُعونكَ إنَّمَا يُبَايُعونَ الله، يَدُ اللهِ فوقَ أَيْدِيهِم، فَمَنْ نَكَثَ فَإنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ، ومنْ أوْفَى بِمَا عَاهَدَ عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً**».

من أجل هذا لم يكن لمن يبايع رسول **الله** أن يتحلل من بيعته، لا لأنه إن فعل كان ناكثاً لعهده مع النبي فحسب، بل لأنه إن فعل كان ناكثاً مع ذلك لعهده مع **الله** عز وجل. ولم يكن لمن بايع النبي أن يجادله أو يُنكر عليه شيئاً مما أنزل **الله** في القرآن، أو مما أنطق نبيه به من الوحي في تفصيل ما أجمل القرآن، وفي تعليم الناس ما يقيم أمورهم في الدين والدنيا.

فأما إذا شاورهم في أمر لم ينزل فيه قرآن، ولم يؤمر النبي فيه بأمر من السماء، فلهم أن يشيروا عليه، وأن يقترحوا عليه كذلك غير ما همّ بفعله، كالذي كان حين أنزل النبي صلى **الله** عليه وسلم أصحابه منزلاً يوم بدر فسأله الحُباب بن المنذر بن الجموح: أهذا منزل أنزلكه **الله** عز وجل أم هو الرأي والمشورة؟ فلما قال له النبي: بل هو الرأي والمشورة. أشار عليه بمنزل آخر هو أصلح للمسلمين. فقبل مشورته.

أما بيعة الناس للخلفاء فهي عقد بينهم وبين هؤلاء الخلفاء، لا يجوز لخليفة أن ينقضه، ولا يجوز لأحد من الرعية أن ينقضه أيضاً، لأن **الله** يأمر بالوفاء بالعهد في غير موضع من القرآن. فيقول مثلاً في سورة النحل:

«**وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ**

اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ. وَلاَ تَكُونُواْ كَالّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوّةٍ أَنكَاثًا تَتّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمّةٍ إِنّمَا يَبْلُوكُمُ اللّهُ بِهِ وَلَيُبَيّنَنّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ».

ويقول في سورة الإسراء:

«..**وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً**».

ويجعل الوفاء بالعهد خصلة من خصال البرّ التي عددها في الآية الكريمة من سورة البقرة:

«**لّيْسَ الْبِرّ أَن تُوَلّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنّ الْبِرّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنّبِيّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السّبِيلِ وَالسّآئِلِينَ وَفِي الرّقَابِ وَأَقَامَ الصّلاةَ وَآتَى الزّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء وَالضّرّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتّقُونَ**».

والخلافة عهد بين الخليفة ورعيته، قوامه أن يُلزم الخليفة نفسه أن يعمل بكتاب **الله** وسنة رسوله، وأن ينصح للمسلمين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وأن يطيع المسلمون أوامر الخليفة ويجتنبوا ما ينهى عنه في هذه الحدود، فإن نكث الخليفة عهده فسار في المسلمين سيرة ينحرف بها عن كتاب **الله** وعن سنة رسوله، وعما التزم من النصح للمسلمين فلا طاعة له على رعيته، ومن حق هذه الرعية أن تطالبه بالوفاء بما أعطى على نفسه من عهد، فإن استقام فذاك وإلا فللمسلمين أن يبرءوا منه وأن يلتمسوا لهم خليفة غيره. وإذا بغي بعض الرعية فنقض عهده الذي أعطاه للخليفة بالسمع والطاعة وجب على الخليفة أن يراجعه في ذلك، فإن فاء إلى أمر **الله** وأوفى بالعهد فذاك، وإن أبى وجب على الخليفة أن يقاتله حتى يفيء إلى أمر **الله**.

ومن أجل هذا كله قال أبوبكر في خطبته التي تُروى عنه إثر بيعته. «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوِّموني».

ثم قال بعد ذلك: «أطيعوني ما أطعت **الله** ورسوله، فإذا عصيت **الله** ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

وليس بُد من أن تتم البيعة بين الخليفة والممثلين للمسلمين من أعلام

الأمة وقادتها حتى حين يُوصي الخليفة القائم لرجل من بعده، كائناً من يكون هذا الرجل.

وقد استخلف أبوبكر عمر في مرضه الذي توفي فيه، ولكنه لم يطمئن إلى وصيته، حتى استشار فيها نفراً من أصحاب رسول **الله**، ثم أمر عثمان أن يسأل جماعة المسلمين: أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فلما قالوا: نعم، اطمأنت نفس أبي بكر وأرسل إلى عمر فنصح له ووصاه بما أراد.

وكل هذا لم يلزم المسلمين طاعة عمر بعد وفاة أبي بكر، وإنما وجب على الخليفة أن يعطيهم العهد ليعملنّ بكتاب **الله** وسنة رسوله ولينصحنّ للمسلمين ما استطاع، ووجب على المسلمين أن يُعطوه العهد على أنفسهم بالسمع والطاعة في الحدود التي التزمها.

ولما طُعن عمر وجعل الشورى في أولئك الستة من أصحاب رسول **الله**، على أن يختاروا من بينهم رجلاً يكون هو الخليفة، لم تكن وصية عمر إلى هؤلاء الستة معُفية للخليفة من أن يُعطي هذا العهد على نفسه، وأن يأخذ من المسلمين العهد على أنفسهم، على النحو الذي بينته آنفاً.

فلم يكن استخلاف أبي بكر لعمر إلا ترشيحاً له، ولم يكن ما انتهى إليه أمر الشورى من اختيار عثمان إلا ترشيحاً له أيضاً، وكلا الرجلين لم يستطع أن يقوم بشيء من أمور المسلمين إلا بعد أن تمت البيعة بينه وبينهم.

فالبيعة إذن هي الركن الأساسي للخلافة، ومن أجل هذا كره المسلمون في صدر الإسلام أن تنتقل الخلافة من الآباء إلى الأبناء بالميراث على نحو ما كان الأكاسرة يصنعون.

ولم يكن بُد من هذا الاستطراد المسرف في الطول لأبيِّن أن ما يُروى عن عمر لم يكن طعناً في خلافة أبي بكر، ولا يمكن أن يكون وسيلة إلى الطعن فيها لأن ما تم في سقيفة بني ساعدة من ابتداء البيعة لأبي بكر لم يلزم سائر المسلمين، ولم يكن من شأنه أن يلزمهم حتى يبايعوه عن اختيار ورضى.

6

وقد كان أبوبكر في حياة النبي رجلاً من المسلمين لا يحتمل تبعة خاصة، وإنما يسمع ويطيع لرسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم كغيره من أصحابه، فلم يظهر من خصائصه وخصاله في حياة النبي صلى **الله** عليه وسلم إلا ما بينت أنفاً من حبه للنبي ومواساته له بنفسه وماله، ومن بِرِّه بالمسلمين ومواساته لهم بنفسه وماله أيضاً.

وقد آثره النبي بحبه حتى كان أحب الرجال إليه، وأحبه المسلمون أيضاً وآثروه ، ورأوا النبي يقدمه على غيره فقدموه على أنفسهم. ولكنه بعد أن تمت له البيعة نظر فإذا هو قد طوّق عظيماً من الأمر لا قوة له عليه إلا بمعونة **الله** ومعونة المسلمين وخيارهم من أصحاب رسول **الله** خاصة، وقد أشفق أن ينتظر المسلمون منه أو أن يكلفوه أن يسير فيهم سيرة النبي صلى **الله** عليه وسلم، فأعلن إليهم أنه لا يستطيع ذلك، وطلب إليهم ألا ينتظروه منه. ثم أعلن إليهم كذلك أنه ليس إلا واحداً منهم وأنه ليس خيرهم، وسألهم أن يعينوه إن أحسن، وأن يقوِّموه إن أساء، والتزم أمامهم بطاعة **الله** ورسوله فيهم، وأبرأهم من السمع والطاعة له إن عصا **الله** ورسوله. وأعطاهم العهد على أن يكون

الضعيف عنده قويّاً حتى يأخذ له الحق، وأن يكون القوى عنده ضعيفاً حتى يأخذ الحق منه. ثم أنبأهم بأنه متبع وليس بمبتدع. وكان لهاتين الكلمتين في نفس أبي بكر حين ألقاهما إلى المسلمين، وفيما أتيح له من الحياة بعد ذلك، موقع أي موقع. فكان يتحرى جهده ما فعل رسول **الله** فيفعله، ويتحرى ما ترك رسول **الله** فيتركه. وكان يرى أول واجب عليه ألا يدع من أمر رسول **الله** شيئاً إلا أنفذه مهما تكن الظروف ومهما تكن العواقب.

ومن أجل ذلك كان أول شيء صنعه بعد أن تمت له بيعة المسلمين أن أمر من نادى بين الناس بأنه مُنفذ جيش أسامة إلى حيث أمر رسول **الله** أن يمضي. وطلب إلى كل من كان في جيش أسامة من المسلمين أن يخرج إلى المعسكر. وكانت الظروف شديدة الحرج بعد وفاة النبي، فلم يضطرب المهاجرون والأنصار وحدهم لفراق النبي لهم، وإنما اضطرب العرب كلهم لذلك، وكان بين اضطراب المهاجرين والأنصار واضطراب سائر العرب وأهل البادية منهم خاصة فرق أي فرق، فما أسرع ما ثاب المهاجرون والأنصار إلى أنفسهم، وما أسرع ما عرفوا الحق فأذعنت له نفوسهم واطمأنت إليه قلوبهم حين تلا أبوبكر عليهم ما تلا من القرآن كما رأيت. فأما سائر العرب فقد كان اضطرابهم أعظم من ذلك خطراً وأبعد أثراً، لأن المهاجرين والأنصار كانوا قد أسلموا وآمنوا وصدق إسلامهم **لله** وإيمانهم به. وأما أهل البادية من الأعراب فكانت ألسنتهم قد أسلمت ولم تؤمن قلوبهم كما قرأت في الآية الكريمة من سورة الحجرات آنفاً.

وكما يقول **الله** في سورة براءة:

«الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».

وقد أنبأ **الله** بهذا رسوله كما ترى، وعلم النبي منه شيئاً كثيراً، ولكن هؤلاء الأعراب قد عصموا من النبي دماءهم وأموالهم، لأنهم كانوا يقولون: لا إله إلا **الله**، وكانوا يقيمون شعائر الإسلام ويؤدون ما فرض **الله** عليهم من الزكاة. وقد ظهرت بوادر الردة أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم، فتنبأ

الكذابون: تنبأ الأسود العنسي في اليمن، وتنبأ مسيلمة في اليمامة، وتنبأ طليحة في بني أسد، وكان النبي يقاوم هؤلاء الكذابين بالرسل والكتب، ولم يكن شك في أنه كان سيقاومهم بالسيف، لو لم يختره **الله** لجواره.

فلما نهض أبوبكر بالأمر لم ير أمامه هؤلاء الكذابين فحسب، وإنما رأى سائر الأعراب قد أظهروا ما أنبأنا **الله** به من النفاق، وتربصهم الدوائر بالمسلمين، فلم تكد تبلغهم وفاة النبي صلى **الله** عليه وسلم حتى عادت كثرتهم الكثيرة إلى الجاهلية، ولكنهم مع ذلك داوروا مداورة الجاهلين الغافلين. فأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر يطلبون إليه أن يُعفيهم من الزكاة، ويعلنون إليه أنهم سيؤدون سائر الفرائض، فيصلون، ويصومون، ويحجون، ويقولون دائماً كلمة الإسلام، فيشهدون أن لا إله إلا **الله** وأن محمداً رسول **الله**.

وأقول إنهم داوروا جاهلين غافلين لأنهم ظنوا أن أبا بكر سيقبل منهم ذلك، ولم يعرفوا أن الزكاة ركن من أركان الإسلام، وأن من منعها فليس من الإسلام في شيء. من أجل ذلك رفض أبوبكر ما عرضوا عليه، وأعلن أنه سيقاتلهم على الزكاة حتى يؤدوها، وأنهم إن منعوه عقالاً كان يؤدونه إلى رسول **الله** فسيقاتلهم عليه.

أعلن العرب إذن منعهم للزكاة، وأظهروا الكفر والنفاق، وصدقوا قول **الله** فيهم: «**إنهم أجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله، وأن منهم من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بالمسلمين الدوائر**».

أعلنوا ذلك وأعلن أبوبكر أنه سيقاتلهم، وأزمع في الوقت نفسه أن ينفذ جيش أسامة إلى مشارف الشام كما أمر رسول **الله**.

وهنا ظهرت أولى المشكلات الكبرى التي عرضت له وللمسلمين، فهو مصمِّم على أن ينفذ جيش أسامة لأن النبي صلى **الله** عليه وسلم أمر بإنفاذه، وقد كفرت الأرض من حوله وأصبح لا يأمن أن يغير الأعراب عليه وعلى من معه في المدينة، وفي جيش أسامة صفوة من كان عنده من أولي القوة والبأس.

وقد أحس وجوه المسلمين هذا الخطر العظيم، فأشاروا عليه بأن يؤجل إنفاذ جيش أسامة أمام الضرورة الملحّة، ولهذا الخطر الداهم الذي يوشك أن ينقض على المدينة في أي لحظة، ولكنه أبى وألح في الإباء، فلم يكن أبغض

إليه من أن يخالف عن أمر النبي صلى **الله** عليه وسلم، مهما تكن الظروف ومهما تكن العواقب.

وقد ألح عليه أصحابه فلم يسمع لإلحاحهم بل قال: «و**الله** لو خفت أن تتخطفني السباع لما تأخرت عن إنفاذ أسامة وجيشه».

ثم طلب إليه الأنصار الذين كانوا في الجيش أن يولي عليهم قائداً آخر أسنّ من أسامة، وأرسلوا عمر ليكلم أبا بكر في ذلك، فلم يكد عمر يفضي إليه بما رغب الأنصار فيه حتى قال له أبوبكر: «ثكلتك أمك يا بن الخطاب، يوليه رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم وأعزله أنا».

فرجع عمر إلى الأنصار برد أبي بكر عليه، فلم يزيدوا على أن سمعوا وأطاعوا. وآن لأسامة أن يفصل بجيشه، فخرج أبوبكر مشيعاً له يمشي وأسامة راكب. ولما أراده أسامة على أن يركب أو يأذن له في النزول أبى عليه أبوبكر ما أراد. ثم أوصاه أن ينفذ أمر رسول **الله** لا ينقص منه شيئاً، ونهاه ونهى من معه من الجند عن قتل النساء والأطفال والشيوخ، والذين فرغوا أنفسهم لعبادة **الله** من القُسس والرهبان، وعن الفساد في الأرض. واستأذن أسامة في أن يستبقي عمر معه في المدينة يستعين به على أمره، فأذن أسامة ورجع أبوبكر إلى المدينة يدبر أمره وأمر المسلمين إن أغار الأعراب عليهم. فأمر الرجال أن يظلوا مجتمعين في المسجد مستعدين للفزع إن طرأ عليهم طارئ، وحذرهم من الغارة عليهم في أي لحظة، ومن أن يؤخذوا على غرة، ثم جعل على منافذ المدينة إلى البادية رجالاً من أصحاب رسول **الله** فيهم عليّ رحمه **الله**، وهذا مما يدل على أن عليّاً لم يكن متخلفاً عن البيعة ولا مفارقاً لجماعة المسلمين. وكلف هؤلاء الرجال أن يكونوا كالربيئة[1] يحرسون المدينة وينبئون أبا بكر بمن يمكن أن يطرأ عليهم من الأعراب.

وكان الأعراب من غطفان ومن تابعها قد علموا بمضي أسامة وجنده إلى مشارف الشام، وطمعوا في أن يغيروا على المدينة دون أن يلقوا كيداً. فأقبلوا ذات ليلة يريدون أن يبيتوا المسلمين، وأحسّ رقباء أبي بكر مقدمهم، فأرسلوا

---

(١) الربيئة: الرقيب.

من أنبأه، فخرج أبوبكر فيمن معه من المسلمين حتى لقوا العدو، فهزموهم وتبعوهم يريدون أن يُمعنوا فيهم. ولكن الأعراب كانوا قد جعلوا وراءهم ردءاً، فلما بلغ المسلمون قريباً من الردء، خرجوا إليهم ولم يقاتلوهم وإنما أخافوا إبلهم بالأنحاء[1] يدفعونها بأرجلهم، فنفرت الإبل بالمسلمين ولم تقرّ ، إلا في المدينة.

على أن أبا بكر لم يلبث أن خرج إليهم مرة أخرى، ومعه المسلمون يمشون، حتى أغار عليهم فهزمهم هزيمة منكرة، وتفرق العدو في الأرض هرباً من الموت والإسار. واحتل أبوبكر بلادهم فحماها لخيل المسلمين، ثم لإبل الصدقة بعد ذلك.

وكان لهذا الانتصار أثر عظيم في نفوس المسلمين، فأحسوا القوة، وأمنوا الغارة على المدينة، وأقاموا ينتظرون جيش أسامة، وقد عاد هذا الجيش سالماً غانماً بعد أن أغار على قبائل العرب في أطراف الشام.

عاد هذا الجيش بعد شهرين وبعض شهر، فأمرهم أبوبكر أن يستريحوا. وظل هو قائماً بأمر الدفاع عن المدينة حتى جمّ الناس. على أن أنتصار أبي بكر أغرى القبائل المرتدة البعيدة عن المدينة بمن بقي فيها من المسلمين، فجعلت كل قبيلة تقتل من كان عندها منهم، وأثار ذلك أبا بكر وأحفظه، فأزمع أن ينكّل بالمرتدين تنكيلاً يرهبهم ويمنعهم من أن يعودوا إلى مثل ما اقترفوا من الإثم. وأقسم أبوبكر ليثأرنّ للمسلمين وليبلغنّ في الثأر.

ثم تهيأ لحرب المرتدين في سائر أرض الجزيرة، فخرج بالناس إلى ذي القَصَّة[2] – وهو المكان الذي انتصر فيه على المغيرين على المدينة – وهناك جنّد الجند وعقد الألوية للقواد، وكلف كل قائد منهم طائفة من المرتدين. وكان قواده أحد عشر رجلاً:

خالد بن الوليد، وأمره أن يقاتل طليحة ومن معه، فإذا فرغ منهم قصد إلى مالك بن نُويرة ومن معه من بني تميم.

---

(١) الأنحاء: جمع نحى، بالكسر ، وهو الجرة.

(٢) ذو القَصّة: بينه وبين المدينة أربعة وعشرون ميلاً.

والثاني: عكرمة بن أبي جهل. وأمره أن يمضي لقتال مسيلمة باليمامة.

والثالث: المهاجر بن أبي أمية، وأمره بقتال من بقي من أتباع الأسود العنسي علىالرِّدة بعد قتله. فإذا فرغ منهم مضى إلى المرتدين من كندة.

والرابع: خالد بن سعيد بن العاص. وأرسله إلى مشارف الشام.

والخامس: عمرو بن العاص. وأمره بقتال قضاعة.

والسادس: حذيفة بن محصن، وأمره بقتال، أهل دَبا[1] .

والسابع: عرَفجة بن هَرِثمة، وأمره بقتال مهرة.

والثامن: شَرَحبيل بن حَسنة، وأرسله مُعيناً لعكرمة بن أبي جهل على حرب مُسيلمة، وأمره إن فرغ من ذلك، أن يذهب إلى قضاعة معيناً لعمرو بن العاص.

والتاسع: طَريف بن حاجز، وأمره بقتال سُليم ومن معهم من هَوازن.

والعاشر: سُويد بن مُقرِّن، وأمره بقتال القبائل المرتدة في تهامة اليمن.

والحادي عشر: العَلاء بن الحضرمي، ووجّهه لقتال المرتدين في البحرين.

وتسمية هؤلاء القواد، وبيان القبائل التي وجهوا إليها بجنودهم، ومنازل هذه القبائل يبيّن في جلاء أن الجزيرة العربية قد كفرت كلها إلا أفراداً من المسلمين ظلوا على دينهم، منهم من يفتنهم قومهم، ومنهم من عاشوا في عافية، ومنهم قوم كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أرسلهم إلى القبائل ليعلّموهم الدين، ويقيموا فيهم أمر الله، ويأخذوا الزكاة من أغنيائهم ليردوها على فقرائهم، ويرسلوا ما فضل منها عن حاجة الفقراء إلى المدينة.

وقد كتب أبو بكر لقواده – فيما يقول الرواة – عهداً ، لا نطمئن إلى نصه، وإنما الذي نثق به هو أن أبا بكر قد أوصى قواده بأن يمضي كل واحد منهم حتى يصل إلى القبيلة التي وجّه لقتالها، فإذا بلغها دعاها إلى الإسلام والدخول فيما خرجت منه، فإن أجابت قبل منها وأعطاها ما لها من الحق ، وأخذ منها ما عليها من الحق أيضاً، وإن أبت قاتلها في غير هوادة ولا رفق حتى تفيء إلى الإسلام، فإن فاءت فهي آمنة تأخذ حقها وتُعطي ما عليها.

١- دبا: عاصمة عمان قديماً

وأمر أبو بكر قواده إذا نزلوا بقبيلة أن ينتظروا وقت الصلاة وأن يؤذنوا، فإن سمعوا أذان من بإزائهم ممن جاءوا لحربهم لم يقاتلوهم حتى يسألوهم عن إسلامهم ما هو، فإن عرفوا الإسلام كما أنزله الله على رسوله فهم آمنون، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وإن جحدوا من الإسلام شيئاً كانوا قد أعطوه لرسول الله، قاتلهم المسلمون حتى يذعنوا ويقبلوا الإسلام كاملاً غير منقوص.

ويقول الرواة إن أبا بكر كتب كتاباً وجعل منه إحدى عشرة نسخة، وأرسل مع كل جيش رسولاً يحمل نسخة من هذا الكتاب، وأمر هؤلاء الرسل أن يقرءوا هذا الكتاب على القبائل التي وجهت الجيوش لقتالها، فإن أجابوا إلى مافي هذا الكتاب فهم آمنون، بعد أن يتحقق قائد الجيش من صدق استجابتهم، وإن أبوا فقتالهم واجب على الجيش حتى يعودوا إلى الإسلام.

والمؤرخون يسجّلون نص هذا الكتاب، ولسنا نطمئن إلى هذا النص، كما لا نطمئن إلى نص العهد الذي كتبه أبو بكر لقواده، وإنما نرجح أن يكون معنى هذا الكتاب – إن كان قد كتب – مطابقاً للعهد الذي كتبه أبو بكر لقواده.

وقد مضى القواد إلى غاياتهم، ولست أريد أن أتبعهم لأقصّ أنباءهم وما أتيح لهم من النصر، وما امتحن لهم من النصر، وما امتحن به بعضهم من الهزيمة، كالذي امتحن به عِكرمة بن أبي جهل. فليس هذا مما أردت إليه وإنما أريد أن ، ألمّ بعد قليل بشيء من مواقف خالد بن الوليد، لما كان لمواقفه تلك من أثر في حياته وفي حياة المسلمين أيضاً، ولأن الحكم في مواقفه تلك يظهرنا على شيء من الاختلاف في سياسية الشيخين: أبي بكر وعمر، مع قوادهما أثناء الحرب.

أما الآن فإني أحب أن أعود إلى المدينة، وأن أرجع إلى أول ما كان من أمر الرِّدة، لأقف وقفة قصيرة عند شيء يَرويه الرواة ويكثرون فيه.

وقد بيّنت أن وجوه المسلمين أشاروا على أبي بكر بأن يؤجل إنفاذ جيش أسامة حتى يأمنوا العرب، فأبى أبو بكر أن يخالف عن أمر رسول الله، أو أن يؤخر إنفاذ هذا الأمر.

ولكن الرواة يزعمون أن بعض وجوه المسلمين راجعوا أبا بكر في حرب المرتدين، وقال له قائلهم – وهو عمر رحمه **الله** –: كيف تقاتلهم وهم يقولون لا إله إلا **الله**؟ وقد قال النبي صلى **الله** عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ **الله**، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على **الله**»؟.

فرفض أبوبكر وقال: «و**الله** لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول **الله** لقاتلتهم عليه. فهم يفرقون بين الصلاة والزكاة، و**الله** لم يفرق بينهما. والزكاة حق المال، وقد قال رسول **الله** إلا بحقها».

ويزعم الرواة أن عمر قد شرح **الله** صدره لقتال المرتدين حين رأى أن **الله** قد شرح لهذا القتال صدر أبي بكر.

ولست أقبل هذه القصة بحال، فوجوه المسلمين من أصحاب رسول **الله** أعلم بدينهم من أن يجادلوا أبا بكر في الزكاة. ولم يكن عمر أقلهم علماً بالإسلام، إلى ما عُرف من شدة عمر في الحق. ولم يكن عمر ولا أبو بكر قد عرفا هذا اللون من الجدل الذي ألفه الفقهاء والمتكلمون فيما بعد.

وكل ما أرجحه هو أن وجوه المسلمين إنما راجعوا أبا بكر في إنفاذ جيش أسامة، بعد أن ظهر كفر العرب، حرصاً على أن يستبقوا قوة المسلمين ليقاوموا بها المرتدين، بل ليستأنفوا بها حرب العرب على الإسلام، كما حاربهم النبي صلى **الله** عليه وسلم عليه.

والذين يروون هذه الرواية يسيئون إلى أولئك الشيوخ من أصحاب رسول **الله**، حين يصورونهم من جهة خائفين مشفقين أن يتخطفهم العرب، مع أنهم قد صحبوا النبي صلى **الله** عليه وسلم أيام الفتنة في مكة، وعرفوا مقالته لعمه أبي طالب حين كلمه فيما تعرض قريش ليكف عن دعوته الجديدة، فقال: و**الله** لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره **الله** أو أهلك دونه ما تركته».

وهم كذلك قد شهدوا مع النبي مواطن البأس في بدر وأحد والأحزاب وغيرها من المشاهد، وكان المسلمون قلة وكانت العرب كافرة من حولهم،

فلم يفلّ ذلك من عزمهم ، ولم يضعف من همهم، وإنما ثبتوا للبأس والهول حتى أظهرهم **الله** على العرب كلها.

أَفَتَراهم قد نسوا هذا كله، وأشفقوا من أن يحاربوا العرب على الإسلام بعد وفاة النبي، كما حاربوهم عليه في حياته؟.

وقد عرفت موقف عمر من صلح الحُديبية، واعتراضه على النبي صلى **الله** عليه وسلم في قبول هذا الصلح، وقوله له ولأبي بكر: «لمَ نُعطى الدنية في ديننا؟» فليس من المعقول ولا من المقبول أن ينسى عمر مواقفه كلها ليشفق من حرب العرب وإن كثرت مع أبي بكر، كما حاربهم مع النبي صلى **الله** عليه وسلم. وكل أصحاب رسول **الله** كانوا يعرفون، كما كان يعرف أبو بكر، أن **الله** قد قرن الزكاة بالصلاة في القرآن غير مرة. فلا تكاد الصلاة تذكر في الكتاب العزيز إلا ومعها الزكاة، وكانوا يعرفون قول النبي:. «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا **الله**، وأن محمداً رسول **الله**، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة وصيام رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً».

فما كان لهم بعد ذلك أن يقنعوا من العرب بقولهم لا إله إلا **الله** وهم يجحدون ركناً من الأركان الخمسة للإسلام، فيؤمنوا ببعض الحديث الذي حاجوا به أبا بكر، ويتركوا بعضه حتى ينبههم أبو بكر إليه.

والرواة يحدثوننا أن نفراً من المسلمين شربوا الخمر في دمشق بعد فتحها، فكتب فيهم أبو عبيدة إلى عمر، فكتب إليه عمر: أن سَلْهم على رؤوس الناس عن الخمر، فإن استحلوها فاضرب أعناقهم، وإن عرفوا أنها محرمة فأقم عليهم الحد.

فعمر يريد أن يسأل أبو عبيدة هؤلاء النفر عن رأيهم في الخمر: أحلال هي أم حرام؟ فإن استحلوها ضربت أعناقهم لأنهم جحدوا نصاً من نصوص القرآن وأمراً من أوامر **الله**، وإن اعترفوا بأنها محرمة عليهم أقيم عليهم الحد، لأنهم قارفوا إثماً فاستحقوا عليه العقوبة.

فعمر الذي يهم بضرب أعناق نفر من المسلمين المجاهدين، أن استحلوا الخمر لا يمكن أن يجادل أبا بكر في حرب العرب على جحود الزكاة، وهي أصل من أصول الإسلام.

ومهما يكن من شيء فقد ثبت أبو بكر وثبت معه المهاجرون والأنصار والتابعون لهم بإحسان لانتقاض الجزيرة عليهم، وأتاح **الله** لهم النصر كما أتاحه للنبي صلى **الله** عليه وسلم في وقت قصير، فقد دخل العرب فيما خرجوا منه، وأدوا الزكاة، وانهزم أصحاب طليحة، وَفَرَّ طليحة نفسه ثم أسلم بعد ذلك، وأبلى في فتح الفرس أحسن البلاء وأعظمه.

وانهزم أصحاب مسيلمة وعادوا إلى الإسلام بعد خطوب، وقُتل مسيلمه نفسه، وعاد جنوب الجزيرة العربية كله إلى الإسلام طوعاً أو كرهاً.

كل ذلك تم في خلافة أبي بكر على ما نعلم من قصرها، وكل ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على أن أبا بكر والمسلمين قد ثبتوا لهذه المحنة القاسية، وانتصروا عليها لا لشيء إلا لأنهم صدقوا **الله** عهدهم ، وأخلصوا له قلوبهم ونفوسهم وضمائرهم، وصدقوا ما وعدهم **الله** في الآية الكريمة من سورة آل عمران:

«**وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**».

فبذلوا أنفسهم لنصر **الله** أسخياء بها، وقبل **الله** منهم ذلك وصدقهم وعده، فرزقهم النصر كما قال عز وجل في سورة محمد:

«**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**».

والذين يقرءون تفصيل حروب الرِّدة، وما كان لخيار المسلمين فيها من البلاء، يملكهم الإعجاب بأولئك الأبطال الذين لم يرهبوا شيئاً في سبيل نصر الدين وإعزازه، وإعادة الجزيرة العربية إلى الإسلام كما كانت قبل وفاة النبي.

وقد استشهد منهم خلق كثير ولاسيما في حرب مسيلمة، فقد ثبت بنوحنيفة للمسلمين حتى هزموا عكرمة بن أبي جهل لأنه تعجل ولم ينتظر المدد، وقد عنَّفه أبو بكر تعنيفاً شديداً، ولم يُزل عكرمة عن نفسه عار هذه الهزيمة إلا حين استشهد في حرب الروم يوم اليرموك.

ووَجَّه أبو بكر خالداً إلى مسيلمة فثبت له بنو حنيفة حتى جال المسلمون جولة، لولا خيار أصحاب رسول **الله** أولئك الذين أعطوا أحسن القدوة، فكانوا

يوبخون الفارين، ويعيرونهم الفرار من الجنة، وكان بعضهم يقول: **والله** ما هكذا كنا نقاتل مع رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

وما هي إلا أن كَرَّ المسلمون بعد جولتهم وثبتوا لبني حنيفة حتى أزالوهم عن مواقفهم، وقتلوا مسيلمة، وتبعوا المنهزمين حتى فتحوا عليهم حصونهم، وأخضعوهم لسلطان **الله** وهم كارهون.

وكان أبو بكر خير قدوة للمسلمين لما أظهر لهم من ثبات الجأش وضبط النفس، والثقة المطلقة **بالله**، والوفاء العميق لرسوله.

وكل ذلك في هدوء أي هدوء ! كأنه لم تعرض له محنة، ولم تنتقض عليه العرب. فقد أظهر أبو بكر في هذه المحنة أخص صفتين امتاز بهما، وهما: الاطمئنان إلى ما وعد **الله** في غير تردد أو تعرض للشك أو الوهن، والثبات في حزم وعزم لما يُلم به من المكروه حتى ينفذ منه، ويمضي في أمر **الله** إلى أن يبلغ النصر.

7

وموقف آخر ليس من الخطورة بمكان موقف أبي بكر من الرِّدة، ولكنه كان عسيراً أشد العسر مع ذلك، ولعله آذى أبا بكر في نفسه وأمضَّه وأرّق ليله وقتاً غير قصير، ذلك هو موقفه من فاطمة بنت رسول **الله** حين طلبت إليه حقها من ميراث أبيها فلم يعطها ما طلبت، بل قال لها: إنه سمع رسول **الله** يقول: «لا نُورث. ما تركناه صدقة».

وعسر هذا الموقف على أبي بكر يأتي من أنه منذ أسلم كان يؤثر رسول **الله** على نفسه في جميع المواطن، وكان أبرّ الناس به وبأهل بيته وذوي قرابته، وكان شديد الحرص على أن يُحسن رضى رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم عنه، وكان أبغض شيء إليه أن يحس الجفاء من ذي قرابة للنبي، فلما طلبت فاطمة– رحمها **الله** – إليه ما كانت ترى أنه حقها من ميراث أبيها، وجد نفسه بين شيئين كلاهما عسير عليه أشد العسر: فإما أن يعطي فاطمة ما طلبت فيخالف عما أمر رسول **الله**، والموت أهون عليه من هذا، وإما أن يمنعها ما طلبت فيؤذيها، وأشد الأشياء كراهة إليه أن يؤذيها، فهي بنت أحب الناس إليه وأكرمهم عليه وآثرهم عنده. ومع ذلك فقد غلبت طاعته لرسول

الله كل عاطفة أخرى في نفسه، فأبى على فاطمة ما طلبت، واعتذر إليها من هذا الإباء، وبكى وأمعن في البكاء لأن قرابة رسول الله أحب إليه من قرابته، ولكنه سمع النبي يقول ما قال، فلم يسعه أن يغضب الله ورسوله ليرضي فاطمة على بِرّه بها وإيثاره إياها.

وما أشك في أن الأشهر الستة التي عاشتها فاطمة بعد أبيها صلى الله عليه وسلم قد ملأت نفس أبي بكر كآبة وحزناً، لأن فاطمةهجرته ولم تكلمه حتى توفيت، وما أشك في أن أبا بكر لم يُمتحن بشيء كان أشق على نفسه من وفاة فاطمة مغاضبة له، ومن دفنها ليلاً على غير علم منه، وحرمانه أن يشهد جنازتها، ويصلي عليها ويبرها بعد وفاتها بماكان يجب لها من البر، ولكن الله يمحص قلوب المؤمنين الصادقين بالشدائد التي يمتحنهم بها في حياتهم العامة والخاصة جميعاً، وقد امتحن أبا بكر بهذه المحنة العامة حين ارتد العرب، وتعرض المسلمون لما تعرضوا له من الخطر العظيم، وامتحنه بهذه المحنة الخاصة حين اضطره إلى أن يرضي الله ورسوله، ويغضب فاطمة، مع أن غضبها عليه ثقيل.

8

وأعود إلى موقف أبي بكر من الردة فهو يجلو خصلتين متناقضتين أشد التناقض، من خصال أبي بكر فيما يظهر. فقد كان أبو بكر، منذ أسلم، معروفاً بلين الجانب ورقة القلب والرحمة للضعفاء والمكروبين، وخُلقه هذا هو الذي حمله على أن يشير على النبي صلى الله عليه وسلم بالرفق في أمر الأسرى بعد وقعة بدر.

وقد قبل النبي مشورته وأعرض عن رأي عمر الذي كان يشير بقتل الأسرى. وكان أبو بكر يذكر القرابة والرحم، ويرى أن فيما سيؤديه الأسرى من الفداء قوة للسلمين، وكان عمر يذكر قسوة قريش على النبي وفتنتهم للمسلمين، ويقدِّر أن قتلهم سيفُلّ من عزم قريش، ويفتر من همتها، ويثبطها عن المضي في حرب النبي والكيد له، ولكن النبي سمع لأبي بكر وقبل الفداء من أسرى قريش، وأنزل الله في ذلك قرآناً، لام فيه النبي والمسلمين، لأنهم قبلوا الفداء قبل أن يُثْخنوا في الأرض، وأرادوا عَرض الدنيا، والله يريد الآخرة. فقال في سورة الأنفال:

«مَا كَانَ لِنَبِيّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. لّوْلاَ كِتَابٌ مّنَ اللّهِ سَبَقَ لَمَسّكُمْ

فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّبًا وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

وأنت ترى من هذه الآيات الكريمة أن الله عز وجل قد لام وعنَّف وأنذر، ثم عفا وغفر. وليس شك من أن موقع هذه الآيات في نفس النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي نفس أبي بكر، قد كان شديداً لاذعاً.

وقد ظل أبو بكر مع ذلك على خُلقه ليناً رفيقاً رحيماً، ولكنه حين ولي الخلافة، ورأى ما كان من كفر العرب حين اتبع فريق منهم الكذابين، وحين أنكر فريق آخر منهم الزكاة، وحين تنكر أولئك وهؤلاء لمن كان فيهم من المسلمين، فقتلوا منهم من قتلوا، وفتنوا من فتنوا. لما رأى أبو بكر هذا بلغت منه الحفيظة أقصاها، فلم يكتف بمقاومة الردَّة، وحمل العرب على أن يدخلوا طوعاً أو كرهاً فيما خرجوا منه، بل أقسم ليبلغن في الثأر لمن قتل من المسلمين، وأوصى قواده أن يتتبعوا بعد النصر أولئك الذين قتلوا المسلمين، وأن يقتلوهم ويجعلوهم لغيرهم نكالاً.

وكان أسرع قواده إلى طاعته في ذلك بل إلى الإبلاغ في طاعته خالد بن الوليد رحمه الله. فهو قد هزم طُليحة وردَّ أتباعه إلى الإسلام، ولكنه جعل يتتبع من المغلوبين من كان قد قتل المسلمين أو فتنهم، فإذا أخذهم قتلهم أشنع قتلة. كان يقذف بهم من أعالي الجبال، وينكث بعضهم في الآبار، ويحرق بعضهم بالنار، وينصب بعضهم هدفاً للنبال حتي أخاف الناس وملأ قلوبهم رهباً. وكان في طبع خالد رحمه الله عنف شديد واستعداد للإسراف في القتل.

والذين قرءوا تاريخ فتح مكة يذكرون أنه خالف عن أمر النبي، وقتل في أهل مكة، فأسرف حتى أرسل النبي من كَفَّه عن القتل، ورفع صلى الله عليه وسلم يديه إلى السماء قائلاً: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد».

وهذا الخلق العنيف من أخلاق خالد هو الذي يفسر لنا موقفاً من مواقفه أحفظت عليه عمر (رحمه الله) وطائفة من المسلمين، وهو موقفه من مالك بن نُويرة. فقد عمد بعد فراغه من طليحة وأتباعه، وبعد استبرائه الأرض من الذين قتلوا المسلمين أو فتنوهم، إلى مالك بن نويرة وقومه من بني يربوع،

وكانوا قد وقفوا موقف المتربص، وأبطأوا بصدقاتهم وجعلوا ينتظرون على من تدور الدائرة، وشأنهم في ذلك شأن كثير من القبائل، فلما ظفر خالد، وأتيح له النصر المؤزر على طليحة وأصحابه، عرف مالك ألاّ قِبَلَ له بحرب المسلمين، فأمر قومه أن يتفرقوا في أموالهم وألا يستعدوا لحرب، وأقبل خالد على ديارهم، فلم يجد أمامه جيشاً يقاتله، ولم ير جمعاً يتهيأ للقائه، فأقام وبث السرايا وأمرهم بأمر أبي بكر، وهو أن يؤذِّنوا إذا نزلوا بقوم، فإن أذَّنَ القوم فلا يقاتلوهم حتى يسألوهم عما يعرفون من الإسلام.

وجاءه بعض السرايا بجماعة من بني يربوع فيهم مالك بن نويرة، وهو رئيس القوم، ويقول المؤرخون: إن السرية التي جاءت بهؤلاء النفر اختلفت، فشهد بعضها بأن القوم أذَّنوا، وشهد بعضها الآخر بأنهم لم يؤذّنوا، ثم يزعم المؤرخون أن خالداً أمر بحبس هؤلاء النفر، وكان ذلك في ليلة شديدة البرد، يزداد بردها شدة كلما تقدم الليل، فزعم الرواة أن خالداً أمر منادياً أن ينادي في الناس: أن أدفئوا أسراكم، ففهم من كان عندهم هؤلاء النفر أن هذا أمر بقتلهم، وكان الإدفاء في لغة كنانة معناه القتل. فقتلوا مالكاً وأصحابه، وسمع خالد الصياح، فلما أخبر قال: «إذا أراد **الله** أمراً أصابه».

وأضح ما في هذه الرواية من التكلف الذي لايراد به إلا إبراء خالد من قتل أولئك النفر.

وآخرون من الرواة يزعمون أن خالداً كان يفاوض مالكاً، فقال له مالك في بعض حديثه: إن صاحبكم كان يقول كذا وكذا، يريد النبي صلى **الله** عليه وسلم. قال خالد حين سمع من مالك هذه المقالة: أوليس هو لك بصاحب؟ ثم أمر بقتله.

والشيء الذي ليس في شك هو أن خالداً قتل مالكاً، وغضب لذلك رجل من خيرة أصحاب النبي كان في جيش خالد وشهد بأنه سمع القوم يؤذنون، فلما رأى قَتْل مالك وأصحابه فارق الجيش وأقسم لا يقاتل مع خالد أبداً، ورجع إلى المدينة. وهذا الرجل هو أبو قتادة الأنصاري، وقد كلم أبو قتادة كبار أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم وفيهم عمر، وأراد أن يدخل على أبي بكر ليشكو إليه خالداً، فأبى أبو بكر لقاءه غضباً عليه لأنه ترك الجيش عن

غير إذن من أميره. وقد دخل عمر على أبي بكر فكلّمه في قتل مالك، وقال له: إن في سيف خالد رهقاً، فاعزله، فقال أبو بكر: تأوّل فأخطأ، ولما ألح عليه عمر في عزل خالد قال: إليك عني يا عمر! ما كنت لأشيم[1] سيفاً سَلَّه **الله** على الكافرين.

ثم أرسل أبو بكر إلى خالد يستدعيه، فأقبل خالد إلى المدينة، ودخل المسجد، وجماعة من أصحاب النبي، فيهم عمر، جالسون. وكان في منظر خالد شيء من العُجب، كان عليه قباء[2] يظهر فيه صدأ الحديد وقد غرس في عمامته أسهماً. فلما رآه عمر قام إليه فانتزع هذه الأسهم من عمامته وحطمها، وقال: قتلت رجلاً مسلماً ثم نزوت على امرأته، وكان خالد قد تزوج امرأة مالك إثر قتله.

قال الرواة: وكانت العرب تكره مثل هذا الزواج في الحرب. والمحقق أن خالداً تزوج أم تميم بعد قتل زوجها، وما أحسبه تزوجها قبل انقضاء عدتها، إلا أن يكون اعتبرها من السبْي فاستبرأها كما تستبرأ الإماء، ثم أعتقها وتزوجها.

ودخل خالد على أبي بكر فقص عليه خبره، فعذره أبو بكر في قتل مالك، وعنفه في تزوج امرأته، ورده إلى جيشه.

ويقول الرواة: إن خالداً خرج من عند أبي بكر راضياً، فلما رأى عمر في المسجد تحداه، فلم يكلمه عمر.

وهذه القصة تبين لنا في وضوح ما أشرت إليه من عنف خالد وإسرافه في القتل، وتظهر عن خلق آخر وهو حُبه للتزوج، وسنرى مظهراً آخر من مظاهر هذا الحب، وتُظهر لنا خلقاً ثالثاً لم يكن مقصوراً على خالد، وإنما كان خلقاً معروفاً في عشيرته من بني مخزوم، وهو العُجب والخيلاء.

ولكن هذا كله لا ينتقص من كفاية خالد في الحرب ولا من بلائه في رد العرب إلى الإسلام.

١- شام السيف: هنا أغمده.

٢- القباء بالفتح: الثوب تجتمع أطرافه.

وقد أشرت آنفاً إلى أن عكرمة بن أبي جهل قد تعجل حرب مسيلمة قبل أن يأتيه المدد فلم ينجح، بل اضطر إلى الهزيمة، وغضب عليه أبو بكر في ذلك.

وقد حاول قائد آخر من قواد أبي بكر قتال مسيلمة فلم ينجح أيضاً، وهو شُرحبيل بن حسنة. فلما رأى أبو بكر قوة مسيلمة وجَّه خالداً إليه في جيشه وجعل له الإمرة على جيش شُرَحبيل، وأمده بجمع صالح من المهاجرين والأنصار.

وقصد خالد قصد اليمامة فلقي جماعة من أهلها، فأخذهم على غرة، ثم أمر بقتلهم إلاّ رجلاً واحداً منهم هو مجاعة بن مرارة استبقاه أسيراً، ووضعه في الحديد، وجعله عند زوجه أم تميم، وهي التي تزوجها بعد أن قتل زوجها مالكاً.

قال الرواة: فالتقى خالد بمسيلمة وأصحابه، فاشتد القتال، وبلغ من الشدة مالم يعرف العرب في حروب الردة مثله، وجال المسلمون جولة، وتبعهم أصحاب مسيلمة حتى دخلوا فسطاط خالد وهمُّوا بقتل أم تميم، فأجارها مُجَّاعة، وقال نعمت الحرة هي! ثم تنادى المسلمون في أثناء ذلك، فكرُّوا على القوم، واشتد القتال بينهم مرةأخرى حتى انتصر المسلمون، والتجأ مسيلمة وأصحابه إلى حديقة سماها المؤرخون بحديقة الموت، فتبعهم المسلمون حتى اقتحموا عليهم الحديقة بعد خطوب، وقتلوهم فيها شر قتلة، وقُتل في الحديقة مسيلمة.

ثم عرض مُجاعة بن مرارة، أسير خالد، الصلح عليه عمن كان في حصون اليمامة من قومه، فصالحه على مافي اليمامة من ذهب وفضة وسلاح، وعلى نصف السَّبي، وعلى حديقة ومزرعة في كل قرية.

ولما أمضى الصلح قال خالد لمجاعة: زوجني ابنتك. قال مجاعة: إنك قاصم ظهري وظهرك عند صاحبك – يريد أبابكر – قال خالد مُلحّاً: أيها الرجل، زوجني ابنتك. فزوجه ابنته. وبلغ النصر أبا بكر، وبلغه أيضاً أن خالداً تزوج بنت مُجاعة بن مرارة، فكتب إليه يعنفه: لعمري يابن أم خالد إنك لفارغ، تنكح النساء وبفنائك ألف ومئتان من المسلمين لم يجف دمهم بعد!

قال الرواة: فلما نظر خالد في الكتاب قال: هذا عمل الأعيسر، يريد عمر، وكان أعسر[1].

وسترى من عنف خالد في القتال وإسرافه في القتل شيئاً كثيراً، حين يبلغ العراق لحرب من فيه من العرب والفرس جميعاً. ولم أرد إلى وصف شيء من حروب الرِّدة، ولم أذكر ما ذكرت من حرب مسيلمة إلا لأبين هذه الناحية من أخلاق خالد رحمه **الله**، ولأبين أنها كانت مصدراً لخلاف شديد بين الشيخين، لم ينقضِ بوفاة أحدهما وهو أبو بكر رحمه **الله**، وإنما اتصل بعد ذلك حتى عُزل خالد وأبعد عن الحرب، وعاش عيشة السلم حتى أدركه الموت، فقال في مرضه الذي مات فيه: و**الله** ما أعرف موضعاً من جسمي إلا و فيه أثر من سيف أو رمح أو سهم، وهأنذا اليوم أموت على فراشي.

كان أبو بكر معجباً بقوة خالد وبأسه وحسن بلائه وبراعته الرائعة في الحرب، وكان خالد يصدق ظن أبي بكر في كل موطن من مواطن الشدة والبأس. فهو قد فض جمع طليحة، وردَّ من بقي من بني حنيفة إلى الإسلام، وأبلى في هذين الموطنين أعظم بلاء أبلاه أحد من قواد أبى بكر في حرب الردة، وهو قد أتى بالأعاجيب في فتح العراق كما سنرى، ولولا أن أبا بكر كان يكفكفه عن القتال لتعجّل بعض المواقع التي كانت أيام عمر بين المسلمين والفرس. ومن يدري؟ لعله كان يسبق سعد بن أبي وقاص إلى فتح المدائن عاصمة الأكاسرة.

ولكن أبا بكر كان يعرف حدته، وكان يؤثر الأناة، فكان يشدد على خالد ويضطره إلى الوقوف، حين كان المضي في الحرب أحب شيء إليه لو ملك أمره.

وقد حوَّله أبو بكر عن العراق ، وأرسله إلى الشام منجداً للمسلمين هناك، وأميراً عليهم ، فيما أرجح، فكان بلاؤه في الشام أبعد أثراً وأعظم خطراً من بلائه في العراق وفي حرب الردة، فلا غرابة في أن يثق به أبو بكر ويُعرض عن عمر حين ألح عليه في عزله. ولكن عمر – رحمه **الله** – كان ينظر إلى

١- الأعسر: الذي يعمل بشماله

الأمور نظرة أخرى، كان يريد من القواد أن يسمعوا ويطيعوا، وألا يجاوزوا القصد في أمر من الأمور، وألا يعرضوا أنفسهم للوم جنودهم لهم وإنكارهم عليهم، فضلاً عن لوم المسلمين وإنكارهم. وكان يريد أن يكون القواد حراصاً أشد الحرص على العدل والنَّصفة، وأبعد عن السرف والجور. وكان أمر الدين ومُثله العليا آثر عنده من أمر الحرب وما يكون فيها من انتصار أو هزيمة، وما يكون فيها وفي أعقابها من إخافة للناس وترهيب لهم.

فلما رأى خالداً قتل رجلاً يشهد بعض المسلمين العدول من أصحاب النبي بأنه كان مسلماً، ولما رأى أن خالداً أسرع بعد قتل هذا الرجل إلى التزوج من امرأته، ألقى في روعه أنه لم يقتله في ذات الله، وإنما قتله استجابة لما في طبعه من العنف أولاً، وابتغاء لمتعة من متع الدنيا، وفي اتخاذ امرأة مالك لنفسه زوجاً، فثار لذلك أشد ثورة وأعنفها، وأشار على أبي بكر بعزل خالد. فلما امتنع أبو بكر سمع وأطاع، وكظم ما في نفسه ولم يغير رأيه في وجوب عزل خالد، ولما رأى أن جماعة من خيار أصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار قد قتلوا في حرب اليمامة، وأن قتلى المسلمين في تلك الحرب قد بلغوا إحدى عشرة أو اثنتي عشرة مئة، ثم رأى أن هذا المصاب الفادح لم يمنع خالداً من أن يتزوج بنت مُجاعة مع أن العهد لم يبعد بتزوجه أم تميم بعد قتل زوجها مالك.

لما رأى عمر هذا كله بلغ الغضب منه غايته، وكأنه راجع أبا بكر في أمر خالد. فلم يزد أبو بكر على تعنيف خالد بذلك الكتاب الذي رويناه آنفاً.

ولست أحاول الفصل فيما كان من موقف الشيخين بإزاء خالد، وإنما أرى أن كليهما قد اجتهد رأيه، وأن كليهما أراد باجتهاده وجه الله ومصلحة المسلمين. نظر أبو بكر إلى أن خالداً رجل حرب، وإلى أنه أبرع قواده، وإلى أن الإسراع إلى عزل القواد أثناء الحرب مضيع لمصلحة المسلمين، ويوشك أن يوهن عزائمهم وأن يفسد عليهم أمرهم بإزاء العدو. ونظر عمر إلى المثل العليا خالصة من كل شائبة، ومن هنا أصر أبو بكر على الانتفاع بقوة خالد، وعلى ملاحظته يكفكفه إذا تجاوز القصد في الحرب، ويعنفه إذا تجاوز القصد في أمر من أمور نفسه، فعنَّفَه حين تزوج امرأة مالك، وعنَّفَه حين تزوج بنت

مُجّاعة بعد وقعة اليمامة، وعنَّفَه مرة أخرى حين رأى خالد أن الله قد صنع له في فتح العراق. فأراد أن يحج، وكره أن يعلن ذلك إلى جيشه، فاستخفى بحجه ولم ينبئ به إلا خاصته، وأظهر للجيش أن يتفقد الساقة[1]، ثم سلك طريقاً لا يسلكها الحاج، حتى بلغ مكة فأتم حجه، وعاد إلى جيشه بالحيرة. ولم يعلم أبو بكر بحج خالد إلا بأخرة، فكتب إلى خالد يعنفه، ويعاقبه فيما يقول الرواة هذه المرة، فيأمره بالذهاب إلى الشام لإنجاد المسلمين هناك. وكان موقفهم حرجاً.

وقراءة كتاب أبي بكر، كما يرويه الرواة تدل على أن الخليفة قد عرف لخالد بلاءه وبراعته وتقدمه على سائر قواده، ولكنها تدل أيضاً على أنه حَذَّره من أن يعود لمثل ما فعل فيترك الجيش ويحج مستخفياً، ويعرِّض الجند بذلك لما يمكن أن يدهمهم من الخطر وقائدهم منهم بعيد. ثم وعظه أبو بكر فنهاه عن أن يأخذ العجب والتيه بحسن بلائه ونكايته للعدو، فإن ذلك يفسد عمله، وألح عليه في أن يبغي بكل ما يفعل وجه الله عز وجل فإنه وحده وليّ الجزاء. وأكبر الظن أن أبا بكر أحسن من خالد بعض هذا العجب والإغراق في الثقة بالنفس فترك الجيش على هذا النحو، والاستهانة بالعدو تغرير بالمسلمين، وإسراعه إلى الحج يشعر بأنه قد أراد أن ينتهز هذه الفرصة ليظهر في مكة أيام الموسم، وليُلمّ ببعض قومه من بني مخزوم.

وكان بلاء خالد في العراق خليقاً أن يدفع إلى العجب والتيه، فهو قد استطاع أن يقهر عرب العراق في غير موطن، وأن يقهر من جاء من جموع الفرس لإنجاد العرب من أهله واسترداد العراق، وردِّ خالد وأصحابه إلى بلادهم. فكان خالد يلقى هذه الجموع فلا يلبث أن يظهر بها. وكان اتصال الحرب في العراق، واشتداد الفرس في الاحتفاظ به، وطول مقاومتهم وإلحاحهم في هذه المقاومة، كان هذا كله يحفظ خالداً ويثير غضبه، حتى حلف في إحدى المواقع لئن أظفره الله على عدوه ليجدَّنّ في قتلهم حتى يجري نهرهم بدمائهم. فلما انهزم العدو أمامه أمر المنادين، فنادوا في الجيش : أن

١- الساقة: المؤخرة

تتبعوا الأسرى ولا تقتلوا منهم إلا من امتنع عليكم. فمضى المسلمون في تتبع المنهزمين حتى أخذوا منهم عدداً ضخماً، وأراد خالد أن يبُرّ يمينه فصد الماء عن النهر ، وجعل يقدم الأسرى فيضرب أعناقهم في مجرى النهر.

وزعم الرواة أنه أقام على ذلك يوماً وليلة حتى قال له القعقاع بن عمرو، وهو من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وآخرون معه، وقد راعهم ما رأوا من الإسراف في قتل الأسرى: إن الدماء لا تجري، وإن الأرض لا تنشف الدماء، فأجرِ الماء تُبر يمينك. فلما أجرى الماء إلى النهر جرى ذلك النهر دماً، فسمي نهر الدم.

وقد يكون الرواة قد أسرفوا في المبالغة، ولكن المحقق أن خالداً أمعن في القتل حتى ضاق بذلك القعقاع وأصحابه، فصرفوه عن ذلك بإجراء الماء.

وهذه صورة أخرى من صور العنف في أخلاق خالد رحمه الله. والشيء الذي ليس فيه شك هو أنه استطاع أن يستخلص العراق العربي من الفرس، وكان يود لو أذن له أبو بكر في مهاجمة الفرس في عقر دارهم ، ولكن أبا بكر لم يأذن اصطناعاً للأناة، فكان خالد يضيق بمقامه في العراق على غير حرب، حتى كان يسمي سنته تلك سنة النساء.

فلما أُمِر بالسير إلى الشام ضاق بهذا الأمر، لأنه فَوَّتَ عليه فرصة كان يريد انتهازها، وهي المضي في غزو الفرس حتى ينزل المدائن عاصمة ملكهم. ولكنه لم يجد بداً من السمع والطاعة لخليفة رسول الله، فسار بنصف جيشه إلى الشام مدداً للمسلمين هناك. وكان سيره إلى الشام وإسراعه في نجدة المسلمين عجباً من العجب.

وكان عصر أبي بكر، والظروف التي أحاطت بخلافته القصيرة، كان كل ذلك مثيراً للغضب، مخرجاً لأولي الأحلام عن أطوارهم، مزعجاً لذوي القلوب المطمئنة والنفوس الرضية، والطبائع السمحة، عما كانوا يألفون من اللين والدعة ويؤثرون من الرفق والإسماح.

فقد كان أبو بكر ومن حوله من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مطمئنين إلى أن العرب قد دانوا للإسلام طائعين أو كارهين، وإلى أنهم قد فرغوا من أهل الجزيرة العربية وأوشكوا أن يأخذوا في تحرير العرب المتفرقين

خارج الجزيرة في ملك فارس والروم. يرون ذلك تأميناً لحدود الجزيرة أولاً، واستنفاذاً للعرب من حكم الأجنبي. وكانوا يرون أن اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بحدود الجزيرة مما يلي الروم، حين أرسل جيشاً إلى مؤتة، وحين سار بنفسه في غزوة تبوك، وحين جهز جيش أسامة وأمر في مرضه بإنفاذه.

كانوا يرون هذا كله مقدمة لاستنفاذ العرب المنتشرين في الشام من سلطان قسطنطينية، وكانوا يقدرون أن النبي لو بقي فيهم لما قصر في العناية بتحرير العرب المنتشرين في العراق من سلطان الأكاسرة.

وكان أبو بكر – رحمه الله – يفكر حين استخلف في أن ينفذ الخطة التي كان يعلم أن رسول الله سينفذها لو عاش، وهي تحرير العرب خارج الجزيرة بعد أن أسلم العرب داخل الجزيرة، ولكنه ينظر، فإذا الكذابون قد ظهروا قبل وفاة النبي وتبعهم كثير من العرب، وإذا سائر العرب في الجزيرة قد عادوا إلى جاهليتهم، وجعلوا ينظرون إلى الزكاة التي كانت تؤخذ من أغنيائهم لتُرد على فقرائهم، على أنها إتاوة تجبى إلى ملك يقيم بالمدينة. وكانوا قد اذعنوا بالزكاة لما أمر الله به من أداء الزكاة في حياة النبي دون أن تطيب عنها نفوسهم. قدروا أن النبي أقوى من أن يغلب فدانوا له بالطاعة، فلما رأوا أنه قد مات، وأن الأمر قد انتقل إلى رجل من أصحابه لا يعدو أن يكون عربياً مثلهم، اضطربت نفوسهم أولاً، ثم أنكرت ما عرفت ثانياً، ورأت أن هذه الزكاة إنما هي ضريبة تؤدى لقريش، فأخذتها العزة بالإثم، وكرهوا أن يؤدوا إلى قبيلة من القبائل العربية، وهي قريش، وإلى رجل بعينه من هذه القبيلة، هو أبو بكر، ما كانوا يؤدونه إلى النبي الذي كان يأتيه خبر السماء، فأرادوا أن يصالحوا قريشاً ورئيسها أبا بكر على الإسلام كله، لا يستثنون منه إلا الزكاة التي لم يألفوها في جاهليتهم. فلما أبى عليهم ذلك أبو بكر نقضوا طاعته، واستخفوا به ويمن معه لقلتهم وكثرة العرب، حتى قال قائلهم:

أطعنا رسول الله إذا كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكرِ
أيُورثها بكراً إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمةُ الظَّهر

فقد نظر العرب إلى أبي بكر على أنه رجل ملَّكته قريش أمرها، وأبوْا أن يدينوا للملوك، وهم بعد ذلك قد عرفوا من ألفوا من ملوك الغسانيين في الشام،

وملوك المناذرة في العراق، ولم يكن أولئك الملوك يتسلطون عليهم فضلاً عن أن يفرضوا عليهم الضرائب، فما بال هذا القرشي الذي عرفوه تاجراً كغيره من قريش يريد أن يجعل نفسه عليهم ملكاً، وأن يفرض عليهم الضرائب التي لم يجرؤ ملوك غسان، ولا ملوك المناذرة على فرضها!

وقد بلغ من استخفاف العرب بأبي بكر أن كانوا يهزؤون به، ويدعونه أبا الفصيل، لأن البكر هو الفصيل. وكان الذين يؤثرون العافية من عقلائهم وممن بقي على إسلامه يردون عليهم استخفافهم ذاك، ويقولون لهم: لتعرفن من أمره ما يحملكم على أن تدعوه: أبا الفحل الأكبر.

فلا غرابة في أن يثير هذا كله أبا بكر ومن حوله من أصحاب رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم . والرواة يتحدثون أن عمرو بن العاص عاد من مهمة كلفه النبي أداءها في عُمان، فمر في طريقه إلى المدينة بسيد من سادات بني عامر – يقال له قُرة بن هُبيرة – فأنزله قُرة وأكرمه، فلماَ همَّ عمرو أن يرتحل خلا به قُرة، وقال له: يا هذا! إن العرب لا تدين لكم بالإتاوة.

ثم اتصل الحديث بينهما حتى تغاضبا وأوعده عمرو. وبلغ عمرو المدينة وقد رأى كفر من مرَّ بهم من العرب، فتحدث بذلك إلى نفر من أصحاب رسول **الله**، وريع هؤلاء النفر لحديث عمرو، وجعلوا يتحدثون في ذلك، فأقبل عمر بن الخطاب مسلماً على عمرو، فلما رآه أولئك النفر سكتوا.

قال عمر: إني أعلم فيما تتناجون. فأجابه طلحة بن عبيد **الله**: أتريد أن تحدثنا بالغيب يا ابن الخطاب؟ قال عمر: لا يعلم الغيب إلا **الله**، إنما ظننت أنكم سمعتم ما أنبأ به عمرو من كفر العرب وانتقاضهم، فراعكم وجعلتم تتناجون فيه. قالوا: صدقت: قال عمر: فإني و**الله** لأخافكم على العرب أكثر مما أخاف العرب عليكم.

وفي هذا الحديث تأكيد لما قلته آنفاً من أن عمر لم يجادل أبا بكر في قتال المرتدين، كما زعم كثير من الرواة. ولكنه يصور إلى أي حد رجع العرب كفاراً بعد إسلامهم، وهموا باستئناف الحياة التي كانوا يحيونها في جاهليتهم، لولا أن عاجلهم أبو بكر فرد إليهم رشدهم، أو ردهم إلى الرشد بعد أن همُّوا بالغي.

فلا غرابة إذن في أن يكون هذا كله محفظاً للصالحين من المسلمين، ومخرجاً لرجل كأبي بكر عن طوره الذي ألفه من لين الجانب، ورقة القلب، وإيثار الرفق على العنف.

ومما يصور استهانة العرب المرتدين بالمسلمين عامة، وبأبي بكر خاصة، هذه القصة التي تصور في الوقت نفسه كيف صار أبو بكر إلى الشدة والعنف، بعد ما ألف في حياته كلها من الرقة واللين.

جاءه رجل من بني سليم يعرف بالفُجاءة، ويسمى إياس بن عبدياليل. فقال له: إني مسلم، وأريد أن أقاتل المرتدين، فاحملني، وأعني بالسلاح. فأعطاه أبو بكر ما احتاج إليه من الظَّهر والسلاح، فلم يكد هذا الرجل يخرج من المدينة حتى بيَّن عما كان قد أضمر من الغش والخداع، فجمع إليه نفراً من أمثاله، وجعل يتعرض الناس: مُسلمهم وكافرهم، فيقتلهم ويأخذ أموالهم وينشر الفساد في الأرض.

وعرف أبو بكر ذلك فأرسل إلى بعض عماله يأمره أن يجدَّ في طلب الفُجاءة، حتى يقتله أو يأتيه به أسيراً، وجدّ عامله في ذلك حتى جاءه بعد خطوب بالفُجاءة، فأمر أبو بكر أن توقد له نار عظيمة بمصلَّى المدينة، وهو المكان الذي كان يخرج إليه النبي صلى **الله** عليه وسلم والمسلمون لصلاة العيدين، وللصلاة على الجنائز، وأن يلقى فيها، فحرق بالنار عن أمر أبي بكر. ولولا الغضب والحفيظة لخداع الفُجاءة من جهة، ولانتشار الردة من جهة أخرى، لذهب أبو بكر في عقاب هذا المجرم الذي حارب **الله** ورسوله مذهباً آخر. قد أمر به في القرآن حيث يقول **الله** عز وجل في سورة المائدة:

«**إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**».

ويقول الثقات من الرواة إن أبا بكر – رحمه **الله** – قد ندم على تحريق الفُجاءة، وتحدث بندمه هذا إلى بعض من عاده من أصحاب رسول **الله** في مرضه الذي توفي فيه.

وأوضح دليل على ندمه سيرتُه فيمن كان يؤتي به من الأسرى الذين

حرضوا على الردة وألحوا في التحريض، وقادوا قبائلهم لحرب المسلمين، فقد كان كلَّما أتى بأسير من هؤلاء عنَّفه، ثم قبل منه التوبة وأطلقه.

وبهذه السيرة عصم كثيراً من الدماء، وأعفى قوماً أبلوا بعد وفاته في الفتوح أحسن البلاء.

وقد عاد طُليحة إلى الإسلام بعد هزيمته وأقام في الشام حيناً، ثم أراد العُمرة فمر بالمدينة في طريقه إلى مكة، وعرفه من عرفه من المسلمين، فقالوا لأبي بكر: هذا طليحة قريباً من المدينة في طريقه إلى مكة، قال أبو بكر: وما أصنع به! دعوه فقد هداه الله إلى الإسلام.

وما أعرف أحداً من المرتدين كان له من حسن البلاء ما كان لطليحة، في كل المواقع الكبرى التي كانت بين المسلمين والفرس أيام عمر رحمه الله.

ومهما يكن من شيء فقد أتيح لأبي بكر بفضل هذا المزاج المعقول من الرفق في موضع الرفق، والعنف في موطن العنف، أن يقضي على الردة، ويعيد العرب إلى الإسلام طائعين أو كارهين بعد أن خرجوا منه.

كل ذلك في العام الأول من خلافته، وأتيح له بعد ذلك أن يأخذ فيما كان يريد أن يبدأ به، لو لم تكفر العرب، من تحرير العرب في الشام والعراق.

9

وقد دفعت الظروف دفعاً إلى فتح العراق، وما أرى أنه كان يريد البدء به، وإنما كان أهم شيء إليه أن يتم ما مهّد له النبي صلى الله عليه وسلم من فتح الشام، ليحرر العرب المنتشرين فيه من سلطان الروم، ولعله إن يُسر له أمر الشام أن يفكر في أمر العراق، ولكن الظروف أرادت غير ذلك، فقد شغل أبو بكر في العام الأول بحرب الردة كما رأيت، ولم يهم بالشام، وإنما اكتفى بأن يحمي حدود الجزيرة حتى لا يغير عليها مغير من الشام.

وانتصر جيش أبي بكر على المرتدين من ربيعة في البحرين، وإذا رجل من بكر بن وائل، ثم من بني شيبان، يؤثر نفسه على من تابعه من قومه الذين أقاموا على الإسلام ولم يكفروا، وإذا هو يتتبع بمن معه المرتدين من العرب على ساحل الخليج الفارسي، ويتاح له الظفر فيما حاول من ذلك، حتى يشرف على العراق وفيه قبائل من العرب قد انتشرت فيه قبل الإسلام، فيتمنى هذا الرجل أن يتاح له الإمعان في العراق، وإخضاعه كله أو بعضه لسلطان المسلمين، ولكنه في حاجة إلى أمر من الخليفة يبيح له هذه المحاولة التي لا تخلو من مغامرة، والتي قد يتعرض فيها المسلمون لألوان من الخطر،

فيذهب هذا الرجل – وهو المثنى بن حارثة الشيباني – إلى المدينة ويلقى أبا بكر، ويحدثه بما فعل وبما كان من حربه للمرتدين من العرب، وبما لقي من كيد الفرس هناك له، ومكرهم به وتأليبهم عليه، ويطلب إلى أبي بكر أن يؤمِّره على قومه، وأن يأذن له في دخول العراق، ومحاربة الفرس إن اجتمعوا له.

وليس من شك في أن المثنى قد زين لأبي بكره فتح العراق وهون عليه أمره، وأنبأه بأن العرب من قومه بني بكر ومن غيرهم منتشرون في العراق، وأن من اليسير أن يستجيبوا له وأن يعينوه إن احتاج لمعونتهم. وقد فكر أبو بكر واستشار أصحابه ثم أذن للمُثنى، فأقبل حتى اقتحم العراق، ولكنه لم يُمعن فيه حتى عرف أن بأس الفرس شديد، وأنهم لن يفرطوا في العراق، ولن يخلوا بين هذا الرجل العربي ومن معه من أهل البادية وبين جزء من ملكهم، يغيرون عليه ويقيمون فيه، ثم ينتشرون بعد ذلك حتى يستخلصوا منهم أرضاً طال سلطانهم عليها، واستقر أمرهم فيها منذ زمن طويل. من أجل ذلك جمعوا له وتهيؤوا لمقاومته.

وعرف الخليفة كل هذا، وأزمع ألا يرد المثنى عما أراد، وأن ينصره ويمده، فاختار خالد بن الوليد، وكان قد فرغ من أمر اليمامة، وأمره أن يأتي العراق، وأن يكون هو الأمير وأن يكون المثنى له تبعاً.

وكان خالد قد أذن لكثير من جنده بالرجوع، عن أمر أبي بكر، بعد أن لقي جيشه ما لقي من البأس والجهد في اليمامة، فلم يبق معه إلا عدد يسير لا يكاد يبلغ الألفين، وقد استمد أبا بكر فأمده بالقعقاع بن عمر، وأمر خالداً أن يستنفر من العرب من ثبت على إسلامه، وألا يقبل في جيشه منهزماً من أهل الردة، وألا يكره الناس على الانضمام إليه.

وأرسل أبو بكر في الوقت نفسه عياض بن غنم إلى دوُمة الجندل، وأمره أن يقضي على الردة فيها، ثم يهبط إلى العراق قاصداً إلى الحيرة، فإن بلغها قبل خالد فهو الأمير وخالد تبع له وقائد من قواده، وإن بلغها خالد قبله فالإمرة لخالد، وعياض تبع له وقائد من قواده.

ولكن خالداً كان سيفاً من سيوف الإسلام وسهماً نافذاً من سهام المسلمين، فلم يكد يبلغ العراق حتى جد في الحرب وأبلغ فيها، وظفر بالفرس

والعرب الذين تابعوهم في غير موطن، وانتهى إلى الحيرة، فاضطر أهلها إلى الصلح، واستقام له فتح العراق العربي وقهر الفرس وإذلالهم وإخراجهم من العراق في عدة أشهر، وعياض مقيم على دومة الجندل لا يبلغ منها شيئاً حتى أعانه خالد، فأتيح له الفتح، وتم له من أمر العراق ما أراد الخليفة وما أراده هو، ولقي في حربه تلك الخطوب، وأتيح له من الفوز ما أشرت إليه فيما مضى.

وكذلك تم لأبي بكر فتح العراق العربي بعد القضاء على الردة، ولكنه أرسل خالداً إلى الشام مدداً للمسلمين هناك، فلم يثبت العراق على ما تركه خالد عليه من الخضوع لسلطان المسلمين، وإنما كاد الفرس ومكروا واستعدوا، ثم عادوا إلى العراق وقد انتقض أكثر أهله. ونظر المثنى بن حارثة فإذا خالد قد فارقه ومعه نصف الجيش إلى الشام عن أمر الخليفة، وإذا هو لا يستطيع بمن معه من المسلمين أن يقاوم الفرس والعرب مجتمعين. فعاد إلى المدينة، ولكنه حين بلغها صادف أبا بكر مريضاً مرضه الذي توفي فيه، وقد استقبله أبو بكر على ذلك وسمع منه، وأوصى عمر أن يمده، وألا يهمل أمر العراق.

وكذلك تورط المسلمون في هذه الحرب التي كان أولها ميسراً، والتي أبلى فيها خالد أحسن البلاء، وكان جديراً أن يحملها إلى بلاد الفرس نفسها، وألا يقلع عن هذه البلاد حتى يزيل ملك الأكاسرة.

وليس لذلك مصدر إلا أن أبا بكر – رحمه الله – قد عني بأمر الشام قبل أن يفرغ من أمر العراق، إنفاذاً لما كان النبي صلى الله عليه وسلم يريده ويمهد له من جهة، وتورطاً في حرب الروم على غير تعجل منه من جهة أخرى.

ثم قبض الله أبا بكر إلى جواره قبل أن يشهد ما أتاح الله لجيوشه في الشام من النصر. وكان على عمر بن الخطاب رحمه الله أن يسترد العراق ويتم فتح الشام كما سترى.

10

وكان الذي ورّط أبا بكر في حرب الشام قبل الفراغ من فتح العراق، أنه أراد أن يحمى حدود الجزيرة العربية مما يلي الشام، فأرسل خالد بن سعيد بن العاص، وأمره أن يقيم على تيماء ردءاً لمن وراءه من المسلمين.

فذهب خالد ومعه جيشه حتى بلغ الغاية التي وجه إليها، واجتمعت له على حدود الشام بإزائه قبائل من العرب، ومعهم جنود من الروم، فحمى خالد وأصحابه حين رأوا هذا العدو بإزائهم، فاقتحموا عليهم وانهزموا لهم عدوهم، فأطمع انهزامه خالداً في أن يظفر في الشام بمثل ما كان يظفر به سميه ابن الوليد في العراق، فأوغل في أرض العدو، وتركه العرب والروم يمعن في أرضهم، حتى إذا بعد ما بينه وما بين الجزيرة العربية، كروا عليه فحصروه وقتلوا ابنه سعيداً، واضطر هو إلى أن يفر فيمن استطاع من أصحابه، وأمعن على فراره حتى جاوز حدود الجزيرة ودنا من المدينة.

وعرف أبو بكر ذلك فكتب إليه يأمره أن يقيم مكانه وألا يأتي المدينة.

وكان عمر وعليّ وغيرهما من أصحاب النبي قد نهوا أبا بكر عن إرسال خالد إلى حدود الشام وقالوا له: إنه رجل فخور مغرور سريع الإقدام سريع

الإحجام، ولكن أبا بكر لم يسمع لهم. فلما انهزم خالد عرف أنهم قد نصحوا له، وأنهم كانوا أعرف منه بهذا الأموي المقدام المحجام.

ومهما يكن من شيء فقد اضطر أبو بكر إلى أن يمحو أثر تلك الهزيمة، فجند جنوداً وأمر عليها الأمراء، وخصص لكل أمير جزءاً من الشام يفتحه ثم يكون عاملاً عليه.

وهؤلاء الأمراء هم: عمرو بن العاص، وجعل إليه فتح فلسطين وحكمها بعد الفتح، ويزيد بن أبي سفيان، وكلفه دمشق، وأبو عبيدة بن الجراح، وكلفه حمص. كلهم يبدأ بالفتح ثم يقيم والياً على ما غلب عليه.

وكان عكرمة بن أبي جهل قد أرسل مدداً إلى خالد بن سعيد، فلما فر خالد داور عكرمة بالجيش حتى بعد به عن جموع الروم والعرب، وأقام على الحدود بين الجزيرة والشام.

وكان الروم قد ظنوا أن ما أصاب المسلمين من هزيمة، وما كان من فرار قائدهم خالد بن سعيد، وارتداد جيشه إلى الحدود، قد كفاهم حرب المسلمين. فلما رأوا الأمراء يقبلون بجيوشهم ويتجاوزون الحدود، فيقيم أبو عبيدة بالجابية[1]، ويقيم يزيد بن أبي سفيان بالبلقاء[2]، ويقيم عمرو بن العاص بالعربة[3]، ويقيم شرحبيل بن حسنة على مرتفع قريب من طبرية[4].. لما رأى الروم هذا عرفوا جد المسلمين في حربهم فتهيؤوا لقتالهم، وأرسلوا بإزاء كل أمير جيشاً أكثر من جيشه عدداً وأعظم قوة. ونظر أمراء المسلمين فوجدوا أن كل واحد منهم أعجز من أن يثبت للجيش الذي وقف بإزائه، فتكاتبوا وتشاوروا، وأشار عليهم عمرو بن العاص بأن يجتمعوا في صعيد واحد، لأنهم إن اجتمعوا لم يغلبوا من قلة. وكانت هذه الجيوش كلها لاتكاد تجاوز ثلاثين ألفاً. أما جيوش الروم فكانت أكثر من ذلك كثيراً، يزعم الرواة أنها بلغت أربعين ومئتي ألف.

١- الجابية: قرية من أعمال دمشق.

٢- البلقاء: كورة من أعمال دمشق.

٣- العربة: موضع بفلسطين.

٤- طبرية: مدينة على بحيرة طبرية.

ولما رأت جيوش الروم أن جيوش المسلمين قد اجتمعت في صعيد واحد، صنعوا صنيعهم، فتجمعوا ووقفوا بإزاء المسلمين،

وأنا أروي هذا كله متحفظاً، فهذه الأعداد لجيوش المسلمين وجيوش الروم لا تخلو من مبالغة، ولست أدري إلى أي حد يمكن أن نطمئن إلى تحديد المواقف الأولى للأمراء وجيوشهم، وإنما الشيء الذي نستطيع أن نطمئن إليه أن جيوش المسلمين اجتمعت على أحد شاطئي اليرموك، واجتمعت جيوش الروم على الشاطئ الآخر، ثم عبر المسلمون إلى الروم فوقفوا بإزائهم، وقد هاب بعض القوم بعضاً، وأقاموا على تناوش يسير ثلاثة أشهر – فيما يقول الرواة – لا يقدر أحد الجيشين على صاحبه، بل لا يجرؤ على إنشاب القتال العام. وعرف أبو بكر ذلك فضاق به، ثم أمر خالد بن الوليد أن يذهب بنصف جيش العراق منجداً لجيوش المسلمين عند اليرموك.

ويزعم الرواة أن أبا بكر قال: والله لأنسينَّ الروم وساوس الشيطان بخالد بن الوليد. والمحقَّق أن أبا بكر كان يعرف من خالد الإقدام بل الغلو في الإقدام، وكان مطمئناً إلى أن المسلمين حين ينضم إليهم خالد بمن معه لن يغلبوا من قلة، إذا أخلصوا النية ونصحوا لله ورسوله وجاهدوا عدوهم صادقين. وكان أبو بكر واثقاً بنصر الله للمسلمين إن قاتلوا عدوهم كما كانوا يقاتلون مع النبي صلى الله عليه وسلم.

والله يقول لنبيه وللمؤمنين:

«الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ».

فليس على المسلمين بأس من كثرة عدوهم إذا صدقوا النية وصبروا نفوسهم على الحرب. وقد قال الله في سورة البقرة فيما كان من حرب طالوت وجالوت:

«..قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا اللّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ».

فلا على المسلمين أن يكونوا هم الفئة القليلة، وأن يكون الروم هم الفئة الكثيرة، فالكثرة والقلة ليستا مدار النصر والهزيمة وإنما مدارهما الصبر والحفاظ وإخلاص النية. وقد وصل خالد ومن معه فانضموا إلى جيوش

المسلمين، بعد مغامرة خطيرة غامرها خالد بجيشه حين عبر بهم – فيما يزعم الرواة – صحراء مهلكة لا ماء فيها، وحين استعان على هذه الصحراء بتظمئ الإبل ثم سقيها علَلا بعد نهل[1]، ثم صر[2] آذانها وشد مشافرها، واندفع في الصحراء وقد استكثر من الماء ما استطاع، فكان إذا ظمئت الخيل والمطايا نحر هذه الإبل واستخرج الماء من بطونها فسقاها منه، وطعم الناس من لحومها.

وكان بلوغ خالد جيوش المسلمين بركة عليهم، فهو قد أشار على أمراء الجيوش أن يوحدوا القيادة، وأن يكون كل واحد منهم أميراً على جماعة المسلمين يوماً، وطلب إليهم أن يجعلوا له أول يوم بعد توحيد القيادة – كذلك يقول الرواة – وأرجح أنا أن أبا بكر أرسله إلى الشام أميراً على جيوش المسلمين كلها، وأن أبا بكر هو الذي وحد قيادة هذه الجيوش، على ألا يحرم أمير من الأمراء عمله الذي وعد به. فلما بلغ خالد الشام وجمعت له جيوش المسلمين فأصبح قائدها العام لم يماكث العدو، وإنما انتظر حتى جَمّ وجم أصحابه، ثم عبأ جيوش المسلمين تعبئة لم يعرفها العرب من قبل، فجعل الجيش كراديس – أي كتلاً ضخمة – ثم قذف بها جيش العدو، فأتيح له النصر بعد خطوب.

وكان خالد هو الذي فتح الشام في حقيقة الأمر.

ولكن أبا بكر – رحمه **الله** – لم يُتحح له أن يفرح بهذا الفتح، فقد مرض وتوفي، واستخلف عمر. وأرسل رسوله إلى جيوش المسلمين ينبئها بوفاة أبي بكر واستخلافه، ويعزل خالداً عن إمارة الجيوش ويجعل هذه الإمارة لأبي عبيدة.

ويقول الرواة إن رسول عمر بلغ العسكر ليلة الموقعة وأنبأ أبا عبيدة بمهمته، فاستكتمه أبو عبيدة الخبر، وكتمه هو حتى لا يفُل في أعضاد الجيش، ولا ينبئ خالداً بعزله. ولم يعلم خالد بهذا العزل إلا بعد أن أنزل **الله** نصره على المسلمين وفتح لهم طريق دمشق.

١- العلل: الشربة الثانية. والنهل: أول الشرب.

٢- صر: شد.

11

وكذلك لم تتصل خلافة أبى بكر إلا سنتين وأشهراً، يختلف الرواة في عددها، ولم يوفق خليفة من خلفاء المسلمين في أمد قصير كهذا الأمد إلى ما وفق إليه أبو بكر. فقد توفي – رحمه الله – بعد أن رد الجزيرة العربية إلى الإسلام كعهدها أيام النبي صلى الله عليه وسلم، وبعد أن امتحن في صبره وصدق نيته وثباته وضبط نفسه عند المكروه، امتحن معه المسلمون، وأبلت جيوشه في قمع الردة أحسن البلاء وأعظمه. وتوفي بعد أن رمى بهؤلاء المسلمين ملك الفرس، فاقتطع منه العراق العربي، ولو قد مد الله له في الحياة شهراً أو شهرين لمات مطمئناً إلى أن جيوشه في الشام قد فلّت جيوش قيصر، وفتحت منافذ الشام للمسلمين ينساحون منها إلى أرض الشام كلها فيستبرئونها من الروم، ويستخلصونها للمسلمين.

ولكن الابتهاج بهذا الفتح، واحتمال ما سيعقبه من الأثقال والخطوب، لم يُتح لأبي بكر، وإنما أتيح لمن ولي خلافة المسلمين بعده، وهو عمر بن الخطاب.

ولم نصف من سياسة أبي بكر إلى الآن إلا سياسة الحرب، فقد كانت

خلافته كلها خلافة حرب في الجزيرة العربية أولاً، وفي العراق والشام بعد ذلك. ولم يكن لأبي بكر تجديد في سياسته الداخلية، إن صح أن نسمي سيرته في المدينة وفي العرب بعد أن عادوا إلى الإسلام: سياسة داخلية.

وقد اختصر أبو بكر سياسته في جملة قالها في أول خطبة خطبها بعد أن استخلف، وهي قوله: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع». فقد ألزم نفسه سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في تدبير الحرب، وفي إجراء الأحكام في المدينة وفي سائر الجزيرة بعد أن رجعت إلى الإسلام.

فكان يباشر أمور المدينة بنفسه مستعيناً بعمر على القضاء بين الناس، ويقال إن عمر كان يقضي الشهر لا يختصم إليه أحد، لأن أبا بكر لم يسر وحده سيرة النبي، وإنما سار أهل المدينة كلهم سيرة النبي لم يغيروا شيئاً، فلم يغير الله من أمرهم شيئاً.

وكان أبو بكر يقيم بالسُّنح خارج المدينة من أعلاها في بيت اتخذه من الشعر، فلما استخلف ظل في هذا البيت ستة أشهر، يهبط إلى المدينة كل يوم، فينظر في أمور الناس، ويقيم لهم الصلاة، فإذا أمسى عاد إلى أهله. ويروي ابن سعد بإسناده، أن أبا بكر كان قبل وفاة النبي يحلب للحي الذي كان يقيم فيه بالسُّنح من الأنصار إبلهم وغنمهم، فلما استخلف سمع جارية تقول: الآن لا تحلب لنا منائحنا[1] فقال: لا والله لأحلبن لكم وإني لأرجو ألا يغيرني ما دخلت فيه عن شيء كنت أفعله من قبل.

وظل على حاله تلك حتى ترك السُّنح، ونزل إلى داره التي كان النبي أقطعه إياها في المدينة، فأقام فيها حتى قبض. وقد هم بعد استخلافه أن يباشر تجارته كما كان يفعل أيام النبي، ولكن أمور المسلمين، وما كان من حرب العرب، شغلته عن تجارته، ففرض له المسلمون ما يقوته ويقوت أهله.

يقول بعض الرواة: إنهم فرضوا له ألفي درهم في العام، فقال: زيدوني. فزادوه خمسمائة درهم. ويقول بعضهم: إنهم فرضوا له ألفين وخمسمائة، فلما قال: زيدوني، بلغوا ثلاثة آلاف.

١- المنائح: جمع منيحة، وهي المعارة للبن خاصة.

على أنه حين أحس الموت رد على المسلمين ما استنفق من مالهم فوهب لهم بهذا المال أرضاً كان يملكها. واتفق الرواة على أنه كان عنده غلام يخدمه، ولقحة[1] يسقى لبنها وقطيفة قيمتها خمسة دراهم. وكان هذا كله من بيت مال المسلمين، فلما عرف أنه ميت في مرضه ذاك أمر أن يرد هذا كله على الخليفة من بعده، فلما رُد هذا على عمر. قال وهو يبكي: رحم **الله** أبا بكر، لقد أتعب من بعده.

ولا نعرف لأبي بكر شيئاً امتاز به عن عمر في سياسة المسلمين الداخلية إلا أمرين اثنين، أحدهما: أن الفيء كان يأتيه بعد انتصار قواده في حروب الردة، وكان يأتيه بعد انتصار خالد في العراق.

كان القواد ينفذون في هذا الفيء أمر **الله** عز وجل في الآية الكريمة من سورة الأنفال:

«وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

فيقسمون أربعة أخماس الغنيمة على الجند، وربما نفلوا أصحاب البلاء من الخمس، ثم يرسلون ما بقي منه إلى أبي بكر، وكان أبو بكر يقسم ما يصل إليه بين المسلمين لا يفرق بينهم في القسمة، وإنما يعطيهم جميعاً على سواء، يعطي الرجال والنساء والأحرار والرقيق.

ولما كُلِّم في السابقين إلى الإسلام والمجاهدين مع رسول **الله**، قال: إن أجرهم على ذلك عند **الله**، وإنما الدنيا بلاغ، وسنرى أن عمر خالف هذا المذهب حين فرض الأعطية للناس.

والأمر الثاني: أنه لم يرم الفرس والروم في العراق والشام إلا بمن ثبت على إسلامه بعد وفاة النبي، وكان يمنع العائدين من ردتهم إلى الإسلام من المشاركة في الفتح، عقوبة لهم من جهة وإشفاقاً منهم من جهة أخرى.

وسنرى أن عمر قد غير هذا الحكم من أحكام أبي بكر.

١-اللقحة : الناقة الحلوب.

وكان أبو بكر فيما عدا ذلك رجلاً من المسلمين لا يمتاز منهم في شيء، وقد دعاه بعض الناس: يا خليفة **الله**! فقال: لست خليفة **الله**، وإنما أنا خليفة رسول **الله**.

وكذلك أنفق أيام خلافته راضياً مرضياً، لم ينكر عليه أحد من المسلمين شيئاً، ولم ينكر هو على أحد من المسلمين شيئاً، ولقي **الله** راضياً عن المسلمين والمسلمون عنه راضون.

وأمر آخر يتفق المحدثون والعلماء بالقرآن على إضافته إلى أبي بكر عن مشورة عمر، ولم يُقبل عليه أبو بكر إلا بعد تردد، لأنه كان كما رأيت يتحرج من أن يفعل شيئاً لم يفعله النبي صلى **الله** عليه وسلم، وهو جمع القرآن.

فقد قتل من أصحاب رسول **الله** في حرب مسيلمة مئتان وألف من المسلمين، وكان في القتلى عدد كثير من القراء الذين جمعوا القرآن كله أو أكثره في صدورهم، فلما كثر القتلى من القُراء في هذه الموقعة أشفق عمر أن يقتل مثلهم أو أكثر منهم في مواطن البأس، وأن يذهب كثير من القرآن بقتلهم، فأشار على أبي بكر أن يجمع القرآن حتى لا يتعرض نص من نصوصه للضياع بقتل من يقتل من القراء خاصة ومن أصحاب النبي عامة، وتردد أبو بكر في ذلك كما قلت آنفاً، ولكن عمر مازال به حتى أقنعه. قال الرواة من المحدِّثين والعلماء بالقرآن: دعا أبو بكر زيد بن ثابت رحمه **الله**. وكان شاباً جلداً عاقلاً، وكان يكتب الوحي لرسول **الله** في المدينة، فكلفه أن يتتبع القرآن فيجمعه، وتردد زيد كما تردد أبو بكر، لأن النبي صلى **الله** عليه وسلم لم يفعل ذلك، ولكن الشيخين أقنعاه بما في ذلك من خير للإسلام والمسلمين، فنهض زيد بهذه التبعة الثقيلة، وجعل يتتبع القرآن، يجمعه من صدور الرجال، لا يقبل من رجل نصاً من نصوصه إلا إذا وجده عند رجل آخر من أصحاب النبي، ويجمعه من ألواح الحجارة وأكتاف الإبل، وعسب النخل التي كانوا يكتبون القرآن عليها، حتى أتم ذلك في عهد أبي بكر، أو في أيام عمر، على اختلاف في ذلك، فاجتمع ذلك أول مصحف كتب فيه القرآن.

وظل هذا المصحف عند أبي بكر، إن كان قد تم جمعه في أيامه، ثم صار بعد ذلك إلى عمر، أو ظل عند عمر، إن كان قد تم جمعه بعد وفاة أبي بكر، حتى

قتل عمر، فكان عند حفصة أم المؤمنين، حتى همّ عثمان رحمه **الله** بنسخ المصاحف وإرسالها إلى الأمصار، فطلب هذا المصحف من حفصة فدفعته إليه. وكان مما اعتمد عليه الذين نسخوا المصاحف.

ومعنى هذا أن المصحف الذي جمعه زيد بن ثابت عن أمر أبي بكر لم يكن معروضاً على الناس، وإنما كان محفوظاً عند الشيخين، أو عند عمر وحده ثم عند حفصة، ولم يذع في الناس إلا حين نسخت المصاحف عن أمر عثمان، في القصة التي رويناها في غير هذا الحديث.

وكان زيد بن ثابت من الذين شاركوا في نسخ هذه المصاحف. ومن الناس من يظن أن جمع القرآن أيام أبي بكر أريد به إلى منع اختلاف الناس وعمر لم يكن مرجعاً لعامة المسلمين، وإنما أريد به إلى حفظ نصوص القرآن من أن تذهب بموت الذين يحفظونها في صدورهم، أو يحتفظون بها عندهم مكتوبة، فأما المصحف الذي أريد به إلى جمع الناس على قراءة لا يختلفون فيها، فهو الذي أرسله عثمان إلى الأمصار، والذي سمي بالمصحف الإمام.

12

وفي آخر الأسبوع الأول من شهر جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة للهجرة مرض أبو بكر، وكان قد اغتسل في يوم بارد فأخذته حمى جعلت تثقل عليه حتى أحس أبو بكر أنه الموت، وقد كُلم في دعاء الطبيب، فقال – فيما تحدث ابن سعد – لقد رآني فقال: إني فعال لما أشاء.

يريد أن الطبيب الذي رآه إنما هو **الله** عز وجل. ومعنى ذلك أن أبا بكر لم يرد أن يستشير طبيباً من الناس، وإنما وكل أمره إلى **الله** في مرضه، كما كان يكل أمره كله إلى **الله** اثناء عافيته. وليس يصح ما يروى من أن أبا بكر مات مسموماً، سمَّه بعض اليهود في طعام أهداه إليه، وأكل معه من هذا الطعام طبيب العرب الحارث بن كلدة، فلما أساغه قال لأبي بكر: أرفع يدك يا خليفة رسول **الله** فإن هذا الطعام مسموم، وإن سمه لسنة، وإني أموت أنا وأنت في يوم واحد بعد عام.

لا تصح هذه الرواية، فلو قد صحت لما أهمل أبو بكر نفسه، أو عمر بعده، أن يدعو من أهدى إليه هذا الطعام ويعاقبه، لأنه على أقل تقدير قد قتل رجلين من المسلمين، فضلاً عن أن أحد هذين الرجلين هو خليفة رسول **الله**، وما كان عمر ليدع هذه القضية تمضي دون أن يحدث فيها أمراً.

قال الرواة: وكانت عائشة أم المؤمنين تمرض أباها، فتمثلت حين رأته يحتضر قول الشاعر القديم:

لعمرك ما يُغنى الثراء عن الفتى   إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصَّدرُ

فقال لها أبو بكر: ليس كذلك يا أم المؤمنين، ولكن قول **الله** عز وجل: «**وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ**».

وفي مرضه هذا طلب إلى عائشة أن ترد مالاً كان أعطاها إياه ليجعله في ميراثه، تحرجاً من أن يؤثر أحد ورثته على غيره، وقال لها فيما قال: إنما هما أخواك وأختاك. قال الرواة: فلم تفهم عنه عائشة، لأنها كانت تعرف أخويها عبدالرحمن ومحمداً، وأختها أسماء ذات النطاقين، ولا تعرف لها أختاً غيرها. فقال لها أبو بكر: إنما هي ذات بطن أسماء بنت عُميس. فقد ألقى في روعي أنها جارية.

وكانت أسماء بنت عميس حاملاً فولدت بعد وفاة أبي بكر جارية، هي أم كلثوم بنت أبي بكر.

وفي هذا المرض أوصى عائشة أن يكفن في ثوبين غسيلين كان يصلي فيهما. فلما عرضت عليه عائشة أن يكفن في الجديد، قال: إن الحي أحوج إلى الجديد من الميت، فإنما الكفن للمُهلة[1] والتراب.

وقد كفن في هذين الثوبين، وبعض الرواة يزعم أن قد أضيف إليهما ثوب جديد.

وقد توفي أبو بكر – رحمه **الله** – فيما يروي عن عائشة، بين المغرب والعشاء، يوم الاثنين لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة للهجرة، وكانت سنه – فيما جمع عليه الرواة – ثلاثاً وستين سنة، قد استوفى سن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. ودفن في ليلته – على أصح الروايات – ببيت عائشة إلى جنب قبر رسول **الله** صلوات **الله** عليه. وصلى عليه عمر في المسجد عند المنبر.

١- المهلة: القيح وصديد الميت.

13

وفي هذا المرض أدى أبو بكر للإسلام والمسلمين أجل خدمة أداها رجل بعد النبي صلى **الله** عليه وسلم، وهي استخلافه عمر بن الخطاب.

والرواة يكثرون في أمر هذا الاستخلاف، يزعمون أنه شاور فيه جماعة من أصحاب النبي، وفي مقدمتهم عبدالرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وسعيد بن زيد بن نفيل، فكلهم رأى رأيه.

ويقول الرواة أيضاً: إنه أملى عهده إلى المسلمين على عثمان، فلما أخذ في الإملاء وبلغ قوله: «إني استلخفت عليكم» أخذته غشية، فأشفق عثمان أن تكون غشية الموت، فكتب من عند نفسه «عمر بن الخطاب». وأفاق أبو بكر من غشيته فقال لعثمان: اقرأ عليّ ما كتبت. فلما قرأ عليه عثمان، وسمع اسم «عمر بن الخطاب» كبر أبو بكر، وقال لعثمان: جزاك **الله** عن الإسلام خيراً: خفت أن تذهب نفسي في هذه الغشية. ثم مضى في الإملاء حتى أتم عهده. وهذا نصه كما رواه ابن سعد عن شيوخه:

«بسم **الله** الرحمن الرحيم. هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها. وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها، حين يؤمن

الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب، إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً، فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدل فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم. والخير أردت، ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. والسلام عليكم ورحمة الله».

ويقول الرواة: إن عثمان خرج بهذا العهد مختوماً على جماعة الناس في المسجد. فقال لهم: إن خليفة رسول الله يسألكم: أتبايعون لمن في هذا الكتاب. قالوا: نعم. وقال بعضهم – وهو عليّ فيما يروي – : قد عرفناه إنه عمر.

ويقول الرواة كذلك: إن جماعة من المهاجرين لما علموا بأن أبا بكر يريد أن يستخلف عمر دخلوا عليه فقالوا: ماذا تقول لربك إذا استخلفت علينا عمر وهو على ما تعرف من غلظته؟ قال أبو بكر: أجلسوني، فأجلسوه، فقال: أبالله تخوفونني؟ أقول: قد استخلفت عليهم خير أهلك. ثم اضطجع.

ولست أطمئن إلى شيء من كل هذه الروايات، فقد كثر الكلام في استخلاف أبي بكر نفسه، ولا غرابة في أن يكثر الكلام في استخلاف عمر أيضاً، وإنما أقطع بشيء واحد، وهو أن أبا بكر قد استخلف عمر في مرضه الذي توفي فيه. وقد قدمت أن استخلاف أبي بكر لعمر لم يكن من شأنه أن يلزم المسلمين، لأن أمر الخلافة ليس إلى رجل، وإن كان هذا الرجل أبا بكر، وإنما هو إلى جماعة المسلمين وإلى أولي الرأي منهم خاصة، وهم المهاجرون والأنصار في ذلك العهد. وإنما كان استخلاف أبي بكر ترشيحاً لعمر ونصحاً للمسلمين، وكان من حق المسلمين وأولى رأيهم أن يقبلوا هذا الترشيح أو يعرضوا عنه، فإذا كان المسلمون قد قبلوا هذا الترشيح فإنما قبلوه لأنهم كان يحبون أبا بكر، ويثقون به، ويطمئنون إلى نصحه للأمة وللإسلام وإلى حسن اختياره.

وقد قبلوا ترشيح أبي بكر لعمر مجمعين على هذا القبول لم يخالف على إجماعهم أحد. وكان اختيار عمر أجل خدمة أداها أبو بكر للمسلمين. فهو قد توفي وجيوش المسلمين في الشام والعراق بإزاء الأسدين فارس والروم، كما كان يسميهما، والعرب حديثو عهد بالردة، فكان المسلمون في حاجة أشد حاجة إلى رجل قوي شديد في الحق، ماض في الأمور إلى غاياتها، حريص

على الإنصاف، مخلص في النصح لله ورسوله وللإسلام والمسلمين، قادر على أن ينهض بهذه الأعباء الثقال التي تركها أبو بكر، فيستصلح العرب بعد ردتهم، ويتم ما بدأ أبو بكر من الفتح، ويقيم الدول الناشئة على ما ينبغي أن تقوم عليه من نظام يجمع المسلمين، ويرعى مصالح البلاد المفتوحة وأهلها، وينفذ كتاب الله وسنة نبيه، ويأخذ الجماعة الجديدة بحكم يلتئم من الشدة واللين، ويقوم على العدل والمساواة والإنصاف، في غير هوادة ولا ضعف، وفي غير جبرية أو ظلم.

ولم يكن أقدر على احتمال هذه المهمة الخطيرة من عمر رحمه الله كما سترى.

الكتاب الثاني

1

وكان عمر بن الخطاب في السنة السادسة من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم فتى جلداً حديداً من فتيان قريش، ثم من بني عدي، وقد نشأ نشأة القرشي غير ذي الثراء.

كان أبوه الخطاب بن نفيل قليل الحظ من الغنى، عظيم الحظ من الفظاظة وغلظة القلب، امتحن ابن أخيه زيد بن عمرو فأسرف عليه في الامتحان. وكان زيد قد خالف عن دين قريش فاجتنب عبادة الأوثان وأنكر على الذين يقرِّبون إليها، واتخذ لنفسه – فيما يقول الرواة – ديناً كان يسميه دين إبراهيم، فكان يؤمن بالله وحده لا يشرك به شيئاً، وكان ينكر كثيراً من عادات قريش وأطوارها. فامتحنه عمه الخطاب في هذا الدين وقسا عليه، وصبر له زيد فلم ينحرف عن مذهبه ذاك حتى أخرجه الخطاب من مكة بمعونة قريش. ويظهر أن عمر قد امتحن في صباه وأول شبابه بما كان في أبيه من فظاظة وغلظة، وقد تحدث هو بذلك بعد أن ولي الخلافة حين مر بمكان قريب من مكة يقال له: ضَخنان. فقال: لقد رأيتني في هذا المكان أرعى على الخطاب إبلاً له، وكان ما علمت فظاً غليظ القلب، وأنا الآن ليس

فوقي أحد إلا الله عز وجل. ثم تمثل:

لا شيء مما ترى تَبقى بشاشتُه   يبقى الإلـه ويُودى المال والولدُ

والشيء الذي لا شك فيه أن عمر ورث عن أبيه شدته وعنفه، وأنه لو لم يهده الله إلى الإسلام لعاش في قومه كما عاش أبوه فظاً غليظ القلب يستجيب للعنف عند كل نبأة.

وليس أدل على ذلك من عنفه بالمسلمين وشدته عليهم، وعلى من كان يظهر الرقة لهم أو الميل إليهم.

والرواية التي يتناقلها الرواة عن إسلامه تصور ذلك أصدق التصوير وأقواه، فهو قد خرج ذات يوم محفظاً ثائراً متقلداً سيفه، فلقيه رجل من بني زهرة، فسأله عن وجهته. قال عمر: أريد أن أقتل محمداً.

قال الرجل: وكيف تأمن في بني هاشم وبني زهرة إن قتلت محمداً؟ قال عمر: لعلك قد صبوت وتركت دينك الذي كنت عليه. قال الرجل: فهل أدلك على العجب يا عمر؟ إن ختَنك وأختك قد صبوا وتركا دين آبائهما.

هنالك غيّر عمر وجهه، ومضى إلى أخته وقد بلغ الغضب منه أقصاه، فلما بلغ الدار سمع كأن أهلها يقرؤون، وكان عند أخت عمر وزوجها رجل من المسلمين، وهو خَباب بن الأرتّ، فلما سمع خبَاب حس عمر استخفى، ودخل عمر على أخته وزوجها، فقال ما هذه الهينمة التي سمعتها؟ قالت أخته: ما عدا حديثاً كنا نتحدثه، قال عمر: بل لعلكما قد صبوتما. قال ختنه: فإن كان الحق غير ما أنت عليه يا عمر! هنالك لم يملك عمر نفسه، فاندفع إلى ختنه يبطش به بطشاً شديداً.

وأقبلت أخته تريد أن تحول بينه وبين زوجها، فلطمها عمر لطمة أدمت وجهها، فقالت أخته: أفئن كان الحق غير ما أنت عليه! ثم أعلنت إليه إسلامها، فشهدت أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

ورأى عمر الدم على وجه أخته، فكأنه رق لها وطلب إليها أن تريه الصحيفة التي كانوا يقرؤون فيها. فزعم الرواة أنها قالت له: إنك نجس ولا يمسه إلا المطهرون، وأمرته أن يتطهر قبل أن تريه الصحيفة، واستجاب

لها عمر، فيقول بعض الرواة: إنه ذهب فاغتسل، ويقول بعضهم: إنه ذهب فتوضأ، ثم دفعت أخته إليه الصحيفة فقرأ فيها الآيات الكريمة الأولى من سورة طه إلى قول الله عز وجل من هذه السورة:

«**إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي**».

وكأن هذه الآيات بلغت أعماق قلبه، فقال: دلوني على محمد. وسمع خبَاب مقالته، فخرج من مخبئه وهو يقول: أبشر يا عمر! فإني أرجو أن يكون **الله** قد استجاب لدعوة النبي صلى **الله** عليه وسلم حين قال: اللهم أعز الإسلام بأحب الرجلين إليك: عمر بن الخطاب أو عمرو بن هشام.

قال الرواة: فذهب عمر إلى دار الأرقم التي كان النبي يجلس فيها لأصحابه، وكان على باب الدار نفر من أصحاب النبي، فلما رأوا عمر مقبلاً راعهم مقدمه، وكان فيهم حمزة بن عبد المطلب.

فلما رأى ارتياع أصحابه قال: نعم هذا عمر مقبلاً، فإن يكن **الله** يريد به الخير والإسلام فذاك، وإن يكن غير ذلك كان قتله علينا يسيراً.

قال الرواة: وخرج النبي صلى **الله** عليه وسلم فأخذ بمجامع ثوب عمر وجذبه جذباً عنيفاً. وقال: أمَا أنت منتهياً يا عمر حتى ينزل **الله** بك من الخزي والنكال ما أنزل بالوليد بن المغيرة! اللهم هذا عمر بن الخطاب! اللهم أعز الدين بعمر بن الخطاب!

فقال عمر: أشهد أنك رسول **الله**، فأسلم.

وأنا أروي هذه الرواية غير واثق بها كل الثقة، وإنما أراها مصورة لما كان القدماء وأصحاب النبي خاصة يعرفون من أخلاق عمر قبل إسلامه.

والشيء الذي ليس فيه شك أن عمر كان شديد العنف بالمسلمين.

ولعله أن يكون قد سمع آيات من القرآن فملكت عليه نفسه واستجاب للإسلام.

ولا غرابة في عنف عمر ولا في شدته على المسلمين، فقد رأيت ما كان من غلظة أبيه الخطاب، وما كان من إيذائه زيد بن عمرو حين خالف عن دين قومه، فإذا أضفت إلى هذا أن أشد قريش غضباً للنبي وفتنة للمسلمين، وهو عمرو بن هشام الذي سماه النبي والمسلمين أبا جهل، قد كان خال عمر

أو ابن خاله، لأن أم عمر هي حنتمة بنت هشام أخت أبي جهل. ويقال: بنت هاشم، فهي ابنة عم أبي جهل، فشدة عمر على المسلمين تأتيه مما ورث عن أبيه، ومما كان يرى خاله يفعل بالمستضعفين من المسلمين.

وجائز جداً أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد تمنى على الله أن يُعز الإسلام بعمر بن الخطاب، وقد حقق الله لنبيه ما تمنى، فهدى عمر إلى الإسلام، وتحول عنف عمر عن غايته الأولى إلى غاية أخرى مضادة لها كل المضادة، فأصبح عنيفاً بالمشركين، وأصبح أشد المسلمين في دينه وأصرحهم على إظهار هذا الدين، وأسرعهم إلى تحدي قريش ومباداتها بما كان من إسلامه. واحتمال ما وجه إليه من الأذى في ذلك، لا كما يحتمله العاجز الذي لا يستطيع دفعاً عن نفسه، بل كما يتلقاه الرجل القوي الذي يكيل لخصمه بالصاع صاعين.

والواقع من أمر عمر أنه بدأ بخاله أبي جهل فمضى حتى طرق عليه بابه، فخرج إليه أبو جهل ورحب به حين رآه، ولكن عمر فاجأه بإعلان إسلامه، وشهد أمامه ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. أغلق أبو جهل الباب في وجهه وهو يقول: بئس ما جئت به! ومضى عمر يلتمس أسرع قريش إلى إذاعة الأسرار وإفشائها. فأسر إليه أنه قد أسلم، وأسرع الرجل فأذاع في أندية قريش. لم يترك حلقة من حلقاتهم في المسجد إلا وقف عليها وأنبأها بإسلام ابن الخطاب، وأقبل عمر بعد ذلك إلى المسجد فتواثبت إليه قريش تضربه وتؤذيه، وهو يدافعها عن نفسه في جراءة وصرامة وإقدام حتى أجهده القوم، فصرعوه وكادوا يبطشون به، لولا أن أقبل العاص بن وائل فرد عنه القوم، وذكرهم بمكانه من بني عدي، بما يفسد من أمر قريش إن أصاب عمر مكروه. فتفرق القوم عنه كارهين وقد بلغ منه الجهد.

ثم لم يقف أمره عند هذا، فإليه يرجع الفضل في إظهار الإسلام بمكة وإخراج المسلمين من مخابئهم بدينهم، فقد كانوا يستخفون بالإسلام ولا يجرؤون على أن يظهروه بمحضر قريش. فمازال عمر يجاهد قومه حتى اضطرهم إلى أن يكفوا عنه أولاً، وعن سائر المسلمين بعد ذلك، واستطاع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، على اختلاف منازلهم من قريش، أن

يصلوا في المسجد معلنين صلاتهم غير مستخفين بها، وأن يتخذوا لأنفسهم مجالس في المسجد بإزاء مجالس المشركين من قريش.

فليس عجيباً أن يقول ابن مسعود فيما تحدث عن الرواة: كان إسلام عمر فتحاً، وهجرته نصراً، وإمارته رحمة. وكلمة ابن مسعود هذه على اختصارها هي أدق وصف يختصر حياة عمر منذ أسلم إلى أن توفي. فقد كان إسلامه فتحاً حقاً، لأنه أتاح للمسلمين أن يعلنوا دينهم، وأن يصلوا أمام الملأ من قريش وهم آمنون، وكانت هجرته نصراً فقد كان أنصح أعوان النبي في المدينة لله ورسوله والمسلمين، وأغلظ أصحاب النبي على اليهود والمنافقين، وكانت إمارته رحمة، فقد أتاح للمسلمين أثناء خلافته لوناً من الحياة مازالت الأمم المتحضرة الآن في الغرب مقصرة عن بلوغه على شدة ما تجهد وتجاهد في سبيله، ومازال المسلمون في هذه الأيام يرون هذا اللون من الحياة التي أتاحها عمر للناس حُلماً ولا يدرون متى يصبح حقيقة، على ما أتيح لهم وما يتاح لهم في كل يوم من الوسائل التي تعينهم على تيسير الحياة، ولم يكن عمر يملك من هذه الوسائل شيئاً.

2

يقول ابن سعد: إن عمر أسلم وسنه ست وعشرون سنة، ويتفق الرواة على أنه أسلم في السنة السادسة من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أقام عمر إذن بمكة بعد إسلامه سبع سنين يجاهد قريشاً عن دينه وعن دين غيره من المسلمين، ويمتحن في ذلك بألوان من الأذى والمشقة لم تزده إلا ثباتاً على الحق وإمعاناً في الجهاد. ولكن المهم من أمر عمر، في هذا الطور من أطوار حياته،هو أن عنفه وشدته كان يمازجهما شيء من الرقة واللين يظهر في أحيان قليلة حين يرى شيئاً من شأنه أن يؤثر في قلب الرجل الحر الكريم. وقد رأيت ما تحدث به الرواة من بطشه بختنه حين أحس منه الإسلام، ومن بطشه بأخته حين أرادت أن تذوده عن زوجها، ورأيت في الوقت نفسه رقته حين رأى الدم يسيل على وجه أخته.

والرواة يتحدثون أيضاً بأنه كان يرق للذين يهاجرون إلى أرض الحبشة من المسلمين ويظهر هذه الرقة. وقد ظل عمر على هذا الخلق الذي يأتلف من العنف العنيف والرقة البالغة بعد إسلامة، ولكن الإسلام صفى مزاجه فلطف من عنفه، وحال بينه وبين الإسراع إلىالبطش كما كان يفعل قبل إسلامه،

وزاد من رقة قلبه فجعله يسرع إلى رحمة الضعيف والبر بالملهوف. وكان الإسلام خليقاً أن يؤثر في خلق عمر هذا التأثير، فهو يدعو إلى القصد، ويكف عن السرف، ولا يسلط أحداً من المسلمين على أحد إلا عند الضرورة الملجئة. وهو بعد ذلك يرغب في الرحمة والبر، ويزين الرفق في القلوب، فكيف إذا صحب عمر النبي صلى الله عليه وسلم، ورأى إيثاره لليسر في كل ما لايمس حقاً من حقوق الله أو حقاً من حقوق العباد.

والمعروف أن النبي كان لا يخير بين أمرين إلا اختار أيسرهما. فليس غريباً أن يتأثر عمر بسيرة النبي، إلى تأثره بما كان يسمع ويتلو من القرآن الكريم.

وما نعرف أنه بكى أثناء جاهليته في موطن من المواطن، ولكنا نعرف أنه كان سريعاً إلى البكاء بعد أن أسلم، كان كغيره من المؤمنين يمتلئ قلبه وجلا إذا ذكر الله، كما نقرأ في الآية الكريمة من سورة الأنفال:

«**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**».

وكان يبكي كلما قرئت عليه آيات التخويف والترهيب من القرآن أو كلما قرأها، وكان يبكي حين يرى شدة عيش النبي صلى الله عليه وسلم وقسوة الحياة المادية عليه، وكان المعروف من خلقه ولاسيما أثناء خلافته أنه لا يثبت على الغضب إذا ذكر بالله أو قرئ عنده شيء من القرآن، مهما كان غضبه شديداً ومهما يكن موضوع هذا الغضب.

وقد كان أثناء جاهليته يرق قلبه في بعض المواطن، فأما بعد إسلامه فقد كانت رقة قلبه تبلغ به البكاء بل النشيج في أكثر الأحيان، ومن أجل هذا كله كان أثناء خلافته مهيباً كأعظم ما تكون الهيبة، رقيقاً كأشد ما تكون الرقة. والذين وصفوا حكمه أثناء خلافته بأنه كان شدة في غير عنف، ولينا في غير ضعف، لم يبعدوا، فقد كان عمر شديداً حتى خافه الناس جميعاً، وكان رقيقاً حتى رجاه الناس جميعاً.

والغريب من أمره أنه كان يعنف بنفسه أشد العنف وأقساه قبل أن يعنف بغيره من الناس، ولا يعرف أنه رق لنفسه أو رحمها في يوم من الأيام، على

كثرة رقته للناس ورحمته للضعفاء والمحتاجين. وهذا الخلق الذي يأتلف من العنف والرقة هو الذي دفع عمر إلى الصراحة التي لم تعرف لمثله من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فهو كان جريئاً حين يرى الرأي ويعتقد أنه الحق، لا يتردد في أن يعترض على النبي نفسه، كما فعل عام الحديبية حين أنكر صلح النبي مع قريش، وقال للنبي في صراحة:

لمَ نُعط الدنية في ديننا؟ وربما دفعته هذه الصراحة إلى أن يدخل في أشياء لم يكن يدخل فيها غيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فهو يتمنى أن تحرم الخمر. وقد كان فيما زعم الرواة صاحب خمر في الجاهلية، ولكنه بعد إسلامه عرف ضرر الخمر فتمنى أن تحرم، ومازال يجهر بهذا الذي كان يتمناه حتى إذا نهى الله المسلمين عن أن يقربوا الصلاة وهم سكارى حتى يعلموا ما يقولون رضي عمر شيئاً، ولكن رضاه لم يبلغ الإقناع، فظل يتمنى أن تحرم الخمر تحريماً قاطعاً، ويجهر بهذه الأمنية، ويسأل الله أن يبين أمر الخمر بياناً شافياً، فلما أنزل الله قوله الكريم من سورة المائدة:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ».

طابت نفس عمر. وكذلك كان موقفه من الحجاب فيما يتصل بنساء النبي صلى الله عليه وسلم. لم يكتف بأن يتمنى فيما بينه وبين نفسه أن يحتجب نساء النبي، بل كلم النبي نفسه في ذلك، واشتد في هذا الأمر حتى تحدث الرواة والمحدثون أنه تعرض مرة لسوْدة أم المؤمنين في بعض طريقها وقال لها: لقد عرفناك يا سودة. فأحرجها وأحفظها، ولم يسترح حتى أنزل الله آيات الحجاب في سورة الأحزاب فقال عز اسمه:

«يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا. وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا. يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنّ وَلا تَبَرّجْنَ تَبَرّجَ الْجَاهِلِيّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصّلاةَ وَآتِينَ الزّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِنّمَا يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهّرَكُمْ تَطْهِيرًا. وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنّ مِنْ آيَاتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنّ اللّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا».

وقوله في السورة نفسها:

«**يَا أَيّهَا الّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النّبِيّ إِلاّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النّبِيّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللّهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللّهِ عَظِيمًا. إِن تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنّ اللّهَ كَانَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمًا. لّا جُنَاحَ عَلَيْهِنّ فِي آبَائِهِنّ وَلا أَبْنَائِهِنّ وَلا إِخْوَانِهِنّ وَلا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنّ وَلا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنّ وَلا نِسَائِهِنّ وَلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنّ وَاتّقِينَ اللّهَ إِنّ اللّهَ كَانَ عَلَى كُلّ شَيْءٍ شَهِيدًا**».

هنالك رضي عمر كل الرضا حين وضع **الله** بيوت النبي حيث ينبغي أن توضع من الإجلال والكرامة. ولم يقف أمر عمر عند هذا الحد بل راجعته امرأته في بعض أمره فأغضبه ذلك فزجرها، فقالت له امرأته: ويحك! إنك لتأبى عليّ أن أراجعك، وإن ابنتك وغيرها من أزواج النبي صلى **الله** عليه وسلم ليراجعن رسول **الله** حتى يغضبنه، فأسرع عمر إلى ابنته حفصة أم المؤمنين فسألها: أفي الحق إنكن تراجعن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم؟ قالت: أجل و**الله** إنا لنراجعه. فوعظها عمر في ذلك ما استطاع، ثم ذهب حتى استأذن على أم سلمة أم المؤمنين وكانت بينه وبينها قرابة من قبل أمه. فسألها في ذلك، فقالت: **لله** أنت يا ابن الخطاب. دخلت في كل شيء حتى تريد أن تدخل بين النبي وأزواجه. فأسكتته، وانصرف عمر خجلاً.

ومن قبل ذلك كله وقف عمر موقفاً طابقه القرآن عليه، وذلك في أعقاب غزوة بدر حين شاور النبي في أمر الأسرى، فأشار عمر بقتلهم، وأشار أبو بكر

بالفداء، وأنزل الله في سورة الأنفال لومه للنبي والمسلمين في قبول الفداء كما رويت ذلك فيما قدمت من حياة أبي بكر.

فليس غريباً أن يتحدث الرواة بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الحق على لسان عمر وفي قلبه. وليس غريباً أن يلقب عمر الفاروق، لأنه فرق بين الحق والباطل، سواء أكان الذي لقبه بذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم، كما يروى عن عائشة أم المؤمنين، أم كان أهل الكتاب هم الذين لقبوه هذا اللقب وأخذه عنهم المسلمون كما يتحدث رواة آخرون.

ولم يكن عمر أيام أبي بكر أقل صراحة منه أيام النبي صلى الله عليه وسلم. فقد رأيت مراجعته لأبي بكر في أمر خالد بن الوليد، حين قتل مالك بن نويرة وتزوج امرأته، وإلحاحه عليه في عزله لأن في سيفه رهقاً.

وسترى أنه لم يكد يستخلف حتى عزل خالداً، ورأيت كذلك كيف راجع أبا بكر في إرسال خالد بن سعيد بن العاص إلى مشارف الشام. لحماية حدود الجزيرة العربية، وقال له، وشاركه عليّ في هذا القول: إن خالداً يحب الفخر، وإنه سريع إلى الإقدام، سريع إلى الإحكام. وصدقت الحوادث قول عمر وعليّ، فأقدم خالد وأحجم وانتهى أمره إلى الفرار.

ومن أجل جراءة عمر وشدته في الحق، ومطابقة القرآن لرأيه في غير موطن، ونصحه الله ورسوله والمسلمين، كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤثره أشد الإيثار، ويظهر له من ذلك ماكان يقر عينه ويملأ قلبه غبطة ورضى، حتى لقد استأذن النبي مرة في العُمرة وقال: إني أريد المشي. فأذن له النبي، فلما انصرف دعاه النبي فقال له: أشركنا يا أخي في صالح دعائك ولا تنسنا. فكان عمر يقول: لقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لي كلمة ما أحب أن تكون لي بها الدنيا وما فيها.

وكان عمر شديد الرفق بالنبي صلى الله عليه وسلم، والحياطة له، والقيام دونه، والحرص على أن يرد عنه كلَّ مكروه. وقد رأيتَ موقفه من حفصة وأم سلمة حين علم أن نساء النبي يُراجعنه. ولكنّ رفقه بالنبي كان يدعوه إلى العُنف أحياناً، ويُظهره مسرعاً إلى البطش، لولا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُكفكف من حِدته ويرده إلى الرفق والأناة، فلم يكد عبدالله ابن أبي سلول

يقول كلمته تلك التي قالها في غزوة بني المصطلق: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، ولم تكد هذه الكلمة تبلغ النبي، وعُمر عنده، حتى ثار عمر، وسأل النبي أن يأذن له في قتل هذا المنافق. ولكن النبي ردّه إلى الرفق وقال له: لا تتحدث العرب أن محمداً يقتل أصحابه.

وموقفه من النبي صلى **الله** عليه وسلم حين مات عبد**الله** بن أبي بن سلول هذا، وجاء ابنه يسأل النبي أن يصلي عليه، فأجابه النبي إلى ما أراد، وإذا عمر يراجع النبي في ذلك ويجادله بالقرآن، فيذكره قول **الله** عز وجل من سورة براءة:

«اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ».

ولكن النبي صلى **الله** عليه وسلم يردّه إلى الأناة ويقول له: إن ربي خيرني فاخترت. ثم يصلِّي على عبد**الله** بن أبي بن سلول.

ولكن الوحي لا يلبث – فيما تحدث الرواة – أن يطابق رأي عمر، فينزل **الله** في السورة نفسها هذه الآية الكريمة موجهة إلى النبي، وهي:

«وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَاسِقُونَ».

وفي موطن آخر قبل هذا الموطن بعد غزوة حنين قسم النبي صلى **الله** عليه وسلم الفيء، فأعطى المؤلفة قلوبهم من قريش ومن غيرها فأجزل في العطاء. فقام إليه رجل فقال: اعدل يا محمد، فإنك لم تعدل. فظهر الغضب في وجه النبي وقال للرجل: ويحك! فمن يعدل إذا لم أعدل؟ واستأذن عمر النبي في قتل هذا الرجل، فأبى عليه.

فأنت ترى أن حياة عمر أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم كانت مزاجاً من هذا العنف الذي كان النبي يُكفكفه، ومن هذه الرحمة التي كان النبي يؤثرها ويشجِّع عمر عليها بالقول حيناً وبالابتسام حيناً آخر.

وكذلك كانت حياته أيام أبي بكر، كان دائماً شديداً في الحق أو فيما يرى أنه الحق، على أنه كان يُذعن لنهي النبي حين ينهاه من الشدة والعنف، ولا يفكر في أن يستأنفهما إن كان الأمر له، لأنه كان يؤمن بأن النبي حين يأمر

أو ينهى إنما كان يصدر عن أمر السماء، ولا كذلك أيام أبي بكر، فقد كان يشير عليه عمر بالشدة في أمر خالد بن الوليد مثلاً، فإذا أبى عليه أبو بكر راجعه وألح عليه، فإذا امتنع أبو بكر عليه بعد المراجعة والإلحاح سكت، ولكنه حين استخلف لم يتردد في إنفاذ الرأي الذي أشار به على أبي بكر، وإن كان أبو بكر قد خالفه فيه أشد الخلاف، ذلك أن عمر كان يعلم أن الصدّيق لم يكن يُصدر عن أمر السماء، وإنما كان يُصدر عن السياسة وعن رأيه في النصح للمسلمين. كان أبو بكر يجتهد رأيه، وكان عمر يجتهد رأيه أيضاً، فليس عليه بأس أن يخالف عن مذهب أبي بكر في سياسة السلم والحرب جميعاً، على حين أنه كان يرى الإثم كل الإثم في المخالفة عن أمر النبي أو نهيه.

3

على أن استخلاف عمر ونهوضه بأعباء الحكم، ومواجهته لمشكلات السلم والحرب، كل ذلك أظهر خلقاً من أخلاق عمر لم تظهره الأحداث قبل ذلك، لأنه قبل أن يستخلف كان سيفاً من سيوف النبي صلى **الله** عليه وسلم يسلّه إن شاء، ويُغمده إن أحب، وكان أيام أبي بكر سيفاً من سيوف الخليفة إن شاء سله، وإن شاء أغمده. كان عليه أن يسمع ويطيع، وأن يشير بما يرى فيه المصلحة، ولم يكن له أن يزيد على ذلك أو يعدوه. فلما ألقيت عليه أعباء الخلافة أحس ثقل التَّبعة كما لم يحسها خليفة أو ملك فيما نعلم، فكان يحاسب نفسه على صغير الأمر وكبيره، وكان ضميره يراقبه في كل ما يأتي وفي كل ما يدع، لا يعفيه من هذه المراقبة ساعة من نهار أو ساعة من ليل، وربما ذاد النوم عن عينيه، فكلفه من الأرق ألواناً. كان قبل كل شيء يرى نفسه أصغر من المهمة التي كُلف أداءها، وربما كان يسَخر من نفسه أحياناً فيقول – كما سمعه بعض أصحابه يحدث نفسه، من وراء جدار –: عمر بن الخطاب أمير المؤمنين! بَخٍ بَخٍ يا ابن الخطاب، و**الله** لتطيعن **الله** أو ليعذبنَّك.

ولم يكن يخاف شيئاً كما كان يخاف أن يراه **الله** مؤثراً لنفسه بشيء من

دون عامة المسلمين. فكان يضع نفسه لا موضع أمثاله من كبار أصحاب النبي، ولا موضع أوساط الناس، بل موضع الفقراء وذوي الحاجة منهم.

وكان يأخذ نفسه بأن يعيش كما كان هؤلاء الناس يعيشون، وبأن يجد مثل ما كان هؤلاء الناس يجدون، حين تشتد الحياة عليهم وحين تلين الحياة لهم.

وكان يرى أن ذلك هو الذي يمكنه من أن يعرف حاجات الناس ويقدر رضاهم حين يرضون، وسخطهم حين يسخطون، وألمهم حين يجدون الألم، ولذتهم حين تتاح لهم اللذة.

لم يكن فقيراً بل كان صاحب تجارة، ولم تمنعه الخلافة على ثقل أعبائها من ممارسة تجارته. فكان قادراً على أن يعيش عيشة السعة، وعلى أن ييسر لأهله وبنيه حياة لينة. ولكنه أخذ نفسه بالشدة الشديدة وبأغلظ مايكون من العيش، فكان يأكل أكل الفقراء، ويلبس لباس الفقراء، ويسير في أمر نفسه سيرة الفقراء، وكان يراقب أهله وبنيه أشد المراقبة، ويقول لهم من حين إلى حين: إن الناس ينظرون إليكم فلا أعلمن أحداً منكم خالف عما آمر الناس به أو أنهاهم عنه إلا أضعفت له العقوبة.

وكان يأمر أبناءه الذين يستطيعون أن يسعوا في الرزق أن يجدوا في ذلك حتى يستغنوا عنه، وحتى لا يضطروه إلى أن ينفق عليهم وعلى أهلهم وكان يشق على نسائه فيفرض عليهن حياة قاسية لا يستحبها النساء، كان شديداً عليهن في الكسوة، وشديداً عليهن في الرزق، وشديداً عليهن في سيرته كلها. يدخل عليهن عابساً، ويخرج عنهن عابساً، كما قالت إحدى النساء وقد خطبها ذات يوم فامتنعت عليه وكرهت عبوسه وخشونة عيشه، ويقول الرواة: إنه دخل على ابنته حفصة أم المؤمنين فقدمت له مرَقاً بارداً وصبت عليه شيئاً من زيت. فقال: أدمان في إناء واحد! لا أذوقه أبداً.

وهذه الشدة على نفسه وعلى أهله كانت تُرغِّب الناس عن طعامه وترغب عنه من كان يأتيه من عُمّال الأقاليم. كانوا يأكون في بيوتهم لين الطعام، ويستمتعون بطيبات الحياة، فإذا حضروا طعام عمر ودُعوا إليه أعرضوا عنه أو أصابوا منه كارهين. وحضر بعض أصحاب عمر طعامه، فدعاه إليه، فقال

له في صراحة: إن طعامك جَشْب[1]، وإني أوثر أن أصيب من طعام لين صُنع لي. فقال له عمر، ما معناه: إنه ليعرف طيبات الطعام، ولو أراد لأصاب منها مايشاء، ولكنه سمع **الله** يقول لقوم نعموا بحياتهم الدنيا:

«**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِها**».

فقد كان عمر إذن يشدّد على نفسه مخافة أن يستمتع بالحياة فينقُص ذلك من حسناته عند **الله**. ولما أراد أن يدوِّن الديوان – فيما سترى – كلّف نفراً كتابة الناس على قبائلهم، فبدؤوا ببني هاشم، رهط النبي صلى **الله** عليه وسلم، وثنوا بتيم، رهط أبي بكر، وثلثوا بعديّ، رهط عمر.

فلما نظر عمر في الديوان، قال للنفر الذين كتبوه: وددت و**الله** أنه كذلك، ولكن ضعوا عمر حيث وضعه **الله** وابدؤوا بالأقرب فالأقرب من رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

ومعنى ذلك أنه رد عليهم ما كتبوا، وأمرهم أن يعيدوا كتابة الديوان، وأن يرتبوا قريشاً فيه على قرابتها من النبي، حتى إذا بلغوا موضع بني عدي من قرابة النبي وضعوهم.

ويقال: إن قوم عمر من بني عديّ لما عرفوا ذلك أتوا عمر فكلموه فيه، وقالوا: إن أبا بكر خليفة رسول **الله**، وأنت خليفة أبي بكر، فهلا تركت الديوان كما كتبه أولئك النفر. فقال لهم عمر: بخ بخ يابني عديّ، أردتم الأكل على ظهري وأن أذهب حسناتي لكم، لا و**الله** حتى تبلغكم الدعوة وإن أطبق عليكم الدفتر. يريد: حتى يصل إليكم القوم على قرابة من رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم فيضعوكم حيث وضعكم **الله**.

ولم يكن إشفاق عمر من أن يذهب طيباته في حياته الدنيا هو وحده الذي كان يفرض عليه هذه الشدة على نفسه وأهله، وإنما كان هناك شيء آخر لم ينسه عمر قط، وإنما كان يستحضره دائماً، وهو ماقدر للنبي من العيش، فقد كانت حياة النبي صلى **الله** عليه وسلم شديدة، وكان ضيقها ربما جهد النبي واضطره إلى الجوع، وكان النبي يلقى هذه الحياة متجملاً غير ضيق به

(١) جشب، كشهم وككتف: غليظ.

ولاكاره، يأكل حين يتاح الطعام، ويصوم حين لا يجد ما يطعم.

ولم تكن حياة أبي بكر أثناء خلافته رقيقة ولا لينة، وإنما كانت إلى الخشونة والشظف أقرب منها إلى الرقة واللين، وكان عمر يستحضر هذا دائماً ويكره أشد الكره أن يأكل أو يلبس خيراً مما أتيح للنبي وأبي بكر.

وكان حين كثر المال، وحين كان يرى مايحمل إليه من الفيء ومن الخراج يذكر فقر النبي وخليفته، فيبكي حتى تختلف أضلاعه، وربما أبكى من حوله من أصحاب النبي. وقد رفق به بعض أصحابه من المهاجرين فكلموا حفصة أم المؤمنين في أن تشير على عمر بأن يلين من عيشه، فقبلت منهم حفصة وكلمت أباها في ذلك، فقال لها: نصحت قومك وغششت أباك. ثم جعل يذكِّرها بشدة العيش وضيقه على النبي صلى **الله** عليه وسلم حتى أبكاها.

وهذه الشدة التي فرضها عمر على نفسه منذ استخلف، هي التي تفسر لنا موقفه عام الرَّمادة حين أصاب العرب في الجزيرة ما أصابهم من الجدب حتى اضطروا إلى أن يأكلوا الميتة، ويستخرجوا الجرذان والضِّباب من جحورها فيأكلوها.

وقد اتصل هذا الجدب تسعة أشهر، ووقف عمر أثناء هذه الأشهر موقفاً لا يعرف التاريخ له نظيراً. فما أكثر ما أصاب الجوع بعض البلاد، وما أكثر ما شقي الناس بهذا الجوع، واجتهد ملوكهم وولاتهم في أن يخففوا عنهم هذا الجهد، ولكننا لا نعرف أحداً من هؤلاء الملوك والولاة شارك الناس في الجوع، وفيما كانوا يجدون من الجهد، كما شارك عمر أهل الحجاز ونجد وتهامة في كل ما أصابهم من الجهد والعناء، ومانعرف أحداً من الملوك والولاة واسى الناس بنفسه على ما أصابهم، كما كان عمر يواسي العرب بنفسه أثناء هذه الأشهر التسعة.

فقد جاع عمر كما جاع الناس، وحرم على نفسه لين العيش كله، حتى عاش على الزيت، وحتى تغير لونه لكثرة ما أكل الزيت نيئاً ومطبوخاً، ثم كان يحمل إلى الأعراب داخل المدينة وخارجها طعامهم على ظهره ويأبى أن يكفيه ذاك أحد غيره، وكان لا يترك من يحمل إليهم الطعام حتى يراهم

قد أكلوا وأصابوا من الطعام حاجتهم، وكان الأعراب حين اشتد عليهم الجهد قد نزح منهم كثير من بلادهم وآووا إلى المدينة يلتمسون فيها ما يقيم الأَوَد، فكان عمر ينزلهم المنازل من حول المدينة حتى لا يضيقوا على أهلها، وكان يقوم على أن يوفر لهم ما يحتاجون إليه من الطعام والكسوة، يجدّ في ذلك بنفسه ما استطاع الجد، ثم لا يشغله ذلك عن غير هؤلاء من الأعراب الذين لم ينزحوا عن أوطانهم، وإنما أقاموا فيها أشقياء بالجدب صابرين عليه. وقد كتب عمر إلى ولاته على الأقاليم فأرسلوا إليه الطعام، فكان يوجه الرجال إلى منافذ الأقاليم، ويأمرهم أن يتلقوا ما يأتي منها، وأن يطعموا الناس ويكسوهم ويخلّفوا فيهم مايعينهم على احتمال البلاء.

وكذلك أنفق هذه الأشهر التسعة معنياً أشد العناية بالناس، من قرُب منه ومن بعد عنه، حتى خيف عليه من شدة ما كان يتكلف في ذلك من المشقة والعناء. ويقول الرواة: إنه حرم على نفسه في هذه الأشهر التسعة كل لذة، وكل راحة، وكل طمأنينة، ولم يكن اشتغاله بأمر الناس وحده هو الذي يشقيه ويضنيه، وإنما كان ضميره الحي اليقظ دائماً يزيده شقاء إلى شقاء، وهمّا إلى همّ، فكان لا يذوق النوم إلا غراراً، وكان يُشفق أشد الإشفاق أن يجعل **الله** هلاك أمة محمد صلى **الله** عليه وسلم على يديه وأثناء خلافته.

وكان عمر يحب الصلاة إذا تقدم الليل في جميع أيامه، فلما امتحن العرب بهذا الجدب أكثر من هذه الصلاة حين كان يتاح له الفراغ من أمر الناس.

وقد حرم على نفسه – كما قلت آنفاً – ما كان يتاح لأوساط الناس من الطعام في تلك الأيام، فحرم على نفسه اللحم إلا حين كان ينحر الجزر ليطعم الناس، فكان يشاركهم في طعامهم، وحرم على نفسه السمن فعاش على الزيت، فلما آذاه الإدمان عليه ظن أن طبخه يكسر من حدته، فأمر أن يطبخ له الزيت، فما أكل منه مطبوخاً كان أشد عليه. وكان بطنه ربما قرقر، فكان يضرب على بطنه بإصبعه ويقول: قرقر ما تقرقر فليس لك إلا الزيت حتى يحيا الناس. ثم لم يكن يؤثر نفسه بهذه الشدة في تلك الأشهر، وإنما كان يراقب أهله وبنيه أشد المراقبة ويحرّج عليهم جهده في أن يؤثروا أنفسهم بشيء من اللين والناس من حولهم لايجدون ما يطعمون، وكان يقول: نطعم

ما أطاق بيت المال إطعام الناس، فإذا ضاق بذلك بيت المال أدخلنا على كل أهل بيت مثلهم فقاسموهم ما يأكلون، فإنهم لن يجوعوا على أنصاف بطونهم، ومعنى ذلك أنه كان يريد أن يطعم الناس على حساب الدولة، فإذا لم يجد مايقوتهم به في بيت المال وزّعهم على بيوت الذين يجدون ما ينفقون، فعاشوا معهم وشاركوهم في طعامهم، فقليل الطعام يقيم الأَوَد. وذلك خير من الجوع الذي يعرض الناس للهلكة. ولم يكن عمر يقبل أن يشبع فريق من الناس ويجوع سائرهم، ومع ذلك فقد استطاع أن يخفف هذا الجهد على الناس بما كان يرسل إليه من الأقاليم، وإن لم يستطع أن يصد الموت عن كثير منهم، فقد وقع الموت في الأعراب الذين أحاطوا بالمدينة، فكان عمر يصلي على الموتى أفراداً وجماعات، وكان يشهد جنائزهم ويقوم على قبورهم.

وتستطيع أنت أن تقدر حياة عمر في تلك الأشهر بعد أن رأيت ما وصفت لك من يقظة ضميره، ومن إشفاقه على الناس، وعنايته بأمرهم، وتكلفه ما تكلف من الجهد في إطعامهم. فلا غرابة في أن يصبح كئيباً ويمسي كئيباً، ويبكي في غير موطن، ويدعو **الله** أن يرفع المحل عن الناس. ويقول الرواة: إنه استسقى حين بلغ الجهد غايته، فلم يزد على أن دعا **الله** ودعا الناس معه، وصلى صلاة الاستسقاء. ويزعم الرواة: أنه حين استسقى أخذ بيد العباس عم النبي وتوسل به إلى **الله**، وأنه لم يتم استسقاءه حتى أرسل **الله** الغيث.

وواضح أن هذا تكلف مصدره التملق لبني العباس أثناء حكمهم. والشيء الذي ليس فيه شك هو أن عمر استسقى كما استسقى النبي صلى **الله** عليه وسلم،وأن **الله** أرسل الغيث بعد استسقاء عمر بوقت قصير أو طويل. ولما أنزل **الله** الغيث سُرِّي عن عمر، وجدّ في إخراج الأعراب من المدينة وردّهم، إلى بلادهم ليستأنفوا حياتهم التي كانوا يحيونها قبل أن يمتحنهم **الله** بهذا البلاء.

4

وكان عمر شديداً على نفسه، وشديداً على غيره كل الشدة أيضاً في مال المسلمين، فكان يحاسب نفسه أشد الحساب على ما يأخذ من مال المسلمين لنفقته ونفقة أهله. وكان يقول: إني أنزلت نفسي من هذا المال بمنزلة مال اليتيم، ثم يقرأ قول **الله** عز وجل من سورة النساء:

«**وَمَن كَانَ غَنِيًا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ**».

وربما قال في موطن آخر: أنزلت هذا المال من نفسي منزلة مال اليتيم إن استغنيت عففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف. وكان يشبه نفسه أحياناً برجل سافر مع جماعة من أصحابه فدفعوا إليه أموالهم وكلفوه أن ينفق عليهم منها، فما ينبغي له أن يؤثر نفسه من دونهم بقليل أو كثير من هذا المال. وهو مع ذلك قد استشار أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم فيما يحل له من هذا المال. فقال له بعضهم: يحل لك منه ما يصلحك ويصلح أهلك. وقال له عليّ بن أبي طالب رحمه **الله**: يحل لك منه الغداء والعشاء. فقبل رأي عليّ، فكان يأخذ من بيت المال ما يمكنه من أن يأكل ويطعم أهله طعام أوساط الناس من قريش، وكان يستحل من بيت المال كسوة نفسه: حُلة في الشتاء وأخرى

في الصيف، على أنه كان يشتد في ذلك فلم يكن يترك إزاراً ولارداء إلا حين يبلغ منه البلى غايته، وكان كثيراً ما يرقع رداءه أو إزاره: يرقعه غير متحرج فيما يرقع به، حتى لقد كان يرقع ثيابه أحياناً بالأدَم.

ويقول الرواة إنه تأخر يوم جمعة، فجعل الناس ينتظرونه في المسجد حتى أبطأ عليهم، ثم خرج عليهم فصعد المنبر واعتذر من إبطائه، فإذا الذي أبطأ به قميصه قد غسل فانتظر أن يجف، ولم يكن عنده قميص غيره.

وكان عمر – كما قلت آنفاً – يستطيع أن يوسع على نفسه من صلب ماله، ولكنه – فيما يظهر – كان كره أن يظن الناس أنه إنما يوسع على نفسه من مال المسلمين، فيضيق على نفسه، كما كان يشدد على نفسه أيضاً إيثاراً للزهد، ومخافة أن يحيا حياة ألين من حياة النبي صلى **الله** عليه وسلم وحياة أبي بكر. وكان يقول: إن لي صاحبين سلكا طريقاً، وأخشى إن خالفت سيرتهما أن يخالف بي عن طريقهما.

ومع ذلك فقد كان يستحل الاستقراض من بيت المال، فإذا أيسر ردَّ ما اقترض. وكان ربما أبطأ في أداء ما استقرض، فيأتيه صاحب بيت المال فيلزمه، ويحتال عمر حتى يؤدي إليه ما استقرض، وربما خرج عطاؤه فأدى منه ما كان عليه من دين لبيت المال. ولما طُعن وعرف أنه الموت، أحصى ما عليه من دين لبيت المال. فإذا هو نيف وثمانون ألف درهم. فلم يسترح حتى أمر ابنه عبد**الله** فضمن هذا المال، وقال له: إذا انا مت فانظر في مالي ومال آل عمر، فإن وفي بهذا الدين فذاك، وإلا فسل بني عديّ، فإن أعانوك بما يفي بهذا الدين فذاك، وإلا فسل قريشاً ولا تعدُها.

ويقول الرواة إن الأسبوع لم يتم بعد وفاة عمر حتى أدى عبد**الله** دين أبيه إلى عثمان رحمه **الله** وأخذ منه البراءة بالأداء.

وأرجِّح أنا أن عمر قد ردَّ على بيت المال ما أخذه لقُوته وقوت أهله، واعتبر هذا ديناً عليه كما فعل أبو بكر رحمه **الله**.

فقد رأيت فيما مضى أن أبابكر وهب لبيت المال أرضاً كان يملكها بما استنفق منه، وكذلك فعل فيما أرجح. وليس معنى هذا أن عمر لم يقترض شيئاً من بيت المال، بل معناه أن عمر أضاف إلى ما اقترض ما كان يستحل

لنفسه من بيت المال قوتاً له ولأهله وكسوة له في الشتاء والصيف.

وما أكثر ما كان يقول: وددت لو أخرج منها – يريد الخلافة – كفافاً لا عليّ ولا لي، فقد خرج منها رحمه الله وليس عليه منها شيء وله منها الكثير بما أحسن إلى المسلمين، أغنيائهم وفقرائهم، وبما نصح للإسلام، وبما أقام من نظم سياسية لم يكن للعرب عهد بمثلها، ومن نظم اجتماعية لا تزال الإنسانية تسعى لتحققها دون أن تبلغ من سعيها ما تريد.

وليس على عمر – رحمه **الله** – من بأس إذا كانت نظمه الاجتماعية لم تبق بعد وفاته، وإذا كان المسلمون قد قصروا عن الاحتفاظ بها وعن تثبيتها. و**الله** عز وجل يقول من سورة النجم:

«**أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى. وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى. أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى. وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى. ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَى**».

فعلى الذين أضاعوا هذه النظم وأهملوا سنة عمر تبعة ما أضاعوا وما أهملوا، ولعمر الجزاء الأوفى عند **الله** عز وجل على ما نصح للمسلمين وما هيأ لهم من وسائل الرقي والعزة في ظل العدل والأمن والمساواة.

وفيما تستقبل من فصول هذا الحديث تفصيل هذا السعي الذي سعاه عمر في خلافته التي كانت كما قال ابن مسعود: رحمة.

5

وكانت أول مشكلة واجهت عمر حين نهض بأمور المسلمين مشكلة الفتوح، وموقف الجيوش التي أرسلها أبو بكر رحمه الله إلى العراق والشام.

وكان أبو بكر قد هيأ لحل مشكلة الجيوش التي أرسلها إلى الشام حين جمع الروم للمسلمين جموعاً كثيرة وأعداداً ضخمة لم تكن لهم بها طاقة. فأرسل إليهم خالد بن الوليد ببعض من كان معه في العراق، ولكنه حين أمد جيوش المسلمين في الشام بخالد وطائفة صالحة من جيشه في العراق، عرض بقية هذا الجيش العراقي لخطر عظيم. فقد كان الفرس قد أخذوا بالجد والحزم هجوم خالد على العراق، وانتصاره في المواطن الكثيرة التي انتصر فيها، وغلب على عامة العراق العربي، فلم يسعهم إلا أن ينهضوا لمقاومة العرب وإخراجهم من هذه الأرض التي كانت خاضعة لسلطانهم منذ زمن بعيد، وأحس المُثنى بن حارثة الشيباني – خليفة خالد على الجيش – أن موقفه وموقف المسلمين معرّض لخطر عظيم أمام هذه الجيوش التي عبأها الفرس للقائهم. فاستخلف على من بقي معه من الجيش، وأسرع إلى المدينة ليقف أبا بكر على جلية الحال في العراق، وأدرك أبا بكر في مرضه الذي توفي

فيه، فوصف له أمر المسلمين ومكانهم من الخطر العظيم الذي يعرضهم له العدو.

فلم يستطع أبو بكر رحمه الله إلا أن يوصي عمر بالجد في نجدة المثُنى وأصحابه وإمداده بالرجال والسلاح. وقد جد عمر في ذلك منذ اليوم الأول لخلافته، فندب الناس إلى العراق، ولكن الناس سمعوا منه ولم يستجيبوا له، فندبهم ثلاثة أيام والناس يسمعون منه ولا يستجيبون حتى إذا ندبهم للمرة الرابعة قام إليه أبو عبيد بن مسعود الثقفي منتدباً، واضطر عمر إلى أن يلح الناس ويدفعهم إلى الجهاد دفعاً، حتى إذا استطاع أن يجمع ألف رجل من المهاجرين والأنصار أمّر عليهم أبا عبيد. فكلمه الناس في أن يؤمر رجلاً من كبار المهاجرين والأنصار فأبى، لأنهم تقاعدوا عن الجهاد وكرهوا لقاء الفُرس، وألح في أن يؤَمِّر أول من انتدب للحرب، ثم خالف عن سياسة أبي بكر فأباح لمن كان ارتد من العرب ثم عاد إلى ما خرج منه، أن يشارك في الجهاد، فأقبل هؤلاء مسرعين، وأقبلت جموع من اليمن فضمهم عمر إلى الجيش. وسار أبو عبيد بجيشه بعد أن أوصاه عمر بالحزم والأناة وبإمعان الروية وحسن التدبير، وانتهى أبو عبيد إلى العراق ومعه المثنى بن حارثة تابعاً له وليس أميراً، فانضم إلى من كان هناك من المسلمين، وتهيأ للقاء الفرس، وكان أبو عبيد شجاعاً جريئاً، وقد غلبت شجاعته وجراءته رأيه وأناته، وغلبت رأي الذين أشاروا عليه وألحوا في ألا يعبر الفرات للقاء الفرس وإنما يخلي بينهم وبين العبور إليه، فإن اتيح له النصر فذاك، وإن كانت الأخرى وجد الأرض من ورائه يرجع إليها متحيزاً لفئة المسلمين من جزيرة العرب. ولكنه – رحمه الله – كره أن يكون الفرس أجرأ على الموت من المسلمين، فعبر بالناس النهر ثم قطع الجسر من ورائه حتى لا يتحدث أحد من المسلمين إلى نفسه بالفرار، وكان المسلمون في تلك الأيام لايكرهون شيئاً كما يكرهون الفرار، يستحضرون في نفوسهم وقلوبهم هذه الآية الكريمة التي كانوا يستحضرونها في كل موطن من مواطن الحرب وهي قول الله عز وجل من سورة الأنفال:

«**يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلّوهُمُ الأَدْبَارَ. وَمَن يُوَلّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاّ مُتَحَرّفاً لّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مّنَ اللّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**».

وكان المسلمون في تلك الأيام إذا انتدبوا للجهاد حرصوا أشد الحرص على أن يظفروا بإحدى الحسنيين: الظفر بالعدو، وما أعد **الله** لهم من الأجر يوم القيامة، أو الظفر بالشهادة وما ضمن **الله** لهم من حياة الشهداء في جنته ورضوانه، لأن **الله** يقول:

«**إِنّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنّ لَهُمُ الْجَنّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقّا فِي التّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**» سورةالتوبة.

وقد أقدم المسلمون، مدفوعين بهاتين الآيتين الكريمتين وبآيات كثيرة غيرهما من الكتاب العزيز، فقاتلوا مستبسلين، وكان قائدهم أبو عبيد أشدهم إقداماً وأعظمهم استبسالاً، ولكن الفرس على كثرتهم كانوا قدّموا بين أيديهم شيئاً لم يألفه العرب في قتالهم من قبل وهي الفيلة، فلما رأتها خيل المسلمين نفرت منها نفاراً شديداً.

وكان في مقدمة هذه الفيلة فيل عظيم تعرض له أبو عبيد فطعنه. فلما أحس الفيل حر الطعنة ثار فطرح أبا عبيد في الأرض وقتله. وقتل يومئذ من المسلمين عدد غير قليل بعد أن أحسنوا البلاء، واضطروا آخر الأمر إلى الفرار فإذا النهر وراءهم: فجعل بعضهم يساقط في النهر فيغرقون، حتى أقبل المثنى بن حارثة ومعه نفر من أصحابه، فوقف على شاطئ النهر، وجدّ في عقد الجسر، وانحاز بقية المسلمين إليه فعبروا النهر، وقد بلغ منهم الجهد وكثرت فيهم الجراحات، وتفرق كثير منهم بعد عبور النهر فعادوا إلى الحجاز، ورجع بعضهم إلى المدينة.

وبلغ خبر الهزيمة عمر – رحمه **الله** – فبكى وقال: رحم **الله** أبا عبيد لو انحاز إليّ لكنت فئته. وكان يكثر من ترديد ذلك، يهدئ به روع المنهزمين ويبين لهم أنهم لم يفروا وإنما انحازوا إلى فئة، فلم يتعرضوا للعقاب الشديد

الذي أنذر الله به الفارين في الآية الكريمة من سورة الأنفال التي أثبتناها أنفاً.

وقد حَمي عمر لجهاد الفرس بعد وقعة الجسر هذه فتهيأ للحرب، وخرج من المدينة فاجتمع إليه الناس، وهمّ بالمسير إلى العراق على رأس الجيش متولياً بنفسه قتال الفرس.

واستشار الناس في ذلك. فأشار عليه قليل منهم بأن يتمم على ما أراد ويمضي للجهاد، فيكون في مضيه تحريض للمسلمين وتشجيع لهم، ولكن كثيراً من أصحاب النبي أشاروا عليه بألا يفعل وبأن يبقى في المدينة ركناً للمسلمين يمدهم بالعدد والعدة، وألا يعرض نفسه لأخطار الحرب، فإنه إن أصيب فتّ ذلك في أعضاد المسلمين، فلم ينهضوا للقتال، وتعرضت الأمة لخطر عظيم. وأشاروا عليه بأن يرسل رجلاً من كبار أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأشدهم بأساً وأمضاهم في الحرب. وسمَّوا له سعد بن أبي وقاص رحمه الله. وكان سعد غائباً عن المدينة في عمل لعمر، فأرسل إليه، فاستخلف على عمله وأقبل، فأمره عمر على الجيش وأوصاه ألا يغامر بالمسلمين، وأن ينزلهم منزلاً بين حضر العراق ومدر العرب، وأن ينتظر الإمداد.

ومضى سعد رحمه الله بجيشه يستنفر من مر به من القبائل، ويمده عمر ما استطاع إلى إمداده سبيلاً، وكان العرب يكرهون لقاء الفرس ويؤثرون الجهاد في الشام. ولكن عمر كان يأبى عليهم إلا العراق، وربما رغّب بعضهم بالمال بعد الفتح. وأقام سعد كما أمره عمر في جيش عظيم من المسلمين قريباً من العراق، غير بعيد مع ذلك من بلاد العرب. وأقام هناك ينتظر أمر عمر بالتقدم. وينتظر قدوم الفرس عليه. وكان عمر قد أمره أن يكتب إليه بأمر المسلمين يوماً بيوم، وألا ينزل بهم منزلاً إلا وصفه لعمر كأنه يراه، حتى يكون عمر مع المسلمين بكتب سعد يعلم ما يأتون وما يدعون.

6

وخالف عمر عن سياسة أبي بكر في أمر الشام أيضاً، فلم يكد ينهض بأعباء الخلافة حتى كتب إلىجيوش الشام ينعى إليهم أبا بكر رحمه الله، وينبئهم ببيعته، ويعزل خالداً عن إمارة الجيش، ويجعل هذه الإمارة لأبي عبيدة، ويأمره إذا فتح الله على المسلمين أن يوجه من جاء مع خالد من العراق إلى عراقهم، ليكونوا مدداً لسعد ومن معه من المسلمين، وأن يجعل عليهم عتبة بن أبي وقاص. ويقول الرواة: إن كتاب عمر وصل إلى أبي عبيدة في ليلة كان المسلمون يتهيؤون فيها لمصادمة الروم من غد، فأخفى أبو عبيدة كتاب عمر وأسر ما جاء فيه من عزل خالد وتوليته هو.

كره – فيما يقول الرواة – أن يثبط المسلمين ويفل من حد خالد، وكانت إليه إمرة الجيش في تلك الموقعة.

وأصبح المسلمون، فاصطدموا بالروم، فقاتلوهم أشد قتال وأعنفه وأجرأه. وكانت موقعة لم يعرف المسلمون مثلها من قبل في حربهم للروم.

وقد أنزل الله نصره على المسلمين، وانهزم الروم هزيمة منكرة، وفتحت للمسلمين مناهج الشام فقصدوا قصد دمشق.

ومن الرواة من يزعم أن وقعة اليرموك هذه كانت بعد فتح دمشق ولكن اختلاف الرواة في تاريخ الوقائع وترتيبها كثير، أكثر من أن يحصى، وأعسر من أن يصل الباحث فيه إلى نظام دقيق.

وليس هذا مقصوراً على الشام ولكنه يتناول حرب الفرس أيضاً.

وليس من شأني في هذا الحديث أن أفصل تاريخ الفتوح، ولا أن أرتب تاريخ الوقائع، فذلك شيء لم أرد إليه، وهو على كل حال يطول أشد الطول ويعسر أشد العسر.

والمحقق أن المسلمين قد حاصروا دمشق وشددوا عليها الحصار وأطالوه ولكن خالداً – رحمه **الله** – لم يكن ينام ولا ينيم، كان متنبهاً دائماً لأمر المدينة وما يقع فيها من الأحداث. وقد بلغه ذات ليلة – فيما يزعم الرواة – أن سور المدينة بإزائه قد خلا من حُراسه، لأمر فصله المؤرخون ولا أطمئن إليه، فاحتال خالد حتى رقي السور مع نفر من أصحابه، ثم نزل ونزل من معه فابتدروا باب المدينة الذي يلي جيش خالد فقتلوا بوّابيه وكبّروا، فاندفع إليهم المسلمون من هذه الناحية، واندفع خالد على رأس جيشه إلى وسط المدينة. قال الرواة: وكان أبو عبيدة قد دخل المدينة من باب آخر على صلح، فالتقى جيشان من المسلمين في وسط المدينة: جيش يقاتل، وجيش مصالح. فأمضى أبو عبيدة الصلح على جيش خالد أيضاً، واعتبرت دمشق قد فتحت صلحاً.

ويقال إن أبا عبيدة لم يظهر خالداً على أمر عمر بعزله إلا بعد فتح دمشق. ثم كانت للمسلمين بعد ذلك خطوب، أتاح **الله** لهم فيها النصر على الروم في غير موقعة، حتى فتحت فلسطين كلها وفتح الأردن، ثم فتحت حمص وسائر مدن الشام. وكان هرقل قيصر قسطنطينية مرابطاً في أنطاكية، يمد جيوشه منها، فلما رأى ما أتيح للمسلمين من النصر في هذه المواطن كلها عاد إلى قسطنطينية وودع سورية وداعاً لا لقاء بعده.

ومع أن فلسطين قد فتحت كلها – كما قلت آنفا – فإن مدينة المقدس قد طاولت جند المسلمين المحاصرين لها حتى إذا قوي المسلمون عليها وهموا باقتحامها طلب أهل المدينة الصلح. واشترطوا ألا يتم هذا الصلح إلا مع أمير

المؤمنين نفسه. وقد أنبئ عمر بذلك فأقبل إلى الشام وأتم الصلح مع بيت القدس ودخل مظفراً.

والرواة يختلفون في عدد المرات التي دخل فيها عمر الشام في خلافته، ولكن المحقق عندي أنه ثلاث مرات على الأقل، كانت أولاها حين أتم الصلح مع بيت المقدس، وكانت الثانية بعد ذلك حين قصد إلى الشام، فلما بلغ سَرْغ أنبأه الأمراء بأن الطاعون قد وقع في الشام، وهو الطاعون الذي يعرفه المؤرخون بطاعون عَمُواس – فاستشار عمر الناس، شاور المهاجرين أولا فاختلفوا عليه، قائل يقول: خرجت لوجه فيجب أن تمضي إليه، وقائل يقول: لا تعرض نفسك وأصحابك للتهلكة. وشاور الأنصار فصنعوا صنيع المهاجرين، وأبى عليه أبو عبيدة بن الجراح إلا أن يمضي لوجهه مخاطراً ولا يفر من قدر **الله**، فأجابه عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، أفر من قدر **الله** إلى قدر **الله**. ثم استشار مهاجرة الفتح فلم يختلفوا عليه، وإنما أشاروا عليه مجمعين بأن يرجع إلى المدينة.

وأقبل عبدالرحمن بن عوف – رحمه **الله** – وكان غائباً حين استشار عمر الناس فقال: عندي من ذلك علم: سمعت رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم يقول: «إذا وقع الطاعون بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا منها، وإن لم تكونوا فيها فلا تدخلوها». فعاد عمر إلىالمدينة راضياً مطمئناً.

ودخل عمر الشام للمرة الثالثة بعد أن ارتفع الوباء. وقد أصيبت طائفة ضخمة من المسلمين وجماعة من خيار أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم، منهم: أبو عبيدة أمير الشام. ومعاذ بن جبل، رحمهم **الله**، وآخرون كثيرون. فلما انقضى الوباء ظهرت أمام معاوية بن أبي سفيان أمير الشام بعد أبي عبيدة مشكلة عسيرة، فقد كثرت ضحايا الطاعون وأشكلت مواريث من مات على من بقي من المسلمين، فاضطر عمر إلى أن يسير إلى الشام فيحل هذه المشكلة ويرد المواريث على أصحابها. وكان عمر يفكر كثيراً بعد زيارته هذه للشام في أن يزور أقاليم الدولة كلها، فيقضي في كل إقليم شهرين، يباشر فيهما بنفسه ما يعرض من المشكلات، ويباشر فيهما بنفسه أيضاً أمور الناس، فيعلم الولاة بسيرته كيف يدبرون سياسة الأقاليم والأمصار. وكان

عمر شديد الخوف دائماً من سيرة الولاة، لا يأمنهم أن يجوروا أو أن يقصروا. ومع أنه كان يراقبهم أشد المراقبة ويرسل إليهم من قبله من يفحص أعمالهم، فكثيراً ما كان يقول إنه لا يخاف شيئاً كما يخاف أن تكون للناس ظلامات لا ينصفهم الولاة برفعها ولا يقدرون هم على أن يرفعوها إليه. فكان يرى في هذه الزيارة التي كان يرجوها أحسن علاج لهذه المشكلات وأمثالها.

وكان عمر يلقى الولاة في الموسم من كل عام، ويلقى معهم الحجيج من كل مصر، فيسأل الولاة عن الرعية، ويسأل الحجيج عن سيرة الولاة فيهم، ولكن هذا كله لم يكن يكفيه، فكان حريصاً على أن يطمئن بنفسه على سيرة الولاة وسيرة الرعية جميعاً. ولم تُتح له هذه الزيارات التي كان يزمعها ويحرص عليها أشد الحرص، شغلته الأحداث ومراقبة الحرب في بلاد الفرس حتى اختطفته المنية اختطافاً.

7

وكانت حرب الفرس عسيرة أشد العسر، طويلة أشد الطول، ومع ذلك فقد بلغ منها عمر رحمه الله ما أراد وأكثر جداً مما أراد، لم يكن يحب المضي في الحرب وإنما كان يحرص على أن يؤمن العرب في جزيرتهم، وفي الشام والعراق من حكم الأجنبي، وأن يجمعهم ما استطاع على الإسلام ولكن بعض الحرب يدعو بعضها. وإذا ابتدأت الحرب فقلما يعرف المنتصر لها آخراً. وقد استطاع عمر أن يوقف الحرب في الشام عند حدود الروم، ويمنع المسلمين من أن يقتحموا على الروم حدودهم في الجموع الكثيفة. ومازال به عمرو بن العاص حتى انتزع منه الإذن بفتح مصر، فلما تم له الفتح واستطاع المسلمون أن يتجاوزوا مصر غرباً إلى برقة وطرابلس وقفهم عند هذا الذي أتيح لهم. وحظر على معاوية أن يغزو في البحر، وكان معاوية شديد الحرص على أن يفتتح قبرص، ولكن عمر ألح في منعه حتى أنذره إن خالف عن أمره.

وقد أقام سعد في منزله الذي حدده له عمر قريباً من البادية وقريباً من حضر العراق أيضاً. وظل كذلك حتى جاءته الفرس في جموع عظيمة فلم يكن من قتالها بد، فكانت وقعة القادسية التي طالت وشقت وامتحن المسلمون

فيها امتحاناً شديداً، ولكن الله أنزل عليهم نصره بعد خطوب، فقتل المسلمون منهم مقتلة عظيمة، ولقوا منهم مع ذلك شراً عظيماً، ولكن النصر أطمعهم في النصر وأغراهم باتباع الفرس وغزوهم في عقر دارهم. وقد استقر في نفس عمر، وفي نفس الذين كانوا يشيرون عليه في المدينة، وفي نفس سعد بن أبي وقاص أيضاً: أن المسلمين لن يكسروا شوكة الفرس، ولن يفلوا حدهم إلا إذا غزوهم في عقر دارهم، وأخذوا عاصمتهم المدائن. وكانوا يعتقدون أنهم إن دخلوا العاصمة وأزعجوا عنها كسرى يزدجر ملك الفرس أمنوا جانبهم وأيأسوهم من العراق. وقد مضى سعد بجيشه إلى المدائن فدخلها مظفراً وخرج عنها الملك هارباً، وأتيح للمسلمين أن يتخذوا إيوان كسرى مصلى.

ومنذ فتح المدائن كان عمر يود لو وقفت الحرب عند هذا الحد، وكان يقول مرة: وددت لو أن بيننا وبينهم جبلاً من نار، ويقول مرة أخرى: وددت لو أن بيننا وبينهم بحراً من نار لا يصلون إلينا ولا نصل إليهم. ولكن الله لم ينشئ لعمر جبلاً من نار ولا بحراً من نار، وإنما ألقى في نفوس الفرس التصميم على أن يستردوا ما فقدوا، ويثأروا من المسلمين لهزيمتهم، فكانت جموعهم لا تفض إلا تألفت منهم جموع أخرى عظيمة الكثرة شديدة البأس. وكان المسلمون مضطرين إلى أن يفضوا هذه الجموع كلما ائتلفت، ليأمنوا على ما في أيديهم من جهة وليضيفوا إليه ما يزيده ويكثره. وكانت جيوش المسلمين لا تنتصر في موقعة إلا طمعت في أن تنتصر في موقعة أخرى.

وكذلك التقوا بالفرس في جَلُولاء وانتصروا عليهم، والتقوا بهم في نهاوند وانتصروا عليهم، والتقوا بهم في حلوان وانتصروا عليهم أيضاً. وقد همّ عمر بعد هذه المواقع الكبرى أن يوقف الحرب، وكان قد مصر المصرين في العراق: «الكوفة والبصرة»، وأراد أن ينزل فيهما المسلمين ليكونوا ردءاً لمن وراءهم، ومدداً لمن بين أيديهم. وكان ملك الفرس كلما انتصر المسلمون في موقعة أبعد في الهرب. وأحس بعض المسلمين أنهم لن يكسروا شوكة الفرس ولن يفلوا حدهم حقاً ما دام للفرس ملك قائم يجمعهم ويغريهم بالحرب ويدفعهم إليها. ذلك إلى أن المصرين الجديدين في العراق كانا يتنافسان أشد التنافس في الفتح وفي بسط ما كانا يليانه من الأرض الفارسية.

وكان حظ الكوفة من سواد العراق ومما فتح من أرض الفرس أعظم من حظ البصرة. فكان أهل البصرة يطمعون في أن يوسعوا رقعتهم ويكثروا من الفتوح ليُتاح لهم من الغنائم وسعة الفيء، إلى ما كانوا يؤمنون به من فضل الجهاد والغزو في سبيل الله، حتى قال الأحنف بن قيس ذات يوم لعمر، وكان عنده في وفد البصرة: إن عيشنا أضيق من عيش إخواننا في الكوفة، وإنا لن نأمن الفرس ولن نفرغ منهم حتى نظفر بملكهم أونقتله. ومازال المصران يلحان على عمر في أن يأذن للناس في الانسياح في الأرض حتى انتزعوا منه الإذن في ذلك انتزاعاً. فاندفع أهل البصرة حتى بلغوا من الفتح ما أرادوا، وجعلوا يزعجون الملك عن مدن الفرس مدينة مدينة، حتى أزعجوه عن خراسان كلها وألجأوه إلى أن يعبر النهر إلى الترك، وقد استمد مَلك الفرس ملك الترك واستعان به على استرداد وطنه من المسلمين، فاستجاب له ملك الترك حتى أقبل مؤازراً له. ولكن المسلمين ثبتوا للترك كما ثبتوا للفرس من قبل، ومازالوا بالترك حتى أيأسوهم واضطروهم إلى أن يرجعوا إلى بلادهم.

وكذلك فتحت على عمر بلاد كسرى كلها في هذه المدة القصيرة التي تولى فيها أمور المسلمين في عشر سنين وأشهر.

ومازال يزدجرد مشرداً حتى قتل في أيام عثمان رحمه الله، قتله رجل، من مواطنيه.

ولم يكتف المسلمون بما فتح الله عليهم في المغرب من الشام وفلسطين ومصر وبرقة، وما فتح الله عليهم في المشرق من أرض كسرى. ولكن الظروف اضطرتهم إلى أن يؤمنوا الشام بفتح الجزيرة فافتتحوها، ولم يبق بينهم وبين الروم إلا هذه الحدود الطبيعية التي اعتصم الروم من ورائها حتى اقتحمها المسلمون في أيام معاوية محاولين فتح قسطنطينية. ولكن لهذه المحاولة موضعاً آخر في غير هذا الحديث.

وقد يخيل إلى من يتصور ما أتيح للمسلمين من الفتوح أيام عمر، والانتصار المؤزر على الفرس والروم جميعاً، أن عمر كان سعيداً بهذه الفتوح العظيمة وبما كان يتدفق عليه في المدينة من المال الذي كان المسلمون يخمسون له من الغنائم ويرسلونه إليه من الفيء، ولكن الشيء المحقق أن

عمر لم يهنأ قط بهذه الفتوح، ولا بما أفاء الله عليه من هذه الأموال التي لا يكاد التصور يحيط بكثرتها.

كان يسرّه انتصار المسلمين ويرضيه، وكان يسره أن ينتشر نور الله في الأرض، وتعلو كلمة الإسلام، وكان يسره ويرضيه كذلك أن يسعد المسلمون بما كان الله يفيء عليهم من المال الذي أخرجهم من ضيق العيش إلى السعة، وأتاح لهم الرخاء بعد ما كانوا فيه من الشظف وقسوة الحياة. ولكن عمر على ذلك كان أشقى الناس بالفتوح والمال.

كان الفتح يكلفه أن يدبر أمر الحرب في الشرق والغرب، وأن يدبر هذا الأمر كأنه مع المحاربين في الشرق والغرب جميعاً، وكان يكلفه أن يدبر أمر الأرض التي تفتح شرقاً وغرباً، وأمر الذين يعيشون فيها من المسلمين والمعاهدين. وكان يضطره إلى دقة أي دقة في اختيار العمال ومراقبتهم بعد ولايتهم أقسى المراقبة وأبعدها في الشدة. وكان المال الذي يرسل إليه يكلفه عناء أي عناء، كان لا يرى شيئاً منه إلا أمعن في البكاء وجعل يسأل نفسه لماذا صرف الله هذا كله عن رسوله صلى الله عليه وسلم وعن أبي بكر وأتاحه للمسلمين في أيامه هو. أكان ذلك خيراً صرفه الله عن رسوله وعن خليفته وآثره هو به؟ ثم لم يكن يلبث أن ينكر ذلك أشد الإنكار، ويقول: كلا والله ما أتاح الله هذا المال لعمر إلا محنة له وابتلاء.

ثم لم يكن عمر يثق بنفسه ولا يطمئن إليها لا في سياسة الحرب، ولا في سياسة السلم، ولا في سياسة المال. كان يخشى دائماً أشد الخشية أن يكون قد جار عن القصد في قول أو عمل خطير أو ضئيل، وأن يكون هذا الجور قد سجل عليه في ذلك الكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وأنه سيلقى الله بهذا الكتاب يوم القيامة فيسأله عما فيه من الصغير والكبير سؤالاً لا هوادة فيه ولا لين. وكذلك كان نهاره منغصاً وليله مؤرقاً، لولا أن أمور المسلمين كانت تستغرق أكثر نهاره وشيئاً غير قليل من ليله. ثم كان على ذلك يأتمر بما أمر به القرآن الكريم فيستعين على خلافته بالصبر والصلاة، ثم لا يمنعه هذا كله من أن يقول بين حين وحين: وددت لو أني خرجت منها كفافاً لا عليّ ولا ليَ.

8

وظهرت لعمر مشكلتان يسيرتان لم يجد في النفوذ منهما عناء، ولا تقاسان إلى غيرهما من المشكلات التي عرضت له.

فأما أولاهما فلقب الخليفة، وما أظن عمر فكر فيه، أو فكر فيه غيره من المسلمين، إلا بعد أن سير الجنود إلى العراق ودبر أمر الجيش في الشام، على ما كان يحب من عزل خالد وتأمير أبي عبيدة، وجعل ينتظر أنباء جيوش المسلمين في الشرق والغرب.

هنالك فكر هو أو فكر من حوله من أصحابه في اللقب الذي يدعونه به. كانوا يرون أن أبا بكر رحمه **الله** قد قام على أمرهم بعد وفاة النبي صلى **الله** عليه وسلم فدعوه خليفة رسول **الله**، وكانوا يرون أن عمر قد قام بالأمر بعد أبي بكر فدعوه خليفة خليفة رسول **الله**. ولكن عمر لم يلبث أن فكر في هذا اللقب، ورأى أنه طويل، وأن من جاء بعده سيدعى خليفة خليفة خليفة رسول **الله**، ويمضي الأمر على هذا النحو فيطول ويعسر النطق به والحفظ له.

ويقال إن المسلمين هم الذين فكروا في هذا، وأن قائلاً منهم قال: نحن المؤمنون وعمر أميرنا. فدعي أمير المؤمنين، وصار هذا لقب الخلفاء من بعده.

وسواء أكان عمر هو الذي فكر في هذه المشكلة وأصاب حلها، أم كان المسلمون هم الذين كفوه هذا التفكير، فقد كان عمر أول من دعي أمير المؤمنين، وما أكثر الذين دعوا بعده بهذا الاسم، فاستحقه أقلهم وحمله سائرهم غصباً له واستبداداً به دون أن يكون له أهلاً. فإمرة المسلمين ليست شيئاً هيناً يستطيع كل من قام بأمر المسلمين أن يتلقب بها، وإنما هي تصور الأعباء الثقال، والعناء المتصل، والجهد الذي ليس فوقه جهد، في إقرار العدل، ورفع الظلم، وإنصاف الضعفاء من الأقوياء، وتحقيق المساواة بين الناس، والعناية بأمر القريب والبعيد، والرفق بالمسلمين وأهل الذمة في أوقات اليسر والعسر، والقيام فيهم بالحزم كل الحزم حتى لا يطمع منهم طامع فيما ليس له بحق، ولا يطمح منهم طامح إلى ما لا ينبغي له أن يبلغه، وإنصاف الناس بعد هذا كله وقبل هذا كله وفوق هذا كله من نفسه، كإنصافه بعضهم من بعض أو أشد من إنصافه بعضهم من بعض.

وقد كان عمر – رحمه **الله** – جديراً بإمرة المؤمنين حق جدير، وما أقل الذين شاركوه في الجدارة بإمرة المؤمنين من الخلفاء وأشباه الخلفاء. وأما المشكلة الثانية التي عرضت لعمر فخرج منها في يسر، فهي مشكلة التاريخ. كانت الكتب ترد إليه من عماله وقادته مؤرخة بالشهور التي تكتب فيها، دون أن تؤرخ بالسنين، لأن المسلمين لم يكونوا قد اتخذوا لأنفسهم تاريخاً، فضاق عمر بذلك، واستشار أصحاب النبي في تاريخ يُجعل للناس يؤرخون به، فأشير عليه بأن يتخذ العام الذي هاجر فيه النبي صلى **الله** عليه وسلم من مكة إلى المدينة بدءاً للتاريخ الإسلامي. وكان اختيار هذا العام موفقاً كل التوفيق، ففيه نشأت للمسلمين جماعة منظمة مستقلة يقوم النبي على أمرها بما كان **الله** يوحي إليه من القرآن الكريم، وما كان يلهمه من البيان للقرآن الكريم، وما كان يجتهد رأيه فيه أو يستعين عليه برأي المسلمين.

وقد نشأت هذه الجماعة ضئيلة قليلة ضيقة الرقعة محدودة السلطان، ولكن **الله** كثر هذه الجماعة بعد قلة، ووسع رقعتها بعد ضيق، ونشر سلطانها بعد انقباض، حتى أصبحت جزيرة العرب كلها مستظلة بلواء الإسلام أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم، ثم زاد **الله** أرض المسلمين انبساطاً وسلطان

الإسلام انتشاراً، فنظر عمر فإذا هو ليس أمير المؤمنين في المدينة وحدها، ولا في جزيرة العرب وحدها، وإنما امتدت إمرته حتى انبسطت على الشام ومصر وعلى العراق وأكثر أرض الفرس، وقد قتل رحمه **الله** ولم يبق من أرض الفرس إلا قليل، فتح في أيام عثمان رحمه **الله**. وقد دبر عمر أمر هذا السلطان العريض أحسن تدبير وأدقه وأعدله، لم يؤخذ بشيء مما فعل ولم ينكر عليه أحد شيئاً مما أمر به أو نهى عنه، فكان أمير المؤمنين حقّاً لا سبيل إلى أن ينازع في ذلك أو يكون ذلك موضوعاً للجدال. ولو أن المشكلات التي عرضت لعمر كانت كلها يسيرة كيسر هاتين المشكلتين لما ظهرت كفايته رائعة ناصعة منقطعة النظير، لا بالقياس إلى المسلمين وحدهم، ولا بالقياس إلى تاريخهم، بل بالقياس إلى العالم كله وإلى تاريخه العام.

وكأنه رحمه **الله** كان يحس إحساساً قويّاً بأن **الله** ممتحنه بالخلافة وأعبائها، يمتحنه برعيته ويمتحن رعيته به، ويمتحنه ويمتحن رعيته معه بالمشكلات المعضلات التي ستعرض له ولهم في أيام خلافته كلها، من أول يوم فيها إلى آخر ساعة من ساعات حياته، كأنه كان يحس هذا إحساساً قويّاً حين خطب المسلمين بعد أن فرغ من أمر أبي بكر فقال لهم: «إن **الله** قد ابتلاني بكم وابتلاكم بي». وكانت خلافته كلها ابتلاء له، وابتلاء لرعيته.

وحسبك أنه لم يكد يفرغ من خطبته القصيرة التي خطب الناس بها، حتى دعا المسلمين إلى جهاد الفرس في العراق، وأخذ في تدبير أمر الشام وأمر الجيش، الذي تركه المثنى بن حارثة قليلاً ضئيلاً على حدود العراق، وأمر الجيش الذي جعل يستعد لتسييره ليؤدب أهل العراق على انتقاضهم ويثبت للفرس فيما سيكون من المواقع والخطوب.

وقد عرضت عليك آنفاً ما كان من بلاء المسلمين في الشرق والغرب، وانتصارهم على الفرس والروم وثباتهم لما لقوا من الأهوال، ومهما يكن هذا العرض موجزاً فقد كان تصويراً موجزاً خاطفاً لأحداث كثيرة خطيرة اتصلت منذ نهض عمر بالخلافة إلى أن توفي رحمه **الله**، ولم يتح لهذه الأحداث أن تنقطع ولا أن تهدأ إلا بعد أن لحق بصاحبيه في جوار **الله** عز وجل.

9

على أن هذه الأحداث الجسام المتصلة التي كان بعضها يكفي لاستنفاد وقت عمر وجهده كله، لم تكن تمضي دون أن تثير مشكلات ليست أقل منها خطراً. ولا أذكر تدبير هذه الحروب التي اتصلت في الشرق والغرب، ورعاية الجيوش المحاربة في كثير من العناية بها، والإشفاق عليها، والحرص الدائم على ألا يتعرض الجنود لما يشغلهم عن الحرب، أو لما يجعل الحرب عليهم ثقلاً مضاعفاً، وإنما أذكر مشكلات أخرى كانت تنشأ عن الانتصار في الميادين، فقد كانت الجيوش المنتصرة تظفر بالغنائم الهائلة التي لا سبيل إلى وصفها إلا من جهة كثرتها ولا من جهة قيمتها، حتى حين نقدر أن الرواة قد أسرفوا في أمرها. وكان أمر الله في الغنائم ينفذ في دقة أي دقة، فكانت أخماسها الأربعة تقسم على الجنود على النظام الذي شرع للمسلمين أيام النبي صلى الله عليه وسلم، وكان القادة ينفلون أصحاب البلاء من الجنود، وكان خمس الغنائم يرسل إلى عمر. ثم يتعقد الأمر بعد ذلك، فإن الجنود لم يكونوا يظفرون بالغنائم المنقولة التي يمكن أن تقسم ويرسل خمسها إلى أمير المؤمنين، وإنما كانوا يظفرون بالأرض ويفرضون الجزية على الذين يؤثرون البقاء على دينهم من المغلوبين. وقد أصرّ عمر

ألاّ تقسم الأرض، وإنما تترك لأهلها يعملون فيها ويعيشون عليها ويؤدون عنها الخراج، فكان عمر إذن يتلقى أخماس الغنائم كلما انتصر جيش من جيوشه، وكان يتلقى الخراج على الأرض التي يعيش عليها المعاهدون، وكان يتلقى الجزية التي فرضت على من لم يسلم من المغلوبين. فكان المال الذي يرد عليه أكثر جداً مما كان يتوقع ومما كان العرب يظنون أنه سيساق إليهم في يوم من الأيام. وكانت الأخماس ترد على أبي بكر – رحمه **الله** – في حروب الردة. وفي بدء الفتح كانت سياسته فيها ساذجة كل السذاجة يسيرة كل اليسر، كان يحفظ منها ما يؤدي به حق **الله** من أخماس الغنائم، كما بينه **الله** في الآية الكريمة من سورة الأنفال:

«**وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**».

ويقسم سائرها على المسلمين قسمة سواء، لا يفرق بين الناس مهما تختلف منازلهم. وكان يسوى في هذه القسمة بين الأحرار والأرقاء، وكانت الأخماس التي ترد إلى أبي بكر لا تكاد تذكر بالقياس إلى ما كان يرد إلى عمر من الشام ومصر ومن العراق وأرض الفرس. وقد ظهرت له المشكلة خطيرة كل الخطورة حين كثرت الأخماس من جهة، وحين جاء ما كان يجبى من الجزية والخراج من جهة أخرى. كان هذا المال أكثر من أن يقسم على الناس، وكان تقسيمه خطراً، كان نوعاً من السرف، وكان مغرياً للناس بالكسل والاتكال والاعتماد على حظوظهم من الأخماس والجزية والخراج. وقد شغل عمر بهذه المشكلة واهتم لها، ولا سيما بعد أن دخل سعد بن أبي وقاص وجيشه المدائن عاصمة الفرس وأرسلوا إليه خمس ما غنموا في هذه المدينة، وقد استشار عمر أصحاب النبي في أمر هذا المال، فأما عليّ – رحمه **الله** – فأشار عليه بأن يقسم في كل عام ما يجتمع له من المال ولا يمسك منه شيئاً. ومعنى ذلك أنه كان يرى أن يسير عمر سيرة أبي بكر فيقسم كل ما يصل إليه ويترك بيت المال فارغاً.

وأما عثمان – رحمه **الله** – فقال: أرى مالاً كثيراً يسع الناس، وإن لم

يحصوا فيُعرف من أخذ ممن لم يأخذ، خشيت أن ينتشر الأمر. ومعنى ذلك أن عثمان أراد أن ينظم تقسيم المال بحيث لا يأخذ بعض الناس ويحرم بعضهم. وما أرى أن عثمان كان يريد أن يمسك عمر في بيت المال قليلاً أو كثيراً، وإنما كان يريد أن يقسم المال بين الناس على نحو لا يوفر المال لبعضهم، ويقصر عن بعضهم الآخر.

وقد كان في رأي عثمان شيء من الدقة والجدة معاً، فإحصاء الناس في نفسه لون من النظام لم يعرفه العرب من قبل، وهو بعد ذلك جدير أن يمكن أمير المؤمنين من أن يضع المال في حقه ويطمئن إلى أنه لم يمنعه أحد من الناس.

ولكن رجلاً من قريش، ومن ذوي قرابة عمر، وهو الوليد بن هشام بن المغيرة أشار بالرأي الصواب حقّاً، وكان رأيه أول تقليد لغير العرب، فقد قال لعمر: إني قد جئت الشام فرأيت ملوكه قد دونّوا ديواناً، وجندوا جنوداً فدوّن ديواناً، وجند جنوداً. وقد أخذ عمر برأي الوليد بن هشام فكلف ثلاثة من قريش هم: عقيل بن أبي طالب، ومحزمة بن نوفل، وجبير بن مطعم، وكانوا من نُساب قريش، أن يكتبوا الناس على قبائلهم، وأن يبدأوا ببني هاشم لقرابتهم من رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم.

ومعنى الرأي الذي أشار إليه الوليد بن هشام ألا يقسم المال على الناس لغير غرض معروف، وإنما ينفق لغرض جدير أن ينفق فيه. وهذا الغرض هو تجنيد الجنود. فإذا جند الجنود وجب على أمير المؤمنين أن يعطيهم أعطياتهم من هذا المال وأن يترك لهم حقهم من الغنيمة بعد ذلك. والجنود لم يكونوا يعيشون قبل تجنيدهم منفردين، وإنما كانوا يعيشون في أسرهم، لهم أبناؤهم وآباؤهم وإخوتهم، ولابد من أن يمكن هؤلاء الذين تركهم الجنود للجهاد في سبيل **الله** في الحياة، فلهم إذن حقهم في العطاء. فإذا أعطي الجند، وأعطيت أسرهم، وأعطي الذين يحتاجون إلى المال ما يقوم بحاجاتهم وبقي بعد ذلك شيء عند الخليفة، فيجب عليه أن يمسكه في بيت المال عُدة لما يحدث من الأحداث، ولما قد يحتاج إليه المسلمون من المعونة في أوقات الشدة والضيق.

فاقتراح الوليد بن هشام إذن لا ينظم قسمة المال فحسب، وإنما يجعل فيه للجند حقّاً إلى ما يكتسبون بأنفسهم من الغنائم، ويقوم بأمر أسرهم، ويغني من احتاج من المسلمين، ويدخر في بيت المال ما يكون عُدة للأحداث حين تحدث، وللنوائب حين تنوب.

وكان تنظيم عمر للعطاء بعد أن كتب له الديوان لا يخلو من طرافة، لم يسوِّ بين الناس في أعطياتهم وإنما جعلهم طبقات، وأنزل كل طبقة منزلتها. وقد لوحظ شيء من هذا فيما أصدر من أمر إلى كتاب الديوان بأن يبدأوا ببني هاشم، ثم بالأقرب فالأقرب من رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم. وقد رأيت آنفاً ما فعل حين جعل كُتاب الديوان بني تيم رهط أبي بكر في إثر بني هاشم، وبني عديّ رهط عمر في إثر بني تيم، فأبى عمر وقال ضعوا عمر حيث وضعه **الله**.

ومن المحقق فيما أرى أنه لم يؤخر نفسه وقومه فحسب، وإنما آخر بني تيم رهط أبي بكر أيضاً إلى موضعهم من قرابة النبي، على أنه في تنظيم العطاء نظر إلى القرابة من رسول **الله** بالقياس إلى بعض الناس ففضل أقرب الناس إلى النبي على سائر بني هاشم. ثم رتب الناس في العطاء على قدمهم وسابقتهم في الإسلام، وعلى بلائهم في الإسلام أيضاً، وعلى قراءتهم للقرآن، ففرض للذين هاجروا قبل فتح مكة ثلاثة آلاف لكل واحد منهم: أحرارهم وعتقائهم، وفرض للذين شهدوا بدراً خمسة آلاف درهم في العام، وللذين هاجروا إلى الحبشة والذين شهدوا أُحد أربعة آلاف، وشهد لأحداث من أبناء المهاجرين والبدريين ثلاثة آلاف إلا الحسن والحسين رحمهما **الله**، ففرض لهما مثل ما فرض لأبيهما خمسة آلاف لكل واحد منهما. وفضل أسامة بن زيد على أترابه من أبناء المهاجرين، ففرض له أربعة آلاف. وقد كلمه في ذلك ابنه عبد**الله** فقال: فرضت لي ثلاثة آلاف ولأسامة بن زيد أربعة آلاف؟ فقال عمر: فضلته لأنه كان أحب إلى رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم منك، ولأن أباه كان أحب إلى رسول **الله** من أبيك. وفرض لعمر بن أبي سلمة أربعة آلاف، فعارض في ذلك محمد بن عبد**الله**

بن جحش وقال: لم تفضل ابن أبي سلمة علينا، وقد هاجر آباؤنا وشهدوا المشاهد؟ فقال عمر: أفضله لمكانه من النبي صلى الله عليه وسلم، فليأت الذي يستعتب بأم مثل أم سلمة أعتبه، وفضل العباس بن عبدالمطلب، ففرض له خمسة آلاف درهم، وفضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم على الناس جميعاً، ففرض لكل واحدة منهن اثني عشر ألف درهم. ثم أنزل الناس بعد ذلك منازل، ففرض لكثير منهم ألفين وخمسمئة، ولآخرين ألفين ألفين.

ثم جعل ينزل الناس منازلهم حتى كان آخر عطاء فرضه ثلثمئة درهم، لم ينقص أحداً من هذا. وفرض لكل طفل فطيم مئة درهم، فإذا ترعرع زاد عطاءه إلى مئتين فإذا بلغ وضعه في منزلة أمثاله. على أنه غيّر نظام العطاء بالقياس إلى الأطفال حين رأى امرأة تعجل ابنها عن الفطام، فروعه ذلك ترويعاً شديداً، حتى صلى صلاة الصبح غداة تلك الليلة التي رأى فيها هذه المرأة وطفلها، وما يستبين صوته من البكاء. فلما فرغ من صلاته قال: يا بؤسي لعمر! كم قتل من أبناء المسلمين. ثم أمر المنادين فنادوا في الناس ألا لا تُعجلوا أبناءكم عن الفطام فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام. وكتب بذلك إلى عماله في الأقاليم. ومعنى ذلك أن الطفل كان يأخذ وليُّه عطاءه منذ يولد ولا ينتظر به الفطام. وجعل للقيط مئة درهم، يأخذها وليه ويدخرها له، وجعل رضاعه ورزقه من بيت المال، يصيب وليُّه حق ذلك في كل شهر. فإذا ترعرع اللقيط زيد عطاؤه، وكان شأنه شأن أطفال المسلمين.

وقد فرض عمر لنساء أرامل عطاء، فجعل لصفية بنت عبدالمطلب ألف درهم، ولأسماء بنت عميس زوج أبي بكر ألف درهم، ولأم عبدالله بن مسعود ألف درهم.

وكان عمر يعطي الناس أعطياتهم بنفسه في المدينة، وكان يحمل ديوان القبائل القريبة من المدينة والبعيدة عنها قليلاً فيسعى به إليها، ويعطي الناس ويعطي النساء أعطياتهن في أيديهن، ويأمر عماله أن يعطوا

الناس على النظام الذي وضعه، لا يمنع العطاء إلا عن الأرقاء الذين لم يعتقوا، وأي رقيق حُرر فعطاؤه كعطاء مولاه.

هذا هو النظام الذي فرضه عمر للعطاء، رواه الرواة على نحو ما صورناه لك. ولا أشك في أنه يحتاج إلى بعض التحقيق، ولكن النصوص تعوزنا مع الأسف الشديد.

10

ونظام العطاء هذا كما فرضه عمر جديد من جميع نواحيه، لا نعرف أن أمة من الأمم التي سبقت العرب إلى الحضارة عرفته أو عرفت شيئاً قريباً منه، وإنما نعرف أن بعض الأمم القديمة كانت تستأجر الجنود للحرب ولا تحرمهم نصيباً من الغنائم قليلاً أو كثيراً، ونعرف أن بعض الحكومات القديمة كانت تقطع الجنود أجزاء من الأرض إذا تقدمت بهم السن يعيشون من غلاتها، فأما أن تكفل الدولة رزق المسلمين جميعاً على هذا النحو فلسنا نعرفه في التاريخ القديم، وما أظن أن الحضارة الحديثة وُفقت إليه.

وكل ما وصلت إليه الحضارة الحديثة في بعض البلاد، ووصلت إليه بأخرة، إنما هو التأمين الاجتماعي الذي تؤخذ نفقاته من الناس لترد عليهم بعد ذلك، حين يحتاجون في بعض الأمر إلى العلاج حين يمرضون، وإلى كفالة الحياة للشيوخ والضعفاء والعاجزين عن العمل لكسب القوت، وتأمين العمال من أخطار العمل، وتأمين الذين يخدمون الدولة والهيئة الاجتماعية على رزقهم حين تنقضي خدمتهم، فأما أن يكون لكل فرد من أفراد الأمة نصيب مقسوم من خزانة الدولة فشيء لم يعرف إلا منذ عمر رحمه الله. على

أن سياسة عمر هذه لم تتصل بعد وفاته إلا شطراً من حياة عثمان، ثم عدل عن هذا النظام حين أنكر الناس على عثمان كثرة ما كان يعطي لبعض الناس، وقد دفعهم ذلك إلى أن يلحوا على عثمان رحمه الله في إلغاء العطاء وقصره على الجند، ولم يستثنوا من ذلك إلا الشيوخ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وذلك واضح، لأن أصحاب النبي شهدوا المشاهد معه، وقاتلوا المرتدين، وشارك كثير منهم في الفتوح. وقد اضطر عثمان إلى أن يستجيب للمعارضين، ويعلن في بعض خطبه إلغاء العطاء لغير أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والجند. وكان الذين اعترضوا على عثمان يقولون حين ألحوا عليه: إنما هذا المال لمن قاتل عليه. وقد فصلنا ذلك في غير هذا الحديث.

11

على أن الحضارة الحديثة أتاحت لبعض الأمم أن تجعل الدولة للأطفال فيها رزقاً منذ يولدون، وذلك حين يقل عدد المواليد وتتعرض الأمة للنقصان والضعف عن الدفا ع إذا دهمتها الخطوب. فالدولة لا ترزق الأطفال لأن رزقهم واجب، وإنما ترزقهم وتشجع الناس على الإكثار من الولد لأنها محتاجة إلى الشباب الذين ينهضون بالخدمة العامة في فروع الحياة على اختلافها، ويدافعون عن الوطن حين يتعرض للخطر، ولا كذلك ما فعل عمر رحمه **الله**، إنما فرض العطاء للأطفال، لأنه كان يرى ذلك حقّاً لهم.

ظن أول الأمر أن حقهم يبدأ منذ يفطمون، فلما رأى أن بعض الناس يعجلون فطام أطفالهم آذاه ذلك أشد الإيذاء، وأفزعه أعظم الفزع، ففرض للأطفال عطاءهم منذ يولدون، كما قدمنا آنفاً.

ونظام اللقطاء عند عمر طريف أيضاً، وما أعرف أن الدول الحديثة تعنى بهم على نحو ما كان يعنى بهم عمر رحمه **الله**، وإنما تقوم بأمرهم جماعات منظمة، بعضها دينية، وبعضها حرة تعينها الدولة. ولم تعرف الدول الحديثة المتحضرة أن لهؤلاء اللقطاء حقّاً معلوماً من خزانة الدولة، ينفق عليهم

بعضه ويدخر لهم بعضه الآخر، حتى إذا رشدوا وجدوا أمامهم شيئاً يتكئون عليه، كما كان عمر يقول ذلك، إلى ما كان يفرض لهم من العطاء حين يرشدون.

ولذلك ابتكر عمر لوناً من النظام الاجتماعي قوامه تأمين الناس على حياتهم من بيت المال، وكان عمر يؤمن إيماناً قوياً بأنه لا يعطي الناس هذه الأعطيات تبرعاً منه لهم أو تفضلاً منه عليهم، وإنما كان يرى أن لهم حقاً من كل ما يجبى إلى بيت المال، سواء أقل هذا الحق أم كثر. وكان يقول: والذي نفسي بيده ما من واحد من المسلمين إلا وله في هذا المال حقه أعطيه أو مُنعه. وكان يقول كذلك: والله لئن عشت ليأتين الراعي حقه من هذا المال قبل أن يحمرّ وجهه في طلبه. يريد أنه كان حريصاً على أن يصل العطاء إلى أصحابه، ومن قرب منهم ومن بعد، دون أن يسعوا إليه ليطلبوه، فضلاً عن أن يتكلفوا الجهد في هذا السعي.

ومن الناس من ظن أن عمر حين أنزل الناس منازلهم من العطاء فأكثر عطاء بعضهم وأقل عطاء بعضهم الآخر وجعل حقهم في بيت المال درجات بعضها فوق بعض، أنه كان يؤثر نظام الطبقات. وهذا خطأ كل الخطأ، فلم يكن عمر يؤثر نظام الطبقات، ولا يفضل بعض الناس على بعض، ولو قد فعل لخالف عن نظام الإسلام خلافاً شنيعاً، وقد كان عمر آخر من يجرؤ على المخالفة عن أمر الله الذي جعل الناس سواء لا يتفاضلون إلا بالتقوى، والذي كان ينتصف من الغني للفقير، ومن القوي للضعيف، ومن أقل الناس خطراً من العمال والأمراء، ليس هو الذي يقال فيه إنه كان يؤثر نظام الطبقات. ولكن ما كان يرد إلى بيت المال من الخراج والجزية والأخماس كان أقل من أن يسع المسلمين كلهم على سواء، فكان يفضل بعضهم على بعض بالقدم في الإسلام وبالسابقة وحسن البلاء، وكان يفضل قرابة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كانه يؤمن إيماناً عميقاً بأن العرب إنما شرفت بالنبي، وبأن أقاربه الأدنين أحق بالفضيلة من غيرهم، وكان يقدم الذين آسوا رسول الله بأنفسهم وشاركوه فيما لقي من الشدة والجهد والضيق، وقاتلوا أعداءه وأعداء الإسلام، على الذين كادوا للنبي وقاتلوه ولم يستجيبوا للإسلام إلا

كارهين، حين لم يكن لهم من الاستجابة بد. وكان مع ذلك يقول: لئن كثر المال لأزيدن الناس في العطاء، وكان يقول أيضاً: لئن كثر المال لألحقن آخر الناس بأولهم. وكان يريد أن يجعل لكل مسلم أربعة آلاف درهم، ألفاً لفرسه وبغله، وألفاً لسلاحه، وألفاً لأهله، وألفاً لنفقته. ولكن الموت أعجله عن ذلك. وكان يقول: لئن زاد المال لأعدّنه لهم عدّاً، فإن أعياني لأكيلنّه لهم كيلاً، فإن أعياني لأحسونّه لهم بغير حساب.

وما كان لعمر أن يسوي في العطاء بين من قاتل على الإسلام ناشراً له ومدافعاً عنه، ومن أقام هادئاً في عافية لا يقاتل ولا يتعرض لخطر. وما كان له أن يسوي بين من عاشر النبي وأبلى معه في سبيل **الله** وبين من لم يلق النبي وإنما أسلم بأخرة أو أسلم بعد وفاة النبي، وما كان له كذلك أن يسوي بين الذين أقاموا على إسلامهم لم يخالفوا عنه ولم يخرجوا منه وبين الذين أسلموا ثم كفروا ثم عادوا إلى الإسلام بقوة السيف والسنان.

كل ذلك لم يكن عمر يستطيعه، والمال أقل من أن يسع الناس جميعاً على السواء. وما أراه كان يفعله لو كثر المال، إنما كان يريد أن يجعل الناس سواء دون أن ينزل بأصحاب السابقة والبلاء عن منازلهم. كان يرى تمييز هؤلاء حقاً عليه لأنهم أتقى الناس وأئمتهم ومعلموهم، عنهم يؤخذ الدين، وبسيرتهم يقتدي عامة الناس. وحياة هؤلاء الأئمة من أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم محدودة بآجالهم، فإذا اختارهم **الله** لجواره تمت المساواة بين الناس ولم يميز أحد من أحد، ولم يفضل إنسان على إنسان. ذلك كله لو حافظ الخلفاء بعد عمر على سياسته وعلى النظام الذي وضعه، فكيف ولم ينقض على وفاة عمر إلا قليل من الوقت حتى ظهرت الأثرة، واستبق الناس إلى الغني، وفضل بعضهم على بعض في منازلهم من الخلفاء، ورأى الخلفاء أن من حقهم أن يأخذوا من بيت المال ما شاءوا، يؤثرون به أنفسهم ويحبون به أحب الناس إليهم. وقد أنكر شيء من ذلك على عثمان نفسه رحمه **الله**، أعطى مروان بن الحكم مرة فأسرف، وبلغ ذلك عبدالرحمن بن عوف فلم يقره، وإنما وثب فأخذ هذا المال من مروان وقسمه بين الفقراء في المدينة. فلما جاء معاوية ظن أنه خليفة **الله** في الأرض، وأن مال **الله** ماله يصنع به

ما يشاء، ويضعه حيث أحب وقد حارب عليّاً – رحمه **الله** – بالمال، فكان يشتري بعض أصحابه بالجوائز الضخمة. ومعاوية لقد لقي النبي وصحبه فكيف بمن جاء بعده من الخلفاء الذين لم يلقوا النبي ولم يصحبوه. أولئك هم الذين ميزوا بعض الناس من بعض، وفضلوا بعض الناس على بعض، وجعلوا الناس طبقات. فأما عمر فلم يفكر في شيء من ذلك ولم يمل إليه، كانت طبيعته تأبى عليه ذلك لأنه كان أحرص الناس على الاقتداء بالنبي صلى **الله** عليه وسلم ما استطاع إلى الاقتداء به سبيلاً، وكان أخوف الناس **لله** وأشدهم خشية لحسابه. وكان من أجل ذلك يكثر أن يقول: وددت لو أني خرجت منها كفافاً لا عليّ ولا لي. فأخذ صفو الدنيا وترك كدرها، كما كان يقول الحسن البصري رحمه **الله**.

12

ولم يكتف عمر بما فرض للمسلمين من العطاء وما ضمن لهم من الأمن على حياتهم. ولكن المسلمين لم يعرفوا في عصر من عصورهم راعياً كان أرفق برعيته من عمر، فقد كان حريصاً على ألا يكفل لهم الأمن وحده، وإنما يكفل لهم مع ذلك الدعة والراحة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. كان يعد الخيل والإبل ليحمل عليها في سبيل الله، كان يحمل الناس إلى الشام وإلى العراق ليلحقوا بالجند، أو ليكتسبوا حياتهم هناك، وكان يحمل الحاج إلى مكة، وكان إذا أراد أن يحمل رجلاً على راحلة أعد له أداة سفره، فلم يعطه الراحلة وحدها وإنما أعطاه كل ما يحتاج إليه. كان يفعل ذلك مما كان يبقى له من أموال الصدقة بعد أن يُرد أكثرها على فقراء العرب، ومما كان يرد إليه من أخماس الغنائم، إنفاذاً لآية الصدقات من سورة التوبة ولآية الغنائم من سورة الأنفال.

وكان لا يقف عند ذلك، وإنما كان يتفقد الناس في المدينة وما حولها، ويقوم بحاجة ذوي الحاجات منهم، يفعل ذلك بنفسه في النهار وفي الليل، ويأمر عماله أن يفعلوا ذلك. ويخاف كل الخوف أن يقصر العمال في إنفاذ

أمره. ولم يكن يخشى شيئاً كما كان يخشى أن يكون لأحد من أهل الأمصار حاجة لا يقوم بها عماله، ولا يستطيع صاحب الحاجة أن يصل إليه ليقوم بها وأن يسأله **الله** عن ذلك. وكان يقول: لو أن جملاً هلك ضياعاً على شاطئ الفرات لخشيت أن يسألني **الله** عنه. وكان إذا أصاب الجرب بعيراً من إبل الصدقة وضع يده على موضع الداء منه، وقال: إني لأخشى أن يسألني **الله** عما بك. وكان يعد إبل الصدقة بنفسه، ورآه مرة من رآه وقد وقف في حر الشمس يعد هذه الإبل، ومعه علي وعثمان، يقول هو لعلي، ويملي عليّ على عثمان، فيكتب عثمان ما يملي عليه. فقال علي لعثمان: إن هذا لكما قالت بنت شعيب لأبيها في موسى:

«..يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ».

ويقول الرواة: إن عمر أول من عسّ في المدينة ليلاً، فكان إذا تقدم الليل خرج فطوّف في المدينة مرة واحدة، ومرة مع أحد مواليه. وله في هذا العسس طرائف تثير الابتسام وتثير الإعجاب معاً، كان يعس ليلة فسمع امرأة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم هل سبيل إلى نَصر بن حجّاج

فلما أصبح سأل عن نصر بن حجاج فأنبئ بأنه رجل من سليم، فأمر بإحضاره. فلما نظر إليه رأى رجلاً من أحسن الناس وجهاً وأجملهم شعراً، فأمره أن يقص شعره. فلما عاد إليه رآه قد ازداد حسناً، فأمره أن يعتم، فلما رآه بعد ذلك إذا العمامة قد زادته جمالاً، فأقسم عمر لا يساكنه هذا الرجل أبداً، فأمر له بما يصلحه وسيره إلى البصرة جنديّاً.

وعس ليلة أخرى فسمع نسوة يتحدثن ويتساءلن: أي أهل المدينة أصبح. قالت إحداهن: أبوذئب. فلما أصبح سأل عن أبي ذئب هذا، فقيل له: رجل من سليم. فدعا به، فلما رآه، رآه رجلاً جميلاً فقال: أنت ذئبهن؟ يعيدها ثلاثاً. ثم أمره بمثل ما أمر به صاحبه، فلم يزدد إلا حسناً، فأقسم لا يساكنه في بلد هو به. قال الرجل: فإن كنت مسيري فألحقني بابن عمي. يريد ابن نصر حجاج، فأمر له بما يصلحه، وألحقه بابن عمه في البصرة.

وعسّ ليلة أخرى حتى كاد يبلغ ظاهر المدينة، فرأى رجلاً قد جلس منفرداً أمام بيت له وبين يديه مصباح، فاستأذن عمر، ثم دنا من الرجل فسلم عليه،

ثم سأله: ما جلوسك ها هنا منفرداً وقد تقدم الليل؟ ثم لم يلبث عمر أن سمع شكاة داخل البيت، وأنبأه الرجل أن امرأته قد جاءها المخاض، وأنها وحدها، وأنه لا يقدر لها على شيء. فانصرف عمر عن الرجل مسرعاً حتى دخل على زوجه أم كلثوم فقال لها: هل لك في خير ساقه الله إليك؟ قالت: وما ذاك؟ قال: امرأة جاءها المخاض وليس لها من يعينها. فأسرعت زوجه فخرجت معه، حتى إذا بلغ ذلك الرجل، دخلت أم كلثوم على المرأة، فما زالت تعينها حتى وضعت غلاماً. قالت أم كلثوم؟ يا أمير المؤمنين: بشر صاحبك بغلام. قال الرجل: أصلحك الله! لمَ لم تنبئني بأنك أمير المؤمنين؟ وأصبح عمر فأرسل إلى هذا الرجل وأهله ما يعينهم ويصلحهم.

وعسّ ليلة أخرى فرأى رجلاً من أهل المدينة جالساً على شراب له، فانصرف عنه وقد عرفه، فلما أصبح دعاه، فقال له: أليس قد نهاك الله عن الخمر؟ قال الرجل: بلى. قال عمر: فما شراب كنت جالساً عليه البارحة؟ قال الرجل: من أنبأك بذلك؟ قال عمر: أنا رأيتك. قال الرجل: ألم ينهك الله عن التجسس يا أمير المؤمنين؟ فسكت عمر عنه واستغفر الله.

ولم يكن عمر رفيقاً بالمسلمين في المدينة وحدها، ولكنه كان رفيقاً بالقريب منه والبعيد عنه، حريصاً على أن يعرف أمر المسلمين في الأمصار، ولا يقدم عليه قادم إلا سأله عن الناس فأكثر السؤال. ثم لم يكن يكفيه أن يرفق بالمسلمين في حاضرهم الذي يعيشون فيه، وإنما كان يفكر في مستقبل أيامهم وينصح لهم في أمرهم كله بعد أن يفارقهم إلى جوار ربه. قدم عليه يوماً خالد بن عرفطة من العراق، فسأله عمن وراءه. فقال: يا أمير المؤمنين تركت مَن ورائي يسألون الله أن يزيد في عمرك من أعمارهم، ما وطئ أحد القادسية إلا عطاؤه ألفان أو خمس عشرة مئة، وما من مولود يولد إلا ألحق على مئة وجريبين كل شهر ذكراً كان أو أنثى، وما يبلغ لنا ذكر إلا ألحق على خمسمئة أو ستمئة، فإذا خرج هذا لأهل بيت منهم من يأكل الطعام ومنهم من لا يأكل الطعام، فما ظنك به، فإنه لينفقه فيما ينبغي وفيما لا ينبغي. قال عمر: فالله المستعان إنما هو حقهم أعطوه، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه، فلا تحمدني عليه فإنه لو كان من مال الخطاب ما أعطيتموه،

ولكني قد علمت أن فيه فضلاً فلا ينبغي أن أحبسه عنهم، فلو أنه إذا خرج عطاء أحد هؤلاء العريب ابتاع منه غنماً فجعلها بسوادهم ثم إذا خرج العطاء الثانية ابتاع الرأس فجعله فيها، فإني ويحك يا خالد بن عرفطة أخاف عليكم أن يليكم بعدي ولاةٌ لا يعد العطاء في زمانهم مالاً، فإن بقي أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه فيتكئون عليه، فإن نصيحتي لك وأنت عندي جالس كنصيحتي لمن هو بأقصى ثغر من ثغور المسلمين، وذلك لما طوقني **الله** من أمرهم. قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم: «من مات غاشّاً لرعيته لم يرح رائحة الجنة».

وكان رفقه بالقريب والبعيد من المسلمين وفاء بما أعطى على نفسه من العهد يوم ولي الخلافة، فقد أنبأ في خطبته التي خطبها بعد أن فرغ من دفن أبي بكر رحمه **الله** بأن ما حضره من أمر المسلمين باشره بنفسه ولا يباشره أحد دونه، وما غاب عنه من أمرهم ولاه أهل الأمانة والكفاية، فإن أحسن هؤلاء الولاة زادهم إحساناً وإن أساءوا نكل بهم. فلم يغير طول خلافته من ذلك العهد شيئاً.

وكتب يوماً إلى بعض عماله: أن أعط الناس أعطياتهم. فكتب إليه عامله ذاك: إنا قد أعطيناهم وبقي شيء كثير. فكتب إليه عمر: إن هذا الفضل الذي بقي عندك إنما هو فيئهم الذي أفاء **الله** عليهم ليس هو لعمر، ولا لآل عمر، فأقسمه بينهم.

13

وهذا الرفق، وهذا الحرص على أداء الحق إلى أهله، هما اللذان جعلاه شديداً كل الشدة على ولاته، فكان لا يولي منهم أحداً إلا كتب ماله قبل أن يذهب إلى عمله، فإن رآه قد زاد على هذا المال قاسمه هذه الزيادة. وقد رأيت تشديده في حساب خالد بن الوليد بعد عزله. وقد قاسم جماعة من ولاته أموالهم بعد عزلهم، وكان شديد المراقبة لهم أثناء ولايتهم. ولم تكن تأتيه شكوى من أحد من الرعية إلا حققها.

وكان يرسل بعض أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم لتحقيق ما يبلغه من شكاة الناس، أرسل محمد بن مسلمة – رحمه **الله** – وأمره بالتفتيش الدقيق على عمرو بن العاص في مصر، وأرسله إلى الكوفة حين بلغه أن واليها سعد بن أبي وقاص – رحمه **الله** – قد اتخذ لدار الإمارة باباً، وكان عمر بتقدم إلى عماله دائماً في ألا يتخذوا أبواباً لدورهم تمنع الناس من الدخول إليهم في حاجاتهم، فلما بلغه أن سعداً قد اتخذ لقصر الإمارة باباً يريحه من ضوضاء السوق أرسل محمد بن مسلمة، وأمره إذا بلغ الكوفة أن يعمد إلى هذا الباب فيحرقه قبل أن يكلم سعداً أو يسمع منه، ففعل ذلك ابن مسلمة. وزعم

الرواة أن سعداً أراد أن يعطي ابن مسلمة شيئاً من مال فأبى عليه، وعاد إلى عمر فأنبأه بما فعل. وشكا بعض الناس من سعد وغلوا في شكواهم، فأرسل محمد بن مسلمة مرة أخرى، وأمره أن يسأل الناس مستقصياً عن سيرة سعد فيهم. فذهب محمد بن مسلمة إلى الكوفة فسأل الناس أفراداً وجماعات، فلم يسمع إلا ثناء على سعد، إلا نفراً زعموا أنه لا يحسن يصلي. فعزله عمر. فلما بلغ المدينة سأله عمر: كيف كنت تصلي؟ قال سعد: كنت أطيل في الأوليين وأقصر في الأخريين، قال عمر: ذلك الظن بك يا أبا إسحاق. وقاسمه ماله مع ذلك. فلما طُعن أوصى الخليفة من بعده أن يولي سعداً، فإنه لم يعزله عن عجز ولا عن خيانة.

وكان لا يمل من أن يقول لأهل المدينة ولمن ورد عليه من أهل الأمصار: إني لم أرسل عمالي ليضربوا أبشار الناس ولا ليظلموهم، وإنما أرسلتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم، ويقسموا بينهم فيئهم، ويقيموا أمرهم كله على العدل. وكان كثيراً ما يتقدم إلى عماله في ألا يضربوا المسلمين فيذلوهم، ولا يحرموهم فيكفروهم، ولا ينزلوهم الغياض فيضيعوهم. وكان لا يرى أحداً من بعض جيوشه إلا سأله عن أمره كله، وعن أمر الجند وعن سيرة قوادهم فيهم. وكان يكره أن يطيل العرب مقامهم فيما يفتح عليهم من المدن، مخافة أن يتأثروا بهذه الحياة الحضرية التي لم يألفوها.

14

ورأى بعض أفراد الجيش الذي فتحت عليه المدائن، فلاحظ تغير ألوانهم، فسألهم عما غير ألوانهم، فقالوا: وخامة البلاد وطعام لم نألفه. فكتب إلى سعد: إن العرب لا تصلح إلا على ما تصلح عليه إبلها، فارتد لهم مكاناً بريّاً فأنزلهم به.

فيقول الرواة: إن سعداً أرسل من يرتاد له أرضا على ما وصف عمر. فجاءه رواده وقد اختاروا له المكان الذي بنيت فيه مدينة الكوفة.

وبمثل ما أمر سعداً أمر عتبة بن غزوان– رحمه الله – فاختار له المكان الذي بنيت فيه مدينة البصرة، وأنزل جنود المسلمين المحاربين للفرس في هاتين المدينتين، على أن تكونا معسكرين للمسلمين يقيم كل جند في معسكره، وتخرج من هذا المعسكر بعوث لحرب العدو، ونظم أمر هذه البعوث تنظيماً دقيقاً، فكانت الجنود لا تجمر، والتجمير، هو أن يغيب الجندي عن معسكره أكثر من ستة أشهر. وكان هذا هو الذي حمل عمر على أن ينظم الأقاليم أو الأمصار بلغة ذلك العصر، فجعل دولته أمصاراً وهي: الكوفة والبصرة والشام والجزيرة والموصل ومصر واليمن والبحرين. وكان يرسل

الوالي على كل مصر ويقسم الأمصار الكبيرة إلى الكور فيكون أمر المصر وما فيه من الكور إلى الوالي الذي أرسله ويكون أمر الكور بكل مصر إلى واليه، يختار لها العمال مستقلاً بذلك أحياناً، وعن أمر عمر أحياناً أخرى. وكان عمال الكور يقيمون الأحكام في كورهم، ويجبون ما يفرض على أرضها من خراج، وما يفرض على الذميين من جزية. وقد نظم عمر أمر الجزية تنظيما دقيقاً لا يخرج الولاة والعمال عنه، فجعل على كل غني من الذميين ثمانية وأربعين درهماً في كل عام، وعلى الرجل من أوساط الناس أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير اثني عشر درهماً. وقال: لا يعجز الرجل منهم درهم في كل شهر.

وأكبر الظن أنه أجرى خراج الأرض على مثل ما كان يجري عليه في عهد الفرس والروم قبل الفتح. فكان عمال الكور يجبون هذه الأموال ويرسلونها إلى ولاة الأمصار، كان ولاة الأمصار يعطون منها الناس أعطياتهم، وينفقون منها فيما ينوبهم، ويرسلون ما بقي إلى عمر كما يرسلون إليه أخماس الغنائم، ومن كل ما كان يصل إلى عمر من هذه الأموال، ومما يبقى له من أموال الصدقة كان يعطي الأعطيات وينفق فيما ينوبه من أمور المسلمين.

وعلى هذا النظام أقام عمر نظام الدولة التي فتحت عليه. وكان يجعل إلى جانب كل وال رجلاً آخر يتولى أمر بيت المال في المصر، فكان له إذن ولاة يقيمون للناس صلاتهم، ويعطونهم أعطياتهم، ويدبرون لهم أمورهم، وعمال يقومون على بيت المال يتلقون ما يجبى في الكور، ويعطون الوالي ما يؤدي منه إلى الناس أعطياتهم، وما يحتاج إليه من نفقة فيما ينوبه، ثم يؤدون إلى عمر ما بقي من المال وحساب ما أنفق منه. فكان عمر إذن عالماً بموارد الدولة ومصادرها، لا يغيب عنه من أمر هذا المال شيء. وكان أصحاب بيوت الأموال حراصاً أشد الحرص على الدقة كل الدقة في أمر ما عندهم من الأموال وفي أداء حسابها إلى أمير المؤمنين، بحيث يستطيع عمر أن يقف على كل شيء وأن يحاسب الولاة على ما أنفقوا وعلى ما اكتسبوا، وكان على ذلك يحج بالناس في كل موسم ما عدا السنة الأولى لخلافته، فإنه ولى فيها عبدالرحمن بن عوف – رحمه **الله** – الحج بالناس. وكان إذا خرج

للحج تقدم إلى ولاته في أن يوافوه كل على رأس من يحج من مصره، فكان ذلك يتيح لعمر أن يلقى الولاة ويلقى وفود الرعية، فيسأل الولاة عن رعيتهم ويسأل الرعية عن ولاتهم، وكان يقصّ أفراد الرعية من الولاة إذا ظلموهم أو مسوهم بأذى. وقد كلمه عمرو بن العاص في ذلك. وقال له: أتقصّ من الوالي إذا أدب رجلاً من رعيته؟ قال عمر: أجل، وما لي لا أفعل وقد رأيت رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم يقص من نفسه.

وكان كثيراً ما يقول للرعية: أيما رجل مسه عامله بأذى فليرفع ذلك إليّ أقصصه من واليه.

وكذلك أقام هذا الرجل العربي، الذي لم يعرف الحضارات الأجنبية معرفة مفصلة ولا دقيقة، نظام الدولة على نحو يكفل منافع الناس، ويكفل لهم العدل والإنصاف، ملائماً بين ما أتيح له من الرأي في شؤون الحكم للبلاد الأجنبية المفتوحة وبين أصول الإسلام، لا ينحرف عنها قيد شعرة، ولا يمس مصالح الناس قليلاً ولا كثيراً. وكان حريصاً أشد الحرص وأقواه على إنصاف المغلوبين الذين لم يدخلوا في الإسلام إنصافاً كاملاً، يأخذ منهم الجزية والخراج بالقسط والمعروف، ثم يلح على ولاته في إنصافهم دائماً مذكراً لهم بأنهم ذمة **الله** ورسوله، قد أعطاهم المسلمون عهداً أن يؤدوا إليهم العدل والحق كله وأن يحموهم من كل عاد عليهم إذا أدوا ما عليهم من الحقوق.

و**الله** عز وجل يأمر المسلمين أن يفوا بالعهود إذا عاهدوا. فقال في سورة النحل:

«**وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ**».

ولم ينس عمر الذميين حين أوصى المسلمين بعد أن أحس الموت، فأوصاهم بأهل الذمة وألح في وصيتهم.

على أن عمر لم يجعل إلى الولاة وحدهم إجراء العدل بين الناس، وإنما أرسل القضاة إلى الأمصار ليجروا أحكام **الله** بين الناس، غير متأثرين إلا بكتاب **الله** وسنة رسوله، فإن لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة نصّاً اجتهدوا

رأيهم وتحروا العدل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. ولم يكن القضاة يخضعون للولاة في شيء. وإنما كان عمر هو الذي يختارهم، فإذا اختارهم وكلفهم أمر القضاء فليس لأحد عليهم سلطان إلا سلطان الله عز وجل، بمقتضى ما أوحى إلى نبيه من الكتاب وما ألهمه من السنن.

15

وأقبل عام الرمادة في أعقاب سنة ثماني عشرة بعد أن صدر الناس من الحج، فأصاب العرب في الحجاز وتهامة ونجد جدب شديد، وانقطع عنهم الغيث وكان قوام حياتهم، واتصل ذلك تسعة أشهر، فاسودت الأرض حتى صارت كالرماد، فسمي العام عام الرمادة من أجل ذلك.

وفي هذه المحنة التي امتحن بها المسلمون ظهرت شخصية عمر واضحة كأوضح ما تظهر الشخصيات، ظهر حزمه ومضاؤه، وظهر بنوع خاص صبره على الكوارث واحتماله للشدائد وقيامه على أمور الناس في جد. فقد اهتم لأمر المسلمين ما وسعه أن يهتم به، وشغل نفسه بهذا الأمر نهاره وليله، فحصر تفكيره أو كاد يحصره فيه.

كان يجد في أمر الناس نهاره، فإذا صلى العشاء الآخرة دخل بيته فصلى ما شاء الله له أن يصلي ثم نام قليلاً، ثم استيقظ قبل آخر الليل، فخرج يمشي حتى يأتي منازل الأعراب حول المدينة، فيتفقد أمر هؤلاء الأعراب الذين أقبلوا من كل وجه حين اشتد عليهم الضيق فنزلوا حول المدينة يلتمسون الرزق.

وكان عمر يطوف في منازلهم في آخر الليل، فإن أحس من أهل بيت شكاة

أو ضيقاً بالجوع أو الظمأ أو بالحاجة تعرض لهم وأسرع إلى إصلاح ما يجدون. وكثيراً ما كان يخرج ومعه مولى له وهما يحملان الدقيق والزيت، فإن أحس جوعاً في أهل بيت أعطاهم ما يصلحهم، وربما صنع لهم طعامهم بنفسه. ثم إذا قضى من ذلك أرباً عاد فصلى صلاة الفجر، ثم جد في أمر الناس نهاره.

وقد اشتد الجدب على الناس فأرسل إلى عماله يستعجلهم إرسال الطعام والثياب. ويقول بعض الرواة: إنه كتب إلى عمرو بن العاص بمصر. ويروون نص كتابه:

بسم الله الرحمن الرحيم. من عبدالله عمر أمير المؤمنين إلى العاصي ابن العاصي:

أما بعد: فتراني هالكاً ومن قبلي وتعيش أنت ومن قبلك، فياغوثاه يا غوثاه! يا غوثاه!

ويروون أن عمرو بن العاص كتب إليه يستمهله وينبئه بأنه سيرسل إليه عيراً أولها في المدينة وآخرها في مصر. يريد أنه سيرل إليه طعاماً كثيراً.

ولكن رواة آخرين يقولون: إن مصر لم تكن قد فتحت عام الرمادة، وإنما فتحت سنة عشرين. وإذن فلم يكتب عمر إلى ابن العاص بمصر ولم ترسل مصر إليه شيئاً.

وابن سعد يكرر في روايته أن عمر قد كتب إلى عمرو بن العاص بمصر، وأن عمراً أرسل إليه الطعام في البر والبحر.

ويقول ابن سعد: إن عمر بن الخطاب كان أول من حمل الطعام في البحر من مصر. وأرجح أنا ما رواه ابن سعد عن الواقدي وشيوخه.

والشيء الذي ليس فيه شك أن ولاة عمر على الأمصار قد أرسلوا إليه طعاماً كثيراً، فكلّف رجالاً يستقبلون ما يأتي من الطعام حين يصل إلى جزيرة العرب. ثم يميلون به إلى أهل البادية فينحرون لهم الإبل ويعطونهم الدقيق ويكسونهم العباء، يؤدون إلى كل حي منهم بقدر حاجاتهم، وبحيث يستطيعون أن يفعلوا ذلك بكل من مروا بهم من أهل البادية.

وكان عمر ينحر الجزر في كل يوم، ويرسل منادين ينادون في الناس:

أن من أراد أن يصيب من الطعام فليأت. ومن أراد أن يأخذ حاجته وحاجة أهله فليفعل.

وكان له رجال يقومون على إنضاج اللحم، فإذا أتموا ذلك ثردوا للناس الثريد ووضعوا عليه من الزيت بعد طبخه، فكان يأكل من طعام عمر في كل يوم ألوف كثيرة من الناس، وآخرون كانوا يحملون منه ما يكفيهم ويكفي عيالهم.

وكان عمر لا يؤثر نفسه بشيء من الخير، وإنما يأكل مع الناس. وقد جاء وقت حرم عمر على نفسه اللحم والسمن واللبن، وفرض على نفسه الزيت يأكله مصبحاً وممسياً، ومعه شيء من الخبز.

ويقال إنه أحس حر هذا الزيت فقال لمولاه: اكسر عني حره بالنار. فطبخ له الزيت. فكان أشد عليه. وكان بطنه يتقرقر عنه، فكان ينقر بطنه بإصبعه ويقول: تقرقر تقرقرك فليس لك عندنا إلا الزيت حتى يحيا الناس.

وربما تقرقر بطنه فنقره بإصبعه وقال: لتمرننّ على الزيت حتى يحيا الناس.

وكان شديداً على أهل بيته دائماً. ولكن شدته عليهم زادت عام الرمادة، فكان لا يسمح لأحد منهم بأن يوسع على نفسه في طعام أو شراب والناس من حولهم جياع. وكان شديد الغم لما أصاب الناس، حتى كان أصحابه يخافون على حياته لشدة غمه واهتمامه بأمر المسلمين.

وقد تغير لون عمر فاسود بعد بياض، لكثرة ما أكل من الزيت، ولكثرة ما أخذ نفسه به من الجوع.

وكان كثيراً ما يسأل **الله** في خوف وجزع ألا يجعل هلاك أمة محمد على يديه.

ويقال إنه جلس ذات يوم على المنبر فوعظ الناس ودعاهم إلى أن يتقوا **الله** ويصلحوا قلوبهم. ثم أنبأهم بأن ما أصابهم من المحل إنما هو آية سخط **الله**! وما يدري أكان هذا السخط على المسلمين من دونه أم كان عليه هو من دون المسلمين، أم كان سخطاً قد عمهم جميعاً.

وكان كثيراً ما يقول للناس: استغفروا ربكم ثم توبوا إليه.

ويقول ابن سعد: إن عمر خرج بالناس مستسقياً. ولكن ابن سعد كغيره من الرواة يخلط أمر هذا الاستسقاء بشيئين:

أحدهما لا أدري إلى أي حد يصح، وهو أن رجلاً من أهل المدينة ذبح شاة لبنية بعد إلحاح منهم في ذلك عليه، فلم يجد إلا جلداً وعظماً. فقال: وامحمداه. فرأى فيما يرى النائم أنه بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم، وأن النبي أمره أن يأتي عمر فيقرأ عليه السلام ويقول له: الكيس الكيس. فلما أصبح الرجل فعل ما أمره النبي به.

فيقول ابن سعد عن شيوخه: إن عمر خرج وجلاً فجلس على المنبر وأقبل الناس عليه فسألهم: هل يأخذونه بشيء أم هل ينكرون من عمله شيئاً؟ . قال الناس: لا. قال عمر: فإن فلاناً أنبأني بكذا وكذا. فقال بعض الناس: إنما أمرك رسول الله أن تستسقي. فأزمع الاستسقاء في يوم عيّنه وكتب به إلى عماله وأمرهم أن يصنعوا صنيعه في هذا اليوم.

والشيء الثاني أن عمر خرج في اليوم الذي اختاره للاستسقاء، وخرج الناس معه إلى المصلى، فصلى الناس صلاة الاستسقاء. ثم استغفر الله وعج إليه بالدعاء، وعج الناس معه، ثم أخذ بيد العباس بن عبدالمطلب وقال وهو يبكي. والناس من حوله يبكون: اللهم إنا نستشفع إليك بعم نبيك.

قال الرواة جميعاً: فما هي إلا أيام حتى أرسل الله الغيث.

ولست أدري إلى أي حد تثبت قصة الرجل الذي رأى النبي وتلقى عنه رسالة أبلغها عمر، ولكني أقطع بأن قصة التوسل بالعباس بن عبدالمطلب كذبة تقرّب بها الرواة إلى بني العباس، وما كان عمر ليستشفع بأحد.

والأمر المحقق أن عمر قد استسقى. وأن الله قد أرسل الغيث بعد استسقائه بأيام قليلة أو كثيرة، وأن عمر حين رأى الناس قد سقوا وكَل بالأعراب رجالاً يخرجونهم من المدينة، وكان هو يشارك في إخراجهم إلى البادية، بعد أن سقاهم الله وآمنهم من الجدب.

وقد وقف عمر الزكاة عام الرمادة فلم يرسل السعاة إلى القبائل، فلما كان من قابل أرسل السعاة وأمرهم أن يأخذوا الصدقة مضاعفة، وأن يقسموا نصفها بين فقراء القبائل ويأتوه بنصفها الآخر.

فكل هذا يصور لك عمر في أصدق صورة وأروعها، يصور لك شدة عنايته بالمسلمين واهتمامه لأمرهم، وقيامه من دونهم، يحميهم من الجوع، ويصور لك شدته على نفسه وأخذها بما تكره، لا لأنه كان ضيق اليد، ولكن لأنه كان يكره أن يشبع والناس جياع. وأن ينعم والناس بائسون. ذلك على ما كان قد أخذ نفسه به أيام الخصب والسعة من الزهد في الدنيا والانصراف عن طيباتها.

وفي ذلك العام كان عمر يكثر أن يقول كلمة تُصور إيمانه بالعدل الخاص والمساواة الكاملة بين الناس. كان يكثر أن يقول: نطعم ما وجدنا الطعام، فإذا لم نجد أدخلنا على كل أهل بيت عدتهم فشاركوهم في طعامهم فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم.

ومعنى ذلك أنه كان يريد إذا عجز بيت المال عن إطعام الناس، أن يفرض على الأغنياء أن يقاسموا الفقراء ما يجدون من الطعام حتى لا يشبع فريق من المسلمين ويجوع فريق آخر.

وما أعرف أن المسلمين رأوا خليفة أو ملكاً سار فيهم هذه السيرة أو سيرة تقاربها، بل ما أعرف من أن أمة من الأمم قديمها وحديثها رأت ملكاً أو أميراً يسير في الناس سيرة عمر فيمن عاصره من المسلمين والذميين على السواء.

16

ولم يكن عمر أثناء خلافته معنياً بشؤون الناس يدبر لهم أمر دنياهم فحسب، ولكنه كان معنيّاً بهم يعلمهم شؤون دينهم في المدينة، يخرج بين وقت وآخر من بيته فيجلس على المنبر، ويتسامع الناس بمجلسه ذاك في المدينة ما قرب منها وما بعد، فيسرعون إلى المسجد مهتمين لذلك، فيعلمهم عمر من شؤون دينهم ما شاء **الله** أن يعلمهم.

وكان رجلاً يحب أن يكون عمليّاً كما يقال، فلم يكن يعلمهم الدين خالصاً، وإنما كان يعلمهم الدين ويبين لهم كيف يلائمون بينه وبين حياتهم اليومية. وكيف يطابقون بينه وبين ما يأتون من الأمر وما يدعون، يفسّر لهم آيات من القرآن الكريم تتصل بحياتهم العاملة، ويعظهم في أثناء ذلك، ويبين لهم كيف يؤدبون نفوسهم بأدب الدين فيؤثرون في القول والعمل ما يرضي **الله**، يهتدون في ذلك بهدي القرآن وبهدي النبي صلى **الله** عليه وسلم.

وكان يرسل الأمراء إلى الأمصار على أن يقيموا للناس صلاتهم ويعلموهم شرائع دينهم، ويمضوا فيهم العدل، ويسيروا فيهم سيرة صالحة ملائمة للدين أشد الملاءمة وأدقها. وربما أرسل مع الأمراء رجالاً من أصحاب النبي يقرئون الناس القرآن ويعظونهم ويعلمونهم الدين.

ولم يكتف عمر بذلك وإنما كان يرعى شؤون الدين كلها في دقة كما كان يرعى شؤون الدنيا، ورعايته هذه لشؤون الدين قد حملته على أن يبتكر أشياء لم يكن للمسلمين بها عهد أيام النبي ولا أيام أبي بكر. فهو الذي أخذ الناس بقيام رمضان بعد أن تصلي العشاء. فسن لهم صلاة التراويح، لم يقصر هذا على الرجال وحدهم وإنما سنه للنساء أيضاً. وجعل للرجال قارئاً يصلي بهم صلاة التراويح هذه، وجعل للنساء قارئاً يصلي بهن هذه الصلاة. وكتب بذلك إلى الآفاق لتكون هذه الصلاة عامة بين المسلمين.

واشتد في عقاب الذين يشربون الخمر، ففرض لشرب الخمر حداً لم يكن معروفاً قبله. فالله حرم الخمر في القرآن الكريم، ولكنه لم يفرض على شاربها عقاباً في الدنيا، وإنما ترك ذلك لما ادخر للمخالفين عن أمره ونهيه من العقاب يوم القيامة.

ولم يحاول أبوبكر رحمه الله أن يزيد على ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، ولكن عمر رأى أن المسلمين ينساحون في الأرض ويمضون في الفتوح، وأشفق أن يغريهم بُعدهم عن مركز الخلافة بالتهاون في رعاية ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه.

ورأى المال يكثر في المدينة والرزق يتسع للناس، فأشفق أن يستجيب الناس لغرائزهم وطبائعهم، وأن يعود بعضهم إلى ما كانوا فيه قبل الإسلام من شرب الخمر والإدمان عليها، فاشتد في ذلك إلى أقصى غايات الشدة، وشاور المسلمين فيما يجب أن يفرض على شارب الخمر من عقاب.

فيقول الرواة: إن علياً أشار عليه بأن يأخذ شارب الخمر بعقوبة القاذف فيضربه به ثمانين جلدة. لأنه إذا شرب سكر وإذا سكر كان حريّاً أن يفترى. فأخذ عمر بهذا الرأي وأنفذه في المدينة، وكتب إلى ولاته بإنفاذ هذا الرأي في الأمصار.

ويتحدث الرواة بأن نفراً من المسلمين الذين شاركوا في فتح الشام، ودخلوا دمشق فيمن دخلها من الجند مع أبي عبيدة، قد فتنتهم الحياة في دمشق فشربوا الخمر، فكتب فيهم أبوعبيدة إلى عمر، فكان جواب عمر أن كلف أبا عبيدة سؤال هؤلاء النفر أمام جماعة المسلمين في المسجد: أيرون الخمر

حلالاً أم حراماً! فإن رأوها حلالاً فليضرب أعناقهم، لأنهم استحلوا ما حرم الله، وإن رأوها حراماً أقام عليهم الحد فضرب كل واحد منهم ثمانين جلدة.

ولم يكن الحد يقام على الناس سرّاً أو يستخفى به، وإنما كان يقام بمشهد من المسلمين.

فلما سأل أبوعبيدة هؤلاء النفر عن الخمر: أيرونها حلالاً أم حراماً؟ قالوا نراها حراماً. فأقام عليهم الحد بمشهد من المسلمين. وكان في هؤلاء النفر رجل من أشراف قريش ومن الذين أسلموا قبل الفتح وفتنوا في دينهم، وهو أبو جندل بن سهيل بن عمرو. فلما أقيم عليه الحد انكسرت نفسه واستخزى فجلس في داره واحتجب عن الناس فكتب أبوعبيدة في شأنه إلى عمر، وطلب إليه أن يكتب إلى أبي جندل معزياً له عما أصابه وفاتحاً له باباً إلى الأمل.

قال الرواة: فكتب إليه عمر يعزيه ويعظه وينهاه عن القنوط من رحمة الله، ويذكره قول الله عز وجل:

«**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**».

فلما قرأ أبوجندل هذا الكتاب سُرى عنه وخرج للناس وشهد جماعة المسلمين.

وقصة عمر مع ابنه عبدالرحمن الأوسط أبي شَحمة معروفة رائعة حقّاً، تصدق ما كان عمر يوصف به من أنه لم يكن يخاف في الله لومة لائم. فالرواة يتحدثون أن ابنه هذا كان بمصر، وأنه شرب الخمر مع صاحب له، ثم ندما، فأقبلا إلى عمرو بن العاص يطلبان إليه أن يطهرهما بإقامة الحد عليهما. وكره عمرو أن يقيم الحد على ابن أمير المؤمنين بمشهد من الناس فضربه في صحن داره. وبلغ ذلك عمر. ولم تكن أنباء الأمراء تخفى على عمر. فكتب إلى عمرو يعنفه أشد التعنيف، ويأمره أن يرسل إليه ابنه على قتب، ليكون السفر أشق عليه. فأطاع عمرو، وكتب إلى الخليفة يعتذر إليه، ويؤكد له أنه أقام الحد على ابنه حيث يقيم الحدود في صحن داره. ولكن عمر لم يقبل منه، ولم يعتد بالحد الذي أقامه، وإنما انتظر الفتى حتى إذا بلغ المدينة وجيء به إليه مريضاً مكدوداً، لم يحفل بمرضه ولا بما لقي في سفره من العناء، وإنما أقام

الحد عليه فوراً بمحضر من جماعة المسلمين. وقد استغاثه الفتى فلم يلتفت إليه. وقال له الفتى: إنك قاتلي. فلم يعبأ بما قال، وإنما مضى في ضرب الفتى ضرباً مبرحاً.

فيقول الرواة: إنه حين رأى ابنه مشرفاً على الموت لم يزد على أن قال له: إذا لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنبئه أن أباك يقيم الحدود.

وما ابنه فلم يظهر حزناً عليه.

17

وليس على عمر – رحمه **الله** – بأس مما ابتكر من صلاة التراويح في رمضان ومن إقامة الحد على شرب الخمر، بل له في ذلك الفضل كل الفضل، وما أشك في أن **الله** قد رضي عن ذلك وادخر من أجله لعمر مثوبة عظيمة، إلى ما كان قد أعد له من المثوبة على حسن بلائه في الإسلام، وحسن صحبته للنبي صلى **الله** عليه وسلم، وصدق نصحه لأبي بكر رحمه **الله**، ولعنايته بأمور المسلمين وحدبه عليهم ورفقه بهم، وحسن الرعاية لفقرائهم وأغنيائهم على السواء، وما فتح للمسلمين من أبواب لنشر الإسلام في آفاق واسعة، ولم يكن قد بلغها أيام النبي صلى **الله** عليه وسلم وأيام أبي بكر.

وإنما يكره **الله** من الأئمة أن يبتدعوا في سياسة الناس ما لا يلائم أصول الإسلام، وأن يهملوا من أمور الدين قليلاً أو كثيراً، وأن ينظروا إلى أنفسهم أكثر مما ينظرون إلى رعايتهم من المسلمين والمعاهدين.

فكيف بعمر قد وفر للمسلمين الرخاء، وبلغ أقصى الرفق بالذميين، وكان شديد الحرص على أن يحيا أولئك وهؤلاء حياة رضية فيها سعة ويسر دون أن يكون فيها سرف أو مخالفة عما أمر **الله**.

والله عز وجل قد أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بقيام الليل. فقال في سورة المزمل:

«**يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلا، نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا**».

فعمر لم يسُنّ للمسلمين حين سنّ لهم صلاة التراويح في رمضان إلا قليلا مما طلب الله إلى رسوله. فهو إذن ملائم للقرآن أشد الملاءمة وأقواها.

ويقول المحدِّثون: إن النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلة في المسجد، وتسامع الناس بذلك، فجعلوا يسرعون إلى المسجد ليشهدوا مع النبي صلاته تلك. فلما كان من غد قام النبي في المسجد قيامه البارحة فكثر الناس، ثم ما زالوا يكثرون بعد ذلك حتى اكتظ بهم المسجد. فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم منهم ذلك لم يخرج للناس في الليل بعد صلاة العشاء واكتفى بالقيام في بيته. فلما سأله الناس عن ذلك قال: «خشيت أن تفرض عليكم وألا تطيقوا ذلك».

فعمر إذن لم يزد على أن عاد إلى شيء ضئيل من سنة النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان. والله عز وجل قد حرم الخمر في القرآن واشتد في تحريمها، واستجاب الناس لله والنبي حين تُلي عليهم ما في القرآن من تحريم الخمر. ولكنهم بعد وفاة النبي، وبُعد العهد قليلاً بهذه الوفاة، جعل بعضهم يستجيب لغريزته وجعل الناس يتعللون بالعلل والمعاذير التي لا تستقيم، فأي بأس على عمر أن يقوم دونهم ليمنعهم من معصية الله والخلاف عن أمره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ومن حق الإمام أن يؤدب الرعية إذا انحرفت عن الدين قليلاً أو كثيراً، وعمر مع ذلك لم يستبد بفرض هذا الحد، وإنما استشار فيه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار، فلم ينكروا عليه ذلك، وأشار عليه عليّ رحمه الله بضرب شارب الخمر ثمانين، كما رأيت آنفاً.

وقصة أبي محجن الثقفي معروفة. حين قال شعراً يذكر فيه الخمر وحبه لها وحرصه على أن يذوقها حيّاً وميتاً. وكان في هذا الشعر:

إذا مِت فادفني إلى جَنب كرمة ... تُروِّى عظامي بعد موتي عُروقُها

ولا تدفنــي بالفـلاة فإنــني ... أخــاف إذا مــا مِـت ألاّ أذوقـهــا

وكان في القادسية حين قال هذا الشعر. فلما سمع سعد بن أبي وقاص - رحمه **الله** - هذا الشعر وضع رجليه في القيد وحبسه في القصر، ثم كانت وقعة شديدة من وقعات القادسية فطلب أبو محجن إلى سعد أن يطلقه ليشهد الوقعة، فأبى عليه سعد وزجره، فلما كان بعد قليل طلب إلى سلمى بنت خصفة- زوج سعد - أن تضع عنه قيده وتعيره فرساً لسعد- تسمى البلقاء - وأعطاها عهداً على نفسه على أن يعود بعد انتهاء الموقعة إن سلم فيضع رجليه في القيد. فأبت سلمى وكرهت أن تخالف عن أمر زوجها. فسكت أبومحجن ساعة ثم أنشد هذه الأبيات:

كفى حزناً أن ترْدِي الخيل[1] بالقنا   وأتـرك مشـدوداً عليّ وثـاقيـا

إذا قُمت عـنّـاني الحديد وأغلقت   مصارع دوني قد تُصم المناديا

وقد كنـت ذا مال كـثـيـر وإخـوة   فقد تركوني واحداً لا أخـا لـيـا

ولله عـهـدٌ لا أخـيـس[2] بـعـهـده   لئن فُرّجت ألا أزور الـحـوانـيـا

فلما سمعت هذا الشعر سلمى رقت له وقبلت عهده وأطلقته، وأعارته البلقاء. فخرج وشهد القتال وأبلى فيه أحسن البلاء.

قال الرواة: وكان سعد يرى فرسه في الميدان فيعجب لذلك. فلما انتهت الموقعة عاد أبومحجن فرد الفرس ووضع رجليه في القيد. وأنبأت سلمى بذلك سعداً فعفا عنه. وأعطى أبو محجن **لله** عهداً ألا يذكر الخمر في شعر بعد.

ولم أذكر هذه القصة لأقف عند بطولة أبي محجن وحسن بلائه، فقد كان أمثاله من المسلمين كثيرين في تلك الحرب، وإنما أذكرها لأن سعداً حبس هذا الشاعر لذكره الخمر على ذلك النحو في شعره.

وأكبر الظن أن أبا محجن لم يشرب خمراً في تلك الموقعة، وإنما ذكر عهده في الجاهلية فأحس حنيناً إلى الخمر، فقال ما قال: وكره ذلك سعد مخافة أن يؤثر شعره هذا في غيره من المسلمين في موقف لم يكن موقف حنين إلى الخمر

---

(١) تردى الخيل: تعدو

(٢) لا أخيس: لا أنقض ولا أخون.

أو غير الخمر، وإنما كان موقف حرب أي حرب.

فلم يكن بد لعمر إذن من أن يعاقب على شرب الخمر وعلى بيعها، وأمير المؤمنين بعد ذلك مكلف أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويعمد إلى التعذير إذا لم يكن من التعذير بد.

لم يقف عمر عند ما قدمنا من العناية بالدين والرعاية له، ولكنه تجاوز ذلك إلى أشياء أخرى. فمن عنايته بالدين ورعايته له أن أنشأ نظام القضاء وعممه في الأمصار، ولم يجعل للمدينة قاضياً. وإنما كان هو الذي يقضي في شؤون المختصمين. وكان إذا جاءه الخصمان برك على ركبتيه وقال: **الله** أعني عليهما فإن كلا منهما يريدني عن ديني.

وهو أيضاً عمم نظام المعلمين يرسلهم إلى الأمصار ليقرئوا الناس القرآن ويعلموهم شرائع دينهم. ولم يكن عمر في ذلك مبتكراً، فقد كان النبي صلى **الله** عليه وسلم يرسل بعض أصحابه إلى القبائل بعد إسلامها ليقرئوهم القرآن ويعلموهم أصول الدين، ولكن فضل عمر في أنه عمم هذا النظام وأرسل المعلمين إلى الأمصار، ليزيدوا المسلمين علماً بدينهم ويعظوهم ويقرئوهم القرآن.

وهدم عمر مسجد النبي صلى **الله** عليه وسلم ووسع رقعته، لما كثر الناس في المدينة، وألقى فيه الحصى ليكون ذلك أرفق بالناس. وكان المسلمون إذا فرغوا من صلاتهم نفضوا أيديهم وأزالوا التراب عن جباههم، فألقى عمر الحصى في المسجد ليجنبهم ذلك.

وهو رد المقام في المسجد الحرام إلى مكانه الآن. وكان قبل ذلك ملصقاً بالبيت. وكان النبي صلى **الله** عليه وسلم يريد أن يفعل ذلك، ولكنه رأى أن قريشاً حديثة عهد بالإسلام فلم يفعل. فأتم عمر ما أراده النبي.

وكان عمر إذا عرضت له المشكلة نظر في كتاب **الله**، فإن وجد فيه حلاً لهذه المشكلة قضى به غير متردد، وإن لم يجد في كتاب **الله** نظر في سنة النبي صلى **الله** عليه وسلم، فإن وجد فيها الحل قضى به غير متردد أيضاً، وإن لم يجد اجتهد رأيه وقضى بما فيه مصلحة للمسلمين. وكان كثيراً ما يستشير أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم عسى أن يكون عند بعضهم حديث من سنة النبي، أو عسى أن يشير عليه بعضهم برأي فيه الخير والنصح للمسلمين. وكان

يأمر الولاة والقضاة أن يصنعوا صنيعه، وألا يجتهد أحد منهم رأيه إلا بعد أن يستقصي القرآن والسنة، ولا يجد فيهما ما يقضي به، هنالك يجتهد ويستشير.

وكان عمر يتحرج من رواية الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وربما كان عنده بعض الحديث فأعرض عن روايته مخافة أن يزيد فيه أو ينقص منه، وكان إذا جاءه الرجل بالحديث عن النبي لم يقبله منه إلا إذا جاءه برجل آخر يروي هذا الحديث كما رواه.

وربما جاءه الرجل بالحديث فأمره أن يأتي برجل آخر أو يوجعه ضرباً، وكان يكره أن يكثر الناس الحديث عن النبي، وينذر المكثرين بالعقوبة، وقد أنذر أبا هريرة بالضرب والنفي إلى بلاده التي جاء منها، لأنه كان يكثر الحديث. فلما نهاه عمر كف عن رواية الحديث ولم يعد إليها إلا بعد وفاة عمر.

وكان عمر أول من أخذ الدرة يؤدب بها الناس إن جاروا عن القصد قليلاً أو كثيراً، لا يفرق في ذلك بين كبار الصحابة وغيرهم من الناس. وقد ضرب سعد بن أبي وقاص بالدرة حين جلس يوماً يقسم بين المسلمين مالاً. وأقبل سعد وجعل يزاحم الناس حتى وصل إليه فعلاه بالدرة وقال: إنك أقبلت لا تهاب سلطان الله في الأرض فأردت أن أعلمك أن سلطان الله لن يهابك.

وكان يأخذ الدرة ويمشي في المدينة وفي سوقها خاصة ليرى كيف يبيع الناس وكيف يشترون، فإن رأى من أحد شيئاً يكرهه ضربه بالدرة.

ورأى مرة رجلاً يزحم الطريق فضربه بالدرة وقال: أمط عن الطريق، فلما حال الحول وأقبل موسم الحج لقي عمر ذلك الرجل فقال له: تريد الحج؟ قال الرجل: نعم يا أمير المؤمنين. فأعطاه نفقة حجه، ثم قال له: أتدري لما أعطيتك هذا؟ قال الرجل: لا. قال عمر: إنما ذلك بالضربة التي ضربتك في الطريق. قال الرجل: والله يا أمير المؤمنين ما ذكرتها إلا حين ذكرتني بها.

وقد هم عمر أن يكتب السنة فاستخار الله في ذلك شهراً ثم عدل عنه وقال: ذكرت قوماً كتبوا كتاباً فأقبلوا عليه ونسوا كتاب الله. وإذا دل هذا على شيء فإنما يدل بنحو خاص على تردد عمر في رواية الحديث، فكيف بكتابة ما حفظ هو، وما حفظ الناس من حديث النبي. وكل هذا يصور احتياط عمر للدين وشدة حرصه على ألا يعرضه لشيء من الشك أو الخطأ.

18

على أن خلافة عمر كلها قد قامت على الدين في إجمالها وتفصيلها، فلم يعرف المسلمون بعد عمر خليفة أو ملكاً كان يحضر نفسه ذكر **الله** في كل وقت من أوقات حياته. وكان أول ما يفكر في شيء إنما يفكر في ملاءمته رضى **الله** وبعده عن سخطه. وما أعرف أن عمر قضى ساعة من حياته يقظاً لم يشعر فيها بالخوف من **الله** حين كان يقوم على قول أو عمل، فلم تكن خلافته وحدها قائمة على الدين، وإنما كانت حياته الخاصة أيضاً قائمة على ذكر **الله** والخوف من عذابه. وقد رأيت فيما مضى أنه قال مرة لمن طلب إليه الرفق بنفسه فيما يطعم أو يلبس سمعت **الله** عز وجل يقول لقوم نعموا بحياتهم الدنيا:

«..**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ**».

وهو من أجل هذا فرض على نفسه أضيق الحياة، مع أنه لم يكن فقيراً، ومع أن المسلمين جعلوه في حل من أن يأخذ من بيت المال حاجته. وهو لم يفعل ذلك بخلاً أو ضناً على نفسه بما كانت تقتضيه الحياة الراضية من

المال. وإنما فعله إيثاراً لما عند **الله** في الآخرة على ما في الدنيا من ألوان المتاع.

ومن أجل ذلك أيضاً كان لا يولّي عاملاً من عماله على الأمصار إلا راعى في توليته رضى **الله** أولاً، ومصلحة المسلمين بعد ذلك.

وكان يختار لولاية الأمصار أولي القوة والكفاية، وإن كانوا من الذين أسلموا بأخرة، ويترك الأكابر من أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم فلما كلم في ذلك قال: أكره أن أدنسهم بالعمل.

وهو لم يقل هذا إلا إيثاراً للرد الحسن، فأما حقيقة الأمر فهو أنه كان يخاف على أكابر أصحاب النبي من أن يفتتنوا أو يفتنوا الناس. ولذلك لم يولهم الأمصار، إذا استثنينا سعداً حين ولاّه حرب الفرس، وأباعبيدة حين ولاه حرب الشام.

وإنما كان يمنعهم أيضاً من الخروج إلى الأمصار مخافة الفتنة عليهم أو الافتتان بهم، بل كان يمنع قريشاً من الانتشار في الأرض مخافة أن تفتنهم الحياة الدنيا.

وقال يوما في بعض خطبه: ألا وإن قريشاً يريدون أن يجعلوا مال **الله** دولة بينهم، أما وابن الخطاب حيّ فلا. ألا وإني قائم لهم بحرة المدينة فأخذ بحجزهم أن يتهافتوا في النار.

وكان بعض أكابر الصحابة يستأذنونه في الخروج للمشاركة في الجهاد. فيأبى عليهم ويقول لمن يستأذنه في ذلك: قد كان لك من الغزو مع رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم ما يجزئك. وولى مرة عمار بن ياسر على الكوفة، فشكا أهل الكوفة منه. وكان أهل الكوفة كثيراً ما يشكون من ولاتهم حتى أتعبوا عمر. ولكنهم حين شكوا من عمار، رحمه **الله**، قالوا: إنه لا يعرف ما يلي. فدعاه عمر وسأله عما يلي: فلم يحسن الجواب فعزله، ثم سأله ذات يوم أساءك حين عزلتك؟ قال عمار: أما إذا قلت ذلك فقد ساءني حين وليتني وساءني حين عزلتني. فقال عمر ما معناه: أردت أن أحقق قول **الله** عز وجل:

«وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ».

ومن أجل ذكره الله وخوفه من عذابه ونصحه للمسلمين كان يراقب ولاته أشد المراقبة. ولا يكاد يبلغه شيء من أمرهم يثير في نفسه شكّاً، إلا أرسل من فوره من يحقق ما بلغه ويصلحه إن كان قد وقع. وربما دعاه ذلك إلى عزل الوالي.

وكان كثيراً ما يردد أنه يخشى أن يظلم بعض ولاته أحداً من الرعية ولا يستطيع المظلوم أن يرفع إليه شكاته. وكان يؤمن بأن أي ظلم يقع من ولاته ثم لا يجد هو في إصلاحه فهو الظالم.

وكان كثيراً ما يقول للرعية، إذا رآهم في المدينة أو في موسم الحج: إني لم أرسل عمالي عليكم ليظلموكم أو يضربوا أبشاركم، وإنما أرسلتهم ليعلموكم دينكم ويقسموا فيئكم بينكم، وكان لا يمل التشديد على ولاته في إنصاف الرعية والرفق بالذميين وحمايتهم من كل ما يسوؤهم.

وكان شديد الحرص على صيانة مال المسلمين، يصونه من نفسه أولاً فلا يأخذ منه إلا قوته وقوت أهله وكسوته، حُلة في الشتاء وحلة في القيظ. ويصونه من عماله فيراقبهم في إنفاق المال أشد المراقبة وأضيقها، وقد رأيت ما فعله بخالد بن الوليد، والقاعدة التي وضعها لنفسه، فكان لا يولي عاملاً إلا كتب ماله قبل أن يذهب إلى مصره. فإذا عاد معزولاً حاسبه. فإن وجد في ماله زيادة غير مقبولة قاسمه ماله. وقد رأيت أنه قاسم سعد بن أبي وقاص حين عزله عن الكوفة. وقاسم أبا هريرة حين عزله عن البحرين، وقاسم غيرهما من ولاته الذين لم يرض عن كسبهم وسيرتهم في المال.

وإذا كان عمر قد عرف بالعدل وضُرب به المثل فيه. فإن هذا العدل ليس إلا مظهراً من مظاهر خوفه من الله، وإحضاره نفسه حساب الله عز وجل. وتحرجه من أن يصنع أشياء. لا لشيء إلا لأنه يكره أن يسأله الله عنها يوم القيامة. فلم يكن عمر مثلاً في العدل وحده، وإنما كان مثلاً في رعاية الدين في جميع أمره صغيره وكبيره.

ومن أجل هذا هابه الناس. حتى كان يقال بعد وفاته: لدِرّة عمر أهيب من سيفكم.

19

وقد حج عمر سنة ثلاث وعشرين، كما كان يفعل خلافته كلها، إلا السنة التي استخلف فيها، فإنه ولى عبدالرحمن بن عوف أمر الحج ذلك العام. وقد أخرج معه للحج أزواج النبي صلى الله عليه وسلم. ويقال إنه بعد أن صدر عن الحج جمع في مكان خارج مكة كومة من الحصى ثم استلقى ووضع رأسه على ذلك الحصى وشبك بين رجليه وقال: الله كبرت سني ورق عظمي وخشيت الانتشار من رعيتي فاقبضني إليك غير عاجز ولا ملوم.

فلما بلغ المدينة لقيه ذات يوم غلام أعجمي للمغيرة بن شعبة. يقال له: فيروز ويكنى بأبي لؤلؤة، وكان من سبي نهاوند. فقال له الغلام: إن سيدي المغيرة يفرض عليّ ضريبة لا أطيقها. قال عمر: كم يفرض عليك؟ قال الغلام: أربعة دراهم في كل يوم. قال عمر: وماذا تعمل؟ قال الغلام: أنا نجار، حداد، نقاش. قال عمر: ما خراجك بكثير.

فانصرف الغلام مغضباً. ولقيه عمر مرة أخرى وهو في نفر من أصحابه، فدعاه وقال له: بلغني أنك تقول: إنك تستطيع أن تصنع رحى تطحن بالريح. قال الغلام: نعم. قال عمر: فاعمل لنا رحى. قال الغلام:

لأعملن لك رحى يتحدث بها أهل الأمصار. فلما انصرف الغلام قال عمر، لمن كان معه: أوعدني العبد آنفاً، أو قال له بعض من كان معه: أوعدك الغلام آنفاً يا أمير المؤمنين.

وخرج عمر ذات صباح حين أذن لصلاة الفجر، وكان لا يبدأ الصلاة إلا بعد أن يأمر الناس بأن يسووا صفوفهم، وكان ينظر في الصف الذي يليه. فإن رأى رجلاً متقدماً مسه بالدرة ليرجع إلى مكانه من الصف. فلما فعل ذلك واستقبل صلاته طعنه أبولؤلؤة ثلاث طعنات، وكان مختبئاً في بعض زوايا المسجد.

قال الرواة: فلما أحس عمر حر الطعنة بسط يده وقال: أدركوا الكلب فقد قتلني. ثم سقط إلى الأرض ودمه ينزف. فماج الناس. وجعل الغلام يطعن من وليه منهم حتى طعن اثني عشر رجلاً غير عمر وألقى عليه رجل ثوباً. فلما عرف الغلام أنه مأخوذ قتل نفسه بخنجره، وأقبل بعض الناس فحملوا عمر إلى داره وهو يقول: وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

ويقول بعض الرواة: إن عمر حين طعن أخذ بيد عبدالرحمن بن عوف فقدمه للصلاة.

ويقول آخرون: إن الناس ماجوا ساعة بعد مصرع عمر حتى قال قائل: الصلاة عباد الله فقد طلعت الشمس. فقدموا عبدالرحمن بن عوف، فصلى بهم وقرأ بأقصر سورتين في القرآن (والعصر) و(إنا أعطيناك الكوثر).

قال الرواة: وأخذت عمر غشية، فلما طالت قال بعض من حضره: فزِّعوه بالصلاة. فقالوا: الصلاة يا أمير المؤمنين. فأفاق على هذا الدعاء. وقال: الصلاة، نعم ها الله. لا حظَّ في الإسلام لمن ترك الصلاة. ثم دعا بوضوء فتوضأ وصلى وإن جُرحه ليَثْعب[1] دماً. ثم قال: ادعوا لي طبيباً. فلما جاء الطبيب سأله أي الشراب أحب إليك؟ قال: النبيذ. فسقاه نبيذاً، فخرج من بعض جرحه، فاشتبه الناس فيه وقال بعضهم: هذا صديد الدم. فسقوه

---

(١) يثعب: يجري.

لبناً. فخرج اللبن من جرحه لم يتغير لونه. فقال الطبيب: اعهد يا أمير المؤمنين فما أراك تمسي.

ويقول الرواة: إن عمر أمر ابن عباس أن يخرج فينظر من قتله. فخرج ابن عباس فجال في الناس ثم عاد، فقال: قتلك أبولؤلؤة غلام المغيرة بن شُعبة. قال عمر: الحمد لله الذي لم يجعل قتلي بيد رجل يحاجني عند الله بسجدة سجدها له. يريد أن قاتله لم يكن مسلماً.

ثم قال عمر لابن عباس: اخرج فسل الناس، أكان هذا عن ملأ منه؟ فخرج ثم عاد إليه فأنبأه بأن الناس يقولون: والله ما علمنا ولوددنا أن الله يزيد في عمره من أعمارنا.

ثم قال عمر لابنه عبدالله: اذهب إلى عائشة أم المؤمنين فقل لها: إن عمر يستأذنك في أن يدفن مع صاحبيه، فذهب عبدالله بن عمر حتى دخل على عائشة فوجدها قاعدة تبكي. فلما أبلغها ما قال عمر قالت: لقد كنت اخترته لنفسي ولأوثرنه به اليوم، وعاد عبدالله فأبلغ أباه أن عائشة قد أذنت له فيما أراد. فحمد الله عمر وقال: لقد كان هذا أهم شيء إليّ.

ثم سئل أن يستخلف فقال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني. وإن أترك فقد ترك من هو خير مني. يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف أحداً، وأن أبا بكر رحمه الله قد استخلفه هو.

ثم جعل أمر الخلافة شورى بين هؤلاء الستة: علي، وعثمان، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وأمر من يدعوهم إليه. فلما جاءوا أمرهم أن يجتمعوا ويختاروه من بينهم رجلاً. وأمر أن يحضرهم ابنه عبدالله، وابن عمه سعيد بن زيد بن عمرو، على ألا يكون لهما في الأمر شيء.

ثم قال لعلي: يا علي، قد يعرف الناس لك صهرك وقرابتك من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما أتاك الله من العلم والفقه، فإن وليت من أمر الناس شيئاً فاتق الله.

وقال لعثمان: قد عرف القوم لك سنك وصهرك من رسول الله صلى الله

عليه وسلم وشرفك! فإن وليت من أمر الناس شيئاً فاتق **الله** ولا تحملن بني أبي معيط على رقاب الناس.

ثم قال لهم: قوموا عني. فلما قاموا قال: لئن ولوها الأجلح ليحملنهم على الطريق. يريد عليّاً. فقال له عبد**الله** ابنه: فما يمنعك يا أمير المؤمنين؟ فقال: أكره أن أحملها حيّاً وميتاً.

ثم أمر أن يدعى له أبو طلحة الأنصاري. فلما جاء أمره أن يكون في خمسين رجلاً من الأنصار، وأن يجمع هؤلاء الستة في بيت، ويقوم فيمن معه على بابهم حتى يختاروا رجلاً منهم، وأجّلهم في هذا ثلاثاً.

وزعم بعض الرواة أنه أمر أبا طلحة: إن أمضوا ثلاثة أيام ولم يختاروا منهم خليفة أن يضرب أعناقهم.

وما أحسب أن هذا يصح، فقد كان عمر أحرص على دماء المسلمين من أن يأمر بقتل ستة من كبار ذوي السابقة من المهاجرين، الذين بشرهم النبي صلى **الله** عليه وسلم بالجنة ومات وهو عنهم راض.

وقد فصلت القول في الشورى في غير هذا الموضع.

وأمر أن يصلّي بالناس صهيب أثناء الأيام الثلاثة التي يتشاور فيها الستة. ثم أمر ابنه عبد**الله** أن يحسب دينه لبيت المال، فحسبه فإذا هو ستة وثمانون ألف درهم. فقال: إذا أنا مت فأدها من مال آل عمر، فإن لم يف بها فسل فيها بني عدي، فإن لم تجد عندهم ما يفي بها فسل في قريش ولا تعدها. وأمر عبد**الله** أن يضمن هذا المقدار فضمنه.

وأعتقد أنا أن في هذا الدين كل ما أخذ عمر لنفسه من بيت المال لقوته وقوت أهله ولكسوته ولبعض تجارته. وأعتقد ذلك لأن أبا بكر أمر في مرضه الذي مات فيه أن يؤدي من ماله إلى بيت المال كل ما أخذ منه لقوته وكسوته، وأعتقد أن عمر حرص كل الحرص على أن يصنع صنيع أبي بكر. وهو الذي كان يقول دائماً، ولا سيما بعد أن طعن: وددت لو أخرج منها كفافاً لا عليّ ولا لي.

وقد أشهد ابن عمر على نفسه بهذا المال وأداه إلى عثمان قبل أن يمضي الأسبوع على دفن أبيه.

وكان بعد أن فرغ من تدبير أمور المسلمين لا يفكر في شيء إلا فيما ينتظره من حساب **الله** عز وجل: وكان يقول: لو أن عندي ما في الأرض من شيء لافتديت به من هول المطلع.

ويقال: إنه أوصى ابنه إذا هو أحس أن أباه قد شارف الموت أن يجعل ركبتيه في صلبه، وأن يضع يده اليمنى على جبينه ويده اليسرى على ذقنه، فإذا مات فليغمضه. وأمره بالقصد في كفنه، فإنه إن يكن له عند **الله** خير أعطاه ما هو خير منه، وإن يكن له عند **الله** غير ذلك سلبه، فأسرع في سلبه. وأمره ألا يجعل في حنوطه مسكاً، وألا تتبعه امرأة، وأن يسرعوا في المشي إذا حملوه إلى قبره، فإن كان له عند **الله** خير قدموه إلى ما هو خير له، وإن يكن غير ذلك وضعوا عن رقابهم شراً كانوا يحملونه. وأمره ألا يوسعوا في حفرته لأن بيت عائشة ضيّق. ولأنه إن يكن له عند **الله** خير وسع له في قبره مدّ بصره، وإن يكن غير ذلك ضيق عليه قبره حتى تختلف أضلاعه. ونهى ابنه أن يزكّوه بعد موته بما ليس فيه، فإن **الله** هو أعلم به.

ويقول الرواة: إن الناس جعلوا يدخلون عليه أرسالاً فيثنون عليه، فقال لهم، حين كثر ذلك منهم: أبالإمارة تغبطونني؟ لقد صحبت رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم فتوفي وهو عني راض، وصحبت أبا بكر رحمه **الله** فكنت سامعاً مطيعاً حتى توفي وهو عني راض، وأصبحت لا أخاف إلا إمارتكم هذه.

ويقال إن وفد العراق – وكانت الوفود قد صحبته بعد الحج إلى المدينة قبل أن ترجع إلى الأمصار– سأله الوصية. فأوصاهم بتقوى **الله** أولاً وبالمهاجرين من أصحاب رسول **الله**، فإنهم ينقصون والناس يزيدون، وبالأنصار الذين تبوءوا الدار والإيمان، وبالأعراب فإنهم مادة الإسلام، وبالمعاهدين من المغلوبين فإن له ذمة **الله** وذمة رسوله وذمة المسلمين. ثم قال لهم: قوموا عني.

قال الرواة: ولما أحس عمر أن الموت منه قريب أمر ابنه **عبدالله**، وكان رأس عمر في حجره، أن يضع خده على الأرض، فقال **عبدالله**: وهل فخذي والأرض إلا سواء. فأعاد عليه عمر أمره أن يضع خده على الأرض، فأعاد عليه **عبدالله** جوابه، فقال له في الثانية أو في الثالثة: ضع خدي على الأرض لا أم لك. فلما وضع **عبدالله** خده على الأرض جعل يقول: ليتني لم أخلق، ليت أمي لم تلدني، ليتني لم أك شيئاً، ليتني كنت نسياً منسيّاً. ثم جعل يقول بعد هذه الكلمات. ويلي. ويل أمي إن لم يغفر **الله** لي. وما زال يكرر هذه الكلمة حتى مات رحمه **الله**.

20

وبوفاة عمر رحمه **الله**، ختم أروع فصل في تاريخ الإسلام والمسلمين، منذ وفاة النبي صلى **الله** عليه وسلم إلى آخر الدهر. فلم يعرف المسلمون، وما أراهم سيعرفون في يوم من الأيام، خليفة يشبه عمر من قريب أو بعيد. فقد رأيت أنه كان – رحمه **الله** – أزهد خلفاء المسلمين وملوكهم في الدنيا، وأشدهم لها ازدراء وأعظمهم منها نفوراً.

ومن الحق أنه كان يتجر في خلافته ويثمر ماله، ولكنه لم يفعل ذلك حُبّاً في المال ولا إيثاراً للغنى، وإنما فعله أداء لما لأهله وولديه عليه من الحق. وقد رأيت أنه لم ينتفع بشيء من ماله لنفسه، وأنه أدى منه كل ما أخذ من بيت المال لقوته وكسوته، فخرج من الدنيا وليس في الأرض مسلم يتعلق عليه بشيء أو ينكر من أمره شيئاً. وهو قد أوصى إلى حفصة أم المؤمنين، فإذا ماتت فللأكابر من ولده. ولم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً أتاح **الله** له مثل ما أتاح لعمر من الفتح.

فقد رأيت أنه فتح بلاد الفرس كلها، وفتح الشام والجزيرة ومصر وبرقة، ولم يستطع خليفة بعده أن يزيد على ذلك إلا ما كان من فتح إفريقية أيام

عثمان رحمه الله، ومن المضي في هذا الفتح إلى المحيط، ومن فتح الأندلس أيام بني أمية.

ولم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعد عمر جعل بيت المال ملكاً للمسلمين ينفق منه على الجيوش المحاربة، ويعين منه من احتاج إلى المعونة، ويوفر ما يبقى منه ليشيعه بين المسلمين رجالهم ونسائهم وأطفالهم، يأخذون منه أعطياتهم في كل عام، تسعى إليهم هذه الأعطيات دون أن يتكلفوا مشقة في طلبها، سواء في ذلك منهم القريب والبعيد. وقد رأيت أنه كان يحمل بنفسه المال إلى البادية القريبة من المدينة فيعطيه للناس في أيديهم، وقد رأيت كذلك أنه في عام الرمادة كان يحمل الطعام على ظهره ويسعى به إلى الأعراب النازلين حول المدينة، وربما طبخه لهم بنفسه، ولم يعرف المسلمون ملكاً أو خليفة بعده عنى بحماية الذميين والرفق بهم في أمرهم كله كما عنى بهم عمر.

ثم لم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعده عنى بأمر الدين وإقامة الحدود وتأديب الناس في الصغير والكبير من أعمالهم، وعلّم المسلمين دينهم رفيقاً بهم حريصاً على أن تستقيم لهم أمور دنياهم، وعلى أن يجنبهم ما يؤخذون به في آخرتهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

فعل هذا كله حتى بلغ منه ما لم يبلغ الخلفاء والملوك في الإسلام وفي الأرض التي لم تسلم. فلسنا نعرف اليوم بلداً يوفر فيه الرزق على الناس من بيت المال أو من خزائن الدولة دون أن يمنعهم ذلك من العمل لأنفسهم وللناس، ومن التزيد في الكسب والتوسع في الغنى.

ولم يكن عمر يعرف قانوناً إلا القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولم تكن له شرطة يستعين بها على حفظ الأمن والنظام، ولكنه ساس المسلمين على نحو جعلهم جميعاً شرطة له في المدينة وشرطة لولاته في الأمصار. فليس غريباً وعمر هو الذي فعل هذا كله وأكثر من هذا كله أن تكون الفاجعة بموته عظيمة والخطب له جليلاً، وأن يقول رجل مثل أبي طلحة الأنصاري رحمه الله:

ما في العرب بيت إلا دخل عليه النقص بموت عمر.

وليس غريباً أن يقول غيره: **والله** إن بيتاً من بيوت المسلمين لم يدخله الحزن لموت عمر لبيت سوء.

ويقول الرواة: إن سعيد بن زيد بن عمرو – وهو ابن عم عمر– بكى حين مات عمر فقيل له: فيم تبكي قال: أبكي على الإسلام فإنه قد وهى بموت عمر.

ويقال: إن حذيفة بن اليمان كان يقول: إن الإسلام كان حصناً يدخل الناس فيه ولا يخرجون منه. فلما توفي عمر انثلم الحصن فالناس يخرجون منه ولا يدخلون فيه.

وقد أجمع الرواة على أن عليّاً رحمه **الله** لما سمع الصيحة بموت عمر دخل عليه فوجده سُجي بثوب. فرفع الثوب عن وجهه وقال: صلى **الله** عليك: **والله** ما على الأرض أحد أحب إلي أن ألقى **الله** بمثل صحيفته من هذا المسجي.

وما أعرف رجلاً من أصحاب النبي من المهاجرين والأنصار إلا حزن أشد الحزن لموت عمر. حتى قال ابن مسعود رحمه **الله**: **والله إني** لأظن العِضاه قد وَجدت لموت عمر.

وكان ابن مسعود إذا ذكر عمر أمامه بكى حتى تساقط دموعه على الحصى.

وما أحب أن أختم هذا الفصل بشيء أبلغ من قول عثمان رحمه **الله**: إن عمر كان يمنع رحمه تقرباً إلى **الله**، وأنا أصل رحمي تقربا إلى **الله**. ومن لنا بمثل عمر؟ يقولها ثلاثاً.

وما أعرف أصدق من قول الشاعر الذي رثاه، والذي تحدث الرواة أنه من الجن، وما أرى إلا أنه مزرّد بن ضرار، أخو الشماخ الشاعر المعروف:

جزى **الله** خيراً من إمام وباركت يد **الله** في هذا الأديم الممزَّق

قضيتَ أموراً ثم غادرت بعدها بوائق في أكمامها لم تفتق

فمن يجر أو يركب جَناحي نعامة ليدرك ما قدمت بالأمس يسبق

أبعد قتيل في المدينة أظلمت له الأرض تهتز العضاه بأسوق

وما كنت أخشى أن تكون وفاته بكفي سبنتي[1] أزرق العين مُطرق

---

(١) السبنتي: الأسد.

21

وصدق الشاعر، فقد كان مقتل عمر غريباً كل الغرابة: غلام أعجمي من سبي نهاوند، يملكه المغيرة بن شعبة، ويعيش في المدينة ليعمل فيها نقاشاً، نجاراً، حداداً، صانعاً للأرحية، يشكو إلى عمر ارتفاع ضريبته. ويرى عمر أن ضريبته لا إسراف فيها. فيأمره أن يؤدي إلى مولاه ما فرض عليه. ثم يكتب سرّاً إلى المغيرة يتقدم إليه في أن يرفق بغلامه في الضريبة. فيأتي هذا الغلام فيختبئ في ناحية من نواحي المسجد حتى إذا تقدم عمر للصلاة أهوى إليه الغلام فقتله.

لم يَرع للمسجد حرمة لأنه لم يكن مسلماً، ولم يحسب حساباً لجماعة المسلمين لأنه كان مصمماً على أن يقضي أمره وإن مات في سبيله.

كل هذا لا يخلو من غرابة ولا سيما إذا فكرنا في عدل عمر بين المسلمين، ورفقه بغير المسلمين من الذميين والأسارى، ولكن حول قتل عمر أشياء تدعو إلى التفكير.

فالرواة يقولون: إن هذا الغلام الفارسي كان إذا لقي الصبيان من سبي الفرس مسح على رؤوسهم وقال: إن العرب أكلت كبدي. فليس الأمر إذن

أمر الضريبة الذي فرضها المغيرة على هذا الغلام. وإنما هو أمر فارسي موتور قد فتحت بلاده وقتل من قومه الكثيرون، فهو ثائر لوطنه وثائر لهؤلاء الأسارى الذين انتشروا في الأرض الإسلامية كلها. وهو يرى أن العرب قد أكلت كبده بما فعلت بوطنه من الأفاعيل. وهو لم يكن وحيداً في المدينة، وإنما كان معه في المدينة رجال آخرون موتورون، منهم الفارسي كالهرمزان الذي كان ملكاً من ملوك الفرس، أو كبيراً من كبرائهم، والذي جد في مقاومة المسلمين ما استطاع وأفلت منهم في غير موطن حتى أسر في آخر الأمر وأرسل إلى عمر. وكان عمر حريصاً على قتله ولكنه خادع عمر حتى أمنه، أمنه عمر ساعة من نهار. فمكر حتى جعله أماناً دائماً. أظهر الظمأ فدعي له بالشراب. فقال لعمر: إني أخشى أن تقتلني وأنا أشرب. قال له عمر لا بأس عليك. فرد القدح ولم يشرب. وقال لعمر: قد أمنتني قال عمر: لم أؤمنك. قال من حضر من المسلمين: بل أمنته يا أمير المؤمنين. فقد قلت له: لا بأس عليك. فقد انخدع المسلمون وانخدع معهم عمر لهذا الفارسي. ولا غرابة في ذلك، فالحر يخدع أحياناً فينخدع، وليس شيء أسهل في الإسلام من الأمان يُعطى لغير المسلم. يعطيه رجل من عامة المسلمين لرجل من المحاربين فيجري أمانه ويلتزمه قائد الجيش كما يلتزمه الخليفة وجماعة المسلمين.

ويعطيه العبد المسلم للمحارب أو المحاربين، فيصبح أمانه ملزماً للجيش وقائده وللخليفة وجماعة المسلمين.

وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم». وقد أسلم الهرمزان فعصم دمه بالإسلام. ولم يجعل لأحد عليه سبيلاً وأقام في المدينة.

ورجل آخر كان يقيم في المدينة لم يكن فارسياً، وإنما كان عربياً من أهل الحيرة وكان مسيحياً، وكانت بينه وبين سعد بن أبي وقاص صلة.

يقول ابن سعد: إنها كانت صلة الظئر[1] . كأن امرأة جفينة كانت مرضعاً

---

١ الظئر: المرضعة.

لبعض ولد سعد، وكان سعد هو الذي جاء به إلى المدينة حين عزله عمر عن الكوفة.

ورجل رابع كان يقيم بالمدينة، ولكنه كان غريب الأطوار، عرف كيف يخدع كثيراً من المسلمين ومنهم عمر، وهو كعب الأحبار. وكان كعب يهوديّاً من أهل اليمن زعم أنه سأل عليّاً رحمه الله عن النبي حين ذهب عليّ إلى اليمن مرسلاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما أنبأه علي بصفة النبي عرف هذه الصفة مما كان يجد بزعمه في التوراة. ولم يأت المدينة أيام النبي، وإنما أقام على يهوديته في اليمن، وزعم هو بعد ذلك للمسلمين أنه أسلم ودعا إلى الإسلام في اليمن، وقد أقبل إلى المدينة أيام عمر. فأقام فيها مولى للعباس بن عبدالمطلب رحمه الله. وكان بارعاً في الكذب على المسلمين يزعم أنه يجد صفاتهم في التوراة. وربما زعم لهم أنه يجد صفاتهم في الكتب. وكان المسلمون يُعجبون بذلك ويعجبون له. ولم يلبث أن كذب على عمر نفسه فزعم له أنه يجد صفته في التوراة. فعجب عمر وقال: تجدُ اسم عمر في التوراة؟ قال كعب: لا أجد اسمك وإنما أجد صفتك.

وقد صحب عمر حين سافر إلى الشام ليتم فتح بيت المقدس. ويقال: إنه هو الذي دل عمر على مكان الصخرة. وكانت قد استخفت لكثرة ما كان الناس يلقون عليها من الكناسة. فأمر عمر فأزيل عنها ما كان عليها وأقام المسجد. وسأل أين يضع القبلة. فقال له كعب: اجعلها إلى الصخرة، فقال له عمر: ضاهيت اليهودية يا كعب، وجعل القبلة إلى المسجد الحرام.

وعاد إلى المدينة، في صحبة عمر. وفي ذات يوم أنبأ عمر أنه سيموت شهيداً. قال عمر: أنّى لي بالشهادة وأنا بين ظهراني جزيرة العرب. ولكن كعباً أصر على ذلك. فيقال إن عمر قال: يأتي بها الله أنَّى شاء.

ودخل عمر يوماً على زوجه أم كلثوم بنت عليّ فوجدها تبكي، فلما سألها عن بكائها قالت: هذا اليهودي كعب الأحبار يقول: إنك في النار. فلما خرج عمر ورأى كعباً همّ أن يسأله، فبشره كعب بالجنة. فقال عمر: ما شاء الله، مرة في الجنة ومرة في النار. ما هذا؟ قال كعب: لا تعجل عليّ يا أمير المؤمنين.

والله إني لأراك في التوراة، أو قال في الكتب، قائماً على باب جهنم تمنع المسلمين أن يتهافتوا فيها.

وجاءه آخر الأمر ذات يوم فقال له: إنك مقتول بعد ثلاث. فلم يحفل عمر بما قال: فلما كان من الغد. قال له: ذهب يوم وبقي يومان فلم يلتفت عمر إليه. فلما كان من غد جاءه فقال له: مضى يومان وبقي يوم. فلم يأبه عمر له. والغريب أنه لم يسأله عن مصدر علمه بذلك، ولم يسأله أحد من المسلمين عن مصدر علمه بذلك بعد مقتل عمر. وأشد من ذلك غرابة أن الرواة يزعمون أنه دخل على عمر بعد أن طعن. فقال له:

«الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ».

ألم أقل لك إنك تموت شهيداً فكنت تقول أنى لي الشهادة وأنا بين ظهراني جزيرة العرب. فسكت عنه عمر أيضاً.

وإذا كان كل ما روي عن كعب بشأن موت عمر صحيحاً، فلست أشك في أنه كان على علم بما دبّر أبولؤلؤة، أو بما دبر الذين اشتركوا مع أبي لؤلؤة في الإعداد لهذه الجريمة.

وقد قال عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق: إنه رأى أبا لؤلؤة والهرمزان وجفينة يتناجون. فلما رأوه قاموا، فسقط بينهم خنجر له طرفان ونصابه في وسطه. فسألهم عبدالرحمن بن أبي بكر: ما تصنعون بهذا الحنجر؟ قالوا: نقطع به اللحم!

وسمع عبيد الله بن عمر مقالة عبدالرحمن: فقال له: أنت رأيتهم؟ قال: نعم. ونظر القوم في الخنجر الذي قتل به عمر فإذا هو كما وصف عبدالرحمن. هنالك ثار عبيد الله بن عمر فأسرع إلى سيفه فتقلده، ومضى لا يلوي على شيء حتى أتى الهرمزان. فقال له: قم معي وانظر إلى فرسٍ لي. فقام الهرمزان وتأخر عنه عبيد الله شيئاً ثم علاه بالسيف.

ويقول الرواة: إن الهرمزان حين أحس حر السيف قال: لا إله إلا الله. ولست أدري أي الرواة كان معه حين ذاك. ومضى عبيد الله حتى أتى جفينة فقتله، ولما أحس جفينة حر السيف صلّب بين عينيه. فيما زعم الرواة. وأكبر الظن

أنهم رووا ذلك عن عبيد **الله** بأخرة. ومضى عبيد **الله** حتى أتى بيت أبي لؤلؤة فقتل صبية كانت له تزعم أنها مُسلمة.

وكان أصحاب النبي صلى **الله** عليه وسلم تسامعوا بأمر عبيد **الله** فأرسلوا من جاءهم به، ولولا ذلك لاستعرض بسيفه من كان في المدينة من الأعاجم.

وما زال عمرو بن العاص بعبيد **الله** حتى أخذ منه سيفه، وقام إليه سعد بن أبي وقاص، فساوره مساورة عنيفة، وفعل مثل ذلك عثمان بن عفان. وكان يقول له: قتلت رجلاً يصلي ورجلاً له ذمة رسول **الله**، ما في الحق تركك.

ويقال: إن أصحاب النبي سجنوا عبيد **الله** فلما استخلف عثمان استشار فيه المسلمين. فقال: أشيروا عليّ في هذا الذي فتق في الإسلام فتقاً. فأشار بعضهم بقتله. وخالف بعضهم وقال: لعلكم تريدون أن تلحقوا بعمر ابنه. فدخل عمرو بن العاص في الأمر وقال لعثمان. إن هذا الأمر قد كان قبل أن يكون لك سلطان على المسلمين، فلا تعرض له. فعفا عنه عثمان وأدى دية الرجلين والصبية، فيما يقول الرواة.

وقد فصلنا في غير هذا الموضع ما كان من أمر عبيد**الله** بعد أن استخلف عثمان، فلا نعود إليه هنا، وإنما نذكر أن العفو عن عبيد **الله** كان مما أخذ به عثمان حين أنكر الناس بعض أمره.

وكان عليّ من الذين رأوا قتله. فلما استخلف عليّ فر عبيد**الله** فلحق بمعاوية وقتل في موقعة من مواقع صفين. وكذلك تعدى عبيد **الله** حدود الإسلام حين ثأر لنفسه بيده. وكان الحق أن ينتظر حتى إذا اختار أهل الشورى خليفة للمسلمين عرض عليه قضيته وأتى بالبينة، على أن الهرمزان وجفينة وصبية أبي لؤلؤة قد أعدوا لقتل عمر، فإن ثبت ذلك عند الخليفة كان من حق الخليفة أن يقصه منهم بالقتل أو بما بدا له من العقوبة.

ولكن عبيد **الله** أخذته حمية الجاهلية الأولى، فقتل من قتل معتدياً غير متثبت ولا صادر عن حكم الإمام، فكانت عاقبة ذلك وبالاً عليه وفرقة بين المسلمين.

22

ويزعم الرواة أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى على عمر قميصاً فقال له: أجديد قميصك أم لبيس؟ قال عمر: بل هو لبيس يا رسول الله. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: البس جديداً وعش حميداً ومت شهيداً. وليعطك الله قرة عين في الدنيا والآخرة.

فمن أجل ذلك كان عمر يسأل الله شهادة في سبيله ووفاة في بلد نبيه. فلما سئل كيف يعطيه الله الشهادة ويميته في بلد النبي. قال: الله يأتي بها أنّى شاء. وقد استجاب الله له فمات شهيداً في مدينة النبي صلى الله عليه وسلم. قتله رجل مجوسي من العجم. وقتله في أحب الأوقات إلى الله عز وجل. وهو الوقت الذي تؤدى فيه صلاة الفجر، والله عز وجل يقول لنبيه صلى الله عليه وسلم. من سورة الإسراء:

«**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**».

وقتله المجوسي وقد كبَّر عمر لصلاة الفجر. فلا شك في أن الله عز وجل قد استجاب لنبيه. إن صح الحديث الذي رويناه آنفاً، واستجاب لعمر دعاءه الذي

كان يدعو به كما روينا. وقد سقط عمر وهو يقول كلمة من القرآن:
«**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا**».

وقد أتيح له أن يحقق شيئاً كان يهتم له أشد الاهتمام. وهو أن يدفن مع أخويه رسول **الله** وأبي بكر. وكان قد استأذن عائشة في ذلك قبل أن يطعن، فلما أوصى بما أوصى به من أمر المسلمين وفرغ لنفسه قال لابنه عبد**الله**: اذهب إلى عائشة أم المؤمنين وقل لها: إن عمر – ولا تقل أمير المؤمنين فإني لست لهم الآن بأمير– يستأذن في أن يدفن مع أخويه. وقال لابنه: إنها كانت قد أذنت قبل ذلك. ولكني أخشى أن يكون ذلك لمكان السلطان. فذهب عبد**الله** وعاد إليه بإذنها، فأرضاه ذلك كل الرضى.

وكان عمر شديد الكره للبكاء عليه. سمع حفصة أم المؤمنين تُعْول. فقال لابنه عبد**الله**: أجلسني فليس لي صبر على ما أسمع. ثم قال لها: إني أحرّج عليك بما لي عليك من الحق أن تندبيني،فأما عينك فلن أملكها. يريد أنه لا يمنعها من البكاء لأنه لا يستطيع ذلك.

وسمع صهيباً يعول. فقال له أما سمعت قول النبي صلى **الله** عليه وسلم: إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

وكانت عائشة رحمها **الله** تنكر هذا الحديث وتقول: إن عمر أخطأ وإنما رأى النبي صلى **الله** عليه وسلم قوماً يبكون على هالك لهم فقال: إنهم ليبكون وإن صاحبهم ليعذب. وكان قد اجترم ما عرضه للعذاب.

وأمر عمر أن يقوم عنه كل من كان يبكي بحضرته.

وزعم الرواة أنه حين أحس الموت. أوصى ابنه عبد**الله** فقال له: يا بني، عليك بخصال الإيمان، قال: وما هن يا أبتِ؟ قال: الصوم في شدة أيام الصيف. وقتل الأعداء بالسيف، والصبر على المصيبة، وإسباغ الوضوء في اليوم الشاتي، وتعجيل الصلاة في يوم الغيم، وترك ردغة الخبال، قال: وما ردغة الخبال؟ قال: شرب الخمر.

وتوفي رحمه **الله** من غده، فقد طعن يوم الأربعاء وتوفي يوم الخميس على اختلاف من الرواة في ذلك. فمنهم من يقول إنه توفي بعد ثلاث من طعنته. وأكبر الظن أنه توفي من غده.

وأنفق أهل الشورى بعد دفنه ثلاثة أيام يتشاورون. وكان عمر قد بلغ من السن نحو ستين عاماً. وإن اختلف الرواة في سنه اختلافاً كثيراً.

ومهما يكن من شيء فقد مات عمر مرضيّاً عنه من **الله** ورسوله وأجيال المسلمين على تتابعها واختلافها، لا يختلفون في حبه والثناء عليه إلا ما كان من غلاة الشيعة.

والحمد **لله** الذي أتاح للإسلام عمر مثلاً أعلى للعدل والاستقامة في الحكم والتفوق في أمره كله على من جاء ومن يجيء بعده من الخلفاء والملوك.

23

ولم يخل موت عمر حين توفي من نفع للمسلمين بإثبات حكم ديني له خطره. وقد روى الرواة هذا الأمر ملحين كأنهم عجبوا له، وكأنهم أحسوا شيئاً من غرابته. ذلك أن عمر غسل وكفن وكان المسلمون يعلمون أن الشهداء لا يغسلون ولا يكفنون وإنما يدفنون كهيئتم حين يقتلون.

وقد أبى النبي صلى **الله** عليه وسلم أن يغسل شهداء أحد، بل قال بشأن حمزة رحمه **الله**: لولا أن تجزع صفية – وهي أخت حمزة– لتركته نهباً لسبا ع الطير.

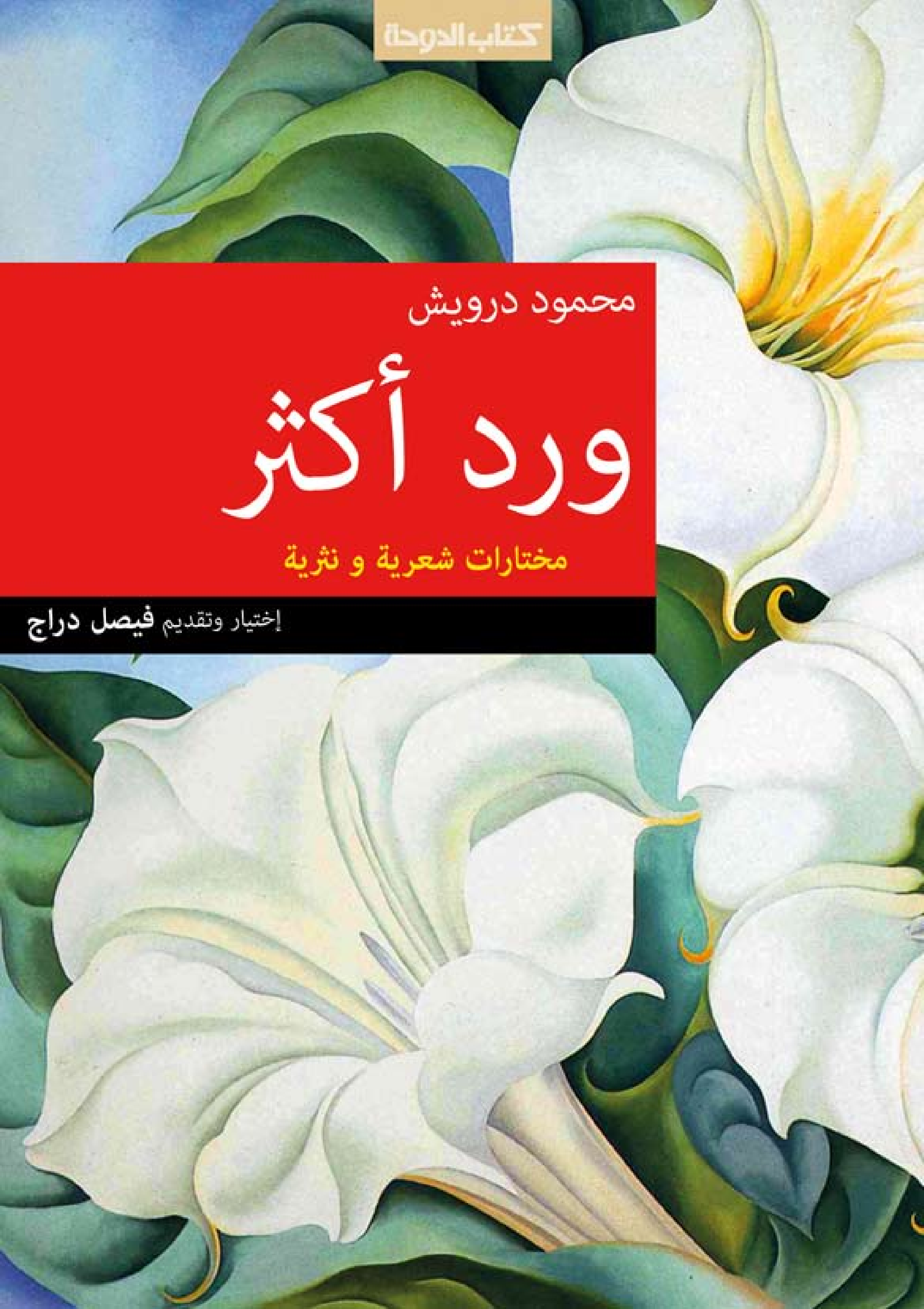
وقد دفن شهداء أحد دون أن يسعى لهم في الكفن: لف حمزة رحمه **الله** في برد كان عليه. فكان إن بلغ رأسه لم يبلغ رجليه، وإن بلغ رجليه لم يبلغ رأسه. فأتموا ستر جسمه بشيء من ورق الشجر. وكذلك فعل بعثمان بن مظعون رحمه **الله**.

ويقول الرواة: إن عمار بن ياسر كان يقول في صفين: لا تغسلوني فإني مخاصم. وقد سمع المسلمون له فلم يغسلوه، وإنما دفنوه كهيئته ساعة قتل.

ولم يكن غسل عمر وتكفينه إلا عن أمره، فهو قد أمر بالقصد في كفنه، وأمر بألا يجعل في حنوطه مسك، فدل ذلك على أن الشهداء إنما يدفنون على هيئتهم ساعة يقتلون، إذا استشهدوا في ميدان القتال. فأما إذا استشهد المسلم لأن عادياً أثيماً عدا عليه فقتله، فإنما يجهز كما يجهز غيره من الموتى. فيغسل ويكفن ويصلى عليه. وكذلك كانت حياة عمر وموته مصدر نفع للمسلمين.

فهرست الآيات القرآنية

هوالذي أرسل رسوله	التوبة	33	39
هوالذي أرسل	الفتح	28	39
واعلموا أنما غنمتم	الأنفال	41	152 – 99
وأوفوا بالعهد	الإسراء	34	58
وأوفوا بعهد الله	النحل	91	177 – 58
وجاءت سكرة الموت	ق	19	104
وكان أمر الله قدراً مقدوراً	الأحزاب	38	210
ولا تحسبن الذين	آل عمران	196	70
ولا تصل على أحد	التوبة	84	122
ولا يأتل أولو الفضل	النور	22	43
وما محمد إلارسول	آل عمران	144	40
من كان غنياً فليستعفف	النساء	6	131
ونريد أن نمن على الذين	القصص	5	190
يا أبت استأجره	القصص	26	164
يا نساء النبي من يأت	الأحزاب	30	119
يأيها الذين أمنوا إن تنصروا	محمد	7	70
يأيها الذين أمنوا إذا لقيتم	الأنفال	15	137
يأيها الذين آمنوا إنما الخمر	المائدة	90	119
يأيها المزمل	المزمل	1	184


كتاب الدوحة
محمود درويش
ورد أكثر
مختارات شعرية و نثرية
إختيار وتقديم فيصل دراج

محمود درويش

مختارات

ورد أكثر

محمود درويش

مختارات

كتاب الدوحة 15

يوزع مجاناً مع العدد 58 من مجلة الدوحة أغسطس 2012

ورد أكثر

محمود درويش

مختارات

الناشر :
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة
لوحة الغلاف: جورجيا أوكييف – الولايات المتحدة الأمريكية

ورد أكثر

محمود درويش

مختارات

اختيار وتقديم: فيصل درّاج

فهرس الكتاب

بمثابة تقديم

محمود درويش
الشاعر الذي ولد أكثر من مرة

فيصل درّاج

المبدع النجيب هو الذي يعرف، مبكراً، ما يريد، ويهبه كيانه كلّه، مقتنعاً بأن مثاله الإبداعي المشتهى يبتعد، كلما بدا قريباً. وكان محمود درويش، الذي أكمل دورة المنفى ودفن في الوطن، مبدعاً نجيباً، وحّد بين الموهبة والاجتهاد الدؤوب، وانتقل من قصيدة إلى أخرى، ناظراً إلى قصيدة مكتملة، لا تصل.

ولعل يقينه بأن مقام الشاعر من مقام المثال الشعري الذي يسعى إليه، هو الذي وضعه مع الشعراء العرب والفلسطينيين وخارجهم. فقد كان مع غيره من الشعراء العرب الحداثيين وهو يقرأ نزار قباني وناظم حكمت والإسباني لوركا، الأكثر قرباً إلى رؤيته، وكان مع الشعراء الفلسطينيين وهو يصوغ قصيدة وطنية تحريضية، مايزت إبراهيم طوقان من غيره، ومشى في موكبها كثيرون، بدءاً من أبي سلمى، وصولاً إلى عز الدين المناصرة ومريد البرغوثي.

بيد أن درويش، الذي فتح قصيدته على مشروع شعري دائم

التجدد، آثر صحبة التجاوز، التي جعلت منه شاعراً مع الآخرين وخارجهم، وخلقت منه شاعراً بصيغة الجمع، يمشي مع ذاته الشعرية مستولداً منها، بعد حين، ذاتاً شعرية مغايرة. أدرك محمود، الذي حذف من أعماله الشعرية ديوانه الأول: عصافير بلا أجنحة، أن الموهبة لا تعيش كثيراً إن لم يصقلها العمل، ومارس حياته وفقاً لمنظوره الشعري، فقرأ الموروث الشعري العربي غير مرة وكان مفتوناً بالمتنبي، وتأمل طويلاً «الشعر العبري»، الذي ألزمه الزمن بأن يقرأه بلغته، وزوّد مكتبته، التي كان فيها مكان لقاموس «لسان العرب» لابن منظور، بالإبداع الشعري الكوني، كان يقرأ بالإنجليزية مضيفاً إليها، ما استطاع، اللغة الفرنسية.

غير أن ما ميّز هذا الشاعر، الذي كان يقول: "النثر فضيحة الشاعر"، انفتاحه على الثقافة العربية والغربية، في نماذجها العليا. فكان قارئاً لنجيب محفوظ وطه حسين وعبد الله العروي، ومنجذباً إلى هيجل، الذي أخذ منه فكرة «روح العالم»، ومفتوناً بالمكسيكي أوكتافيو باز، إلى أن أوصله كتابه «في حضرة الغياب» إلى الألماني اليهودي فالتر بنيامين، الذي أبدع في «جوامع الكلم»، كما كان يقول درويش، مشيراً إلى كثافة لغوية ترى الجوهري من العالم وتزهد بالنوافل.

أنجز درويش، الذي أتقن فن المحو والكتابة، قصيدة نوعية جمعت بين «جماهيرية الشعر»، إذ للقصيدة جمهور ينتظرها، وصيانة الكرامة الشعرية، إذ القصيدة تلبي ما يريده الشعر، ولا تلتفت إلى رغبات «المصفقين». ولعل هذين البعدين هما اللذان أوجدا «عقداً شعرياً» بين درويش وجمهوره، يؤمن للأول الحرية

في إبداعه، ويلامس ما هجس به الثاني ولم يهجس به أيضاً. لا غرابة أن تنتمي قصيدة درويش إلى التاريخ الشعري وإلى فلسطين، مبرهنة أنها «عمل في اللغة»، قبل أن تكون قصيدة فلسطينية، ذلك أن في النعت الأخير ما يستقدم الجغرافيا»، قبل أن يحيل إلى الشعر. ولا غرابة أيضاً أن يكون درويش شاعراً كونياً وفلسطينياً معاً، وأن تجيء فلسطينيّته الحارة من كونيّته الرحيبة، لأن الشعر يبدأ بالإنسان وينتهي به، تاركاً : «شعراء المناسبات» يعالجون الهزيمة والانتصار بالأسلحة التي يقعون عليها.

ولد درويش، الذي بدأ بالشعر التحريضي ووصل إلى شعرية المساءلة، في فلسطين (البروة 1941)، وولد أكثر من مرة في آماد قصيدة واسعة، جمعت بين القرى الفلسطينية الدارسة ومقابر «الهندي الأخير»، الذي جعل «الإنسان الأبيض» من صيده مهنة وافرة المردود. كان لصيد كل هندي، والهنود لا أرواح لهم كما تقول «رسالات الحضارة»، مكافأة تؤمن للصيّاد «قوتاً» مريحاً، وإقامة لا «يهدّدها» أحد. كشفت القرى الدارسة، ومنها قرية الشاعر، والمقابر الهندية «المطمورة»، عن عبث الحقيقة، التي لا يعترف بها «الأقوياء» إلا بعد فوات الأوان. تأمل درويش، الذي أدرج في قصيدته الكثير من السخرية، هذا «العبث» وواجهه، طويلاً، بحقيقة الإبداع الشعري.

1. الشاعر - الدليل في قصيدته الرومانسية:

تأمل محمود درويش استبداد القدر الفلسطيني، الذي يلزم المستبدّ به بعادات وأحوال لا يمكن التحرر منها، ويعتبر الخروج

عنها إثماً ورذيلة. ومع أن الشاعر، الذي كان يخلط الجد بالدعابة، أنجب قصيدة واسعة، احتضنت الوطن والحب والصداقة وآهات إفريقي مضطهد مجهول، فقد رأى العالم كله من وجهة فلسطينيته، فكان فلسطينيّ الرؤية والهوية والميلاد والموت، وفلسطيني الأسئلة والإجابات. ولم تكن قصيدته، مهما تكن مطالعها، وكان محمود مهجوساً بالمطالع الشعرية، إلا صورة عمّا يجب على القصيدة الفلسطينية أن تكونه، منذ أن أوكل عبث التاريخ إلى المشروع الصهيوني طرد الفلسطينيين من وطنهم، وأوكل الطرد الدامي إلى المنفى بتوزيعهم على الجهات المتاحة.

يتجلّى المآل الفلسطيني في ديوان أوراق الزيتون (1964)، الذي تصرّح عناوين قصائده بموضوعه: ولاء، بكاء، أمل، مرثية، كفن، موت، المنفى، الصمود، الحزن والغضب، وتنتهي بـ : بطاقة هوية. تكشّف الاستبداد الصهيوني في تحويل الوجود الفلسطيني، الواضح والموروث والمستقر، إلى إقامة مؤقتة في مكان محتمل، فما يتلو فلسطين لا عنوان له، وتكشف استبداد «المؤقت المحتمل» في قصيدة تتمسك بالأرض وتبشّر بولادة جديدة منتصرة. كان على الشاعر الشاب أن يضبط العلاقة بين الفلسطيني الشريد وعودته الحتمية، متوسلاً صيغاً شعرية عديدة توطّد قولاً متفائلاً: «يا دامي العينين والكفين! إن الليل زائل»، و «حبوب سنبلة تموت. ستملأ الوادي سنابل»، «ستظل في الزيتون خضرته، وحول الأرض درعاً»، «كل أرض، ولها ميلادها. كل فجر، ولها ميلادها. كل فجر، وله موعد ثائر»....

يتكئ الشاعر على صيغ كتابية، أقرب إلى البساطة، قوامها

تعارضات شفافة: الليل يتلوه النهار، القحط يعقبه الخصب، والجفاف ينفيه الارتواء».. والمحصلة عودة ما انقلب إلى وضعه السوي، ورجوع فلسطين إلى ما كانت عليه. والجوهري ماثل في «الضمان» الذي تأتي به الكلمات، الصادرة عن «رؤيا» الشاعر الرائي، الذي يختلف عن غيره من البشر. يقول درويش في قصيدته «لوركا»:

هكذا الشاعر، زلزال ... وإعصار مياه

ورياح ، إنْ زأر

يهمس الشارع للشارع، قد مرّت خطاه

فتطاير يا حجر!

ومع أن درويش في ديوان أوراق الزيتون لم يصل، بعد، إلى مرحلة الشاعر ـ النبي القادمة، فإن في الصفات التي يسبغها على الشاعر، التي تحتضن الزئير والإعصار والزلزلة، ما يعلن عن «قوة معجزة»، قادرة على فعل ما لا يستطيع غيره أن يفعله. يتأتى الفعل السحري، الذي ينبثق من القصيدة، عن وحدة الكلمات الخالقة وعشق الشاعر الخالق، التي تستحضر فلسطين، الحاضرة والغائبة، وتضعها حيث أراد لها الشاعر أن تكون. كأن يقول في «عاشق من فلسطين»:

عيونك شوكةٌ في القلب

توجعني... وأعبدها

وأحميها من الريح

تلتبس الأرض بكيان الشاعر، تحضنه ويحضنها، وتكون كما تريدها الحقيقة الشعرية ، ما دامت كلمات الشاعر تأمر «الحجر» وينصاع لها. غير أن التوحّد الكلي بين الشاعر والأرض، الذي هو

إعلان عن رومانسية مطمئنة، لا يستظهر كاملاً إلا في ديوان : محاولة رقم 7 ـ 1973 ـ كأن نقرأ في قصيدة «الخروج من ساحل المتوسط»:

سيلٌ من الأشجار في صدري

أتيتُ ... أتيتُ

سيروا في شوارع ساعدي تصلوا

الشاعر كون لا تخوم له، تنبت في صدره الأشجار، وتتقاطع في ساعده الشوارع، مؤكداً فعلاً خالقاً متعدد الجهات، تتمثّل في إرادته الحقيقة والبلاد، ويفصح عن معناه فعل واعد مبشّر ممتلئ بالنبوّة. لا التباس فيه: أتيت ... أتيت... يترجم الفعل ما قال به الشاعر في «عاشق من فلسطين»:

فلي وعد مع الكلمات والنور

ليس الوعد إلا حقيقة الشاعر المضيئة، التي تسقط الزيف، وتستبقي كوناً خيراً، يجمع الشاعر بأهله، ويستبقي الشاعر مع وحدته، وقد اجتمع في كيانه الفلسطينيون وماضي فلسطين ومستقبلها معاً:

أنا الأحياء والمدن القديمة

حاولوا أن تخلعوا أسماءكم تجدوا دمي،

أنا الأحياء والوطن الذي كتبوه في تاريخكم

في قصيدة «الخروج من المتوسط»، كما في قصائد أخرى من : محاولة رقم 7، تظهر «الأنا الرومانسية الهائلة»، التي تعيّن ذاتها

مرجعاً للوطن ومبتدأ للعوالم المختلفة، ويظهر «الصوت الفلسطيني الجماعي» الذي التبس بقصيدة درويش، كما قال إدوارد سعيد. ومع أن الشاعر لم يشر، في حواراته المختلفة، إلى نوفالس وشيلي وغيرهما من الشعراء الرومانسيين، فقد وصل إلى صيغة رومانسية خاصة توائم قصيدته، توحّد بين الشاعر النبي وأرضه وتعيّنه مالكاً وحارساً للحقيقة الوطنية، التي تبدأ بما كان وذهب وتنتهي (قبل أن تبدأ) بعودة ما كان إلى حاله. يقول في قصيدته «أحمد الزعتر»، التي رثى فيها مخيماً فلسطينياً في لبنان، أحرقته نيران عربية متعددة الجنسيات في آب عام 1976:

وأنا البلاد وقد أتت

وتقمصتني

وأنا الذهاب المستمر إلى البلاد

وجدت نفسي ملءَ نفسي

يلغي التقمّص، مكانياً، المسافة بين جسد الشاعر وجسد الأرض، فهي منه وهو منها، ويذيب زمن الأول في زمن الثاني منتهياً إلى ديمومة مفتوحة، لأن التقمّص استئناف لحالة سابقة تبعث في حالة لاحقة، فهي تغيب وترجع أبداً من جديد. يتداخل الطرفان في وجود أصلي سرمدي، لا بداية له ولا نهاية، يغيب ولا يموت. والواضح في هذا التصوّر الرومانسي هو الحاضر المطلق، إذ ما يغيب يعود جديداً كما كان، وإذ ما يحضر عصيّاً على الزوال، بفضل التقمّص المفتوح إلى الأبد.

أسس درويش قصيدة الموت والانبعاث، بلغة محددة، أو قصيدة الخروج والعودة، بلغة أخرى، على فكرة التقمّص مؤكداً،

كما يفعل الرومانسيون جميعاً، فكرتين: الأصل قديم نقي مقدس منتصر بذاته، والشاعر ـ الأصل، الذي يمنع عنه التقمّص الموت، ضامن لعملية الموت والانبعاث، وحافظ للأرض من أمراض الزمن العارضة. لذا يقول درويش في ديوانه: تلك صورتها وهذا انتحار العاشق ـ 1975 ـ : «أريد أن أتقمص الأشجار، وأريد أن أتقمص الأسوار، وأريد أن أتقمّص الحراس، ...» يضع الشاعرُ الأرضَ داخله، بعد أن أصبحا شيئاً واحداً، تفصح عنه اللغة: «والأرض تبدأ من يديه»، يقول، الذي يعني أن جسد الشاعر مبتدأ للأرض.

تعطي «قصيدة الأرض»، التي تَفْتتح ديوان أعراس ـ 1977 ـ الصورة الأكثر جلاء لشعر درويش، في مرحلته الرومانسية، نقرأ في الصفحة الأولى:

أنا الأرض

والأرض أنتِ

خديجة لا تغلقي الباب

لا تدخلي في الغياب

يتاخم المنظور الرومانسي التصوّر الصوفي، كاشفاً عن العلاقة العضوية بين الأنا والأنت، التي تترجم عشقاً فاض عن حده، أذاب كلاً من العاشقين في الآخر، لكنها تترجم في اللحظة عينها صورة الشاعر ـ الخالق، الذي ذاب عشقاً في موضعه وأصبحا كياناً واحداً. يؤمّن عشق الأرض في قصيدة درويش الرومانسية تحولات ثنائية المستوى: فهو الفعل الروحي الباهظ الذي يمحو المسافات بين الأرض وشاعرها، وهو الفعل الشعري ـ الرمزي الذي يجعل الشاعر

مالكاً للأرض يمنحها الأسماء، ذلك أن تسمية المواضيع من حق من يملكها. يقول في ديوانه أعراس ـ 1977 .

أسمي التراب امتداداً لروحي

أسمّي الحصا أجنحة

أسمّي ضلوعي شجر

إن القوة الطاهرة المنبعثة من كيان الشاعر ـ الأصل ، فهو أصل أرضه وأصل أرضه فيه، هي التي تمكن الشاعر من إعادة صياغة الأرض وقيادة مخلوقاتها جميعاً إلى الانتصار:

وأستل من تينة الصدر غصناً

وأقذفه كالحجر

وأنسف ربابة الفاتحين

تنقل "الحركة" التي تحايث "أسرار الوجود" إلى خارجها، فيصبح الصدر شجرة تين، ويغدو غصنها حجراً، يستحيل إلى قنبلة تنسف الغزاة. لا مسافة، في الحالات جميعاً، بين الشاعر والحقول، ولا بينه وبين الحصاد والأجنحة. وغياب المسافة بين الشاعر والأرض يتيح له أن يقاتل الغزاة بأرضه كلها، وأن ينتصر.

أخذ درويش، في مرحلة من إبداعه الشعري، بالتصوّر الرومانسي للعالم، منتهياً إلى قصيدة متعددة المستويات: قصيدة تحريضية تقول بما يجب أن يكون وتضمن انتصار "المغلوبين"، وقصيدة تتجاوز التحريض إلى جماليات القصيدة الرومانسية في تاريخها الطويل، وهو ما يمنع عن القصيدة حضوراً عابراً ينتهي

بانتهاء مناسبتها، وقصيدة تأملية تتيح للشاعر أن يكون النبي الرومانسي، الذي يجسّر المسافة بين الملموس والمقدس جاعلاً الملموس، إي الأرض، مقدساً، وينشر المقدس المتعالي بين الشجر والحصاد والأجنحة وشوارع المدن القديمة، المحتشدة في عروق الشاعر ـ النبي.

2. من القصيدة المغلقة إلى عالم شعري مفتوح:

تظل القصيدة الرومانسية، في مستوياتها المتعددة، مغلقة، تدور حول نفسها مشدودة إلى بداية ونهاية، تلبيان شهوة الشاعر في أن يكون ناطقاً بآمال شعبه، وتلبيان رغبة الباحثين عن الأمل. تتعيّن القصيدة عالماً مفتوحاً في عناصره المتجانسة القابلة للتكاثر، التي تحيل على ما تحتشد الأرض به، وعالماً مغلقاً معروف البداية والنهاية، كما لو كان حكاية سحرية عن مرارة الفقد وحلاوة اللقاء.

سعى درويش، بوعي شعري رهيف، إلى توسيع قصيدته، متوسلاً المنظور الصوفي، الذي "يقصر" المسافة بين المخلوق وخالقه، مقيماً مناجاة لا تنتهي بين الذات العاشقة والموضوع المعشوق. ففي مقابل "أنا من أهوى، ومن أهوى أنا"، التي قال بها المتصوف ابن عربي، يقول درويش "أنا الأرض والأرض أنتِ" حاذفاً، منذ البداية، المسافة بين الأرض والشاعر. بل أن في قصائد درويش في دواوينه "محاولة رقم 7، أعراس، هذه صورتها وهذا انتحار العاشق"، ما يذكّر بأشعار جلال الدين الرومي الواردة في "المثنوي":

من ، إذن، فصل روحك عن الحقيقة؟

إنها تنتظر لحظة الاتحاد

يأتي الانتظار المتوّج بالاتحاد من طهر الحقيقة، التي تجعل الانتظار لحظة معاناة عارضة ، إنها الطريق إلى الله والعالم الجميل. لا يختلف هذا الانتظار عن انتظار الشاعر الفلسطيني في قصيدة "الأرض" :

بلادي البعيدة عني .. كقلبي!

بلادي القريبة مني .. كسجني!

لماذا أغني

مكاناً، ووجهي مكان؟

كل شيء مع الشاعر وفيه، الحقيقة والانفصال عنها، والحقيقة والعودة إليه. ومع أن درويش وسّع، قصيدته بالرموز الصوفية، فقد شعر، وهو الشاعر القلق، بأن عليه أن يضيف إلى ثلاثية : "الأرض، الشاعر، الحقيقة" عناصر أخرى. وأبرز هذه العناصر، وبعد رحيل الشاعر النهائي عن فلسطين بخاصة، في نهاية ستينات القرن الماضي، هي صورة المسيح، الذي التبس به الشاعر وصار مسيحاً جديداً، يصالح بين الأرض والسماء، ويفتديها بجسده.

وضعت صورة الشاعر ـ المسيح في قصيدة درويش تعبير "الجسد" الذي يعبر فوقه التائهون إلى مملكة الخلاص، وتعبير "الجثة"، التي تفصح عن "موت عابر" وانبعاث أخير. يقول في قصيدته "طوبى لشيء لم يصل" في محاولة رقم 7 ـ 1973 ـ:

هذا هو العرس الفلسطيني
لا يصل الحبيب إلى الحبيب
إلا شهيداً أو شريداً
صار جسمي وردة في موتهمْ
وازدهرتُ غداة أكملتِ الرصاصةُ جثتي

يعيد الشاعر إنتاج المعنى، المرتكن إلى "التوسط المسيحي"، في مطلع ديوانه: تلك صورتها وهذا انتحار العاشق ـ 1975 ـ حين يقول:

أرسم جثتي ويداك فيها وردتان
بيني وبينك خيمة أو مهرجان

ويأخذ الجسد حضوراً إيقاعياً في قصيدة الأرض : "احرثوا جسدي، مرّوا على جسدي، أيها العابرون على جسدي، أنا الأرض في جسد"، وصولاً إلى حديث مباشر عن السيد المسيح:

كأن الهياكل تستفسر الآن عن أنبياء فلسطين في بدئها المتواصل

هذا اخضرار المدى واحمرار الحجارة
هذا نشيدي
وهذا خروج المسيح من الجرح والريح
أخضر مثل النبات يغطي مساميره وقيودي
وهذا نشيدي
وهذا صعود الفتى العربي إلى الحلم والقدس

في قصائده الأولى، وفي ديوانه "عاشق من فلسطين"، بخاصة، طوّر درويش القصيدة الغزلية التقليدية، وأدرج فيها قيم المقاومة وجمالية الوطن (عيونك شوكة في القلب توجعني، وأحميها من الريح)، منتهياً إلى جماليات جديدة تحتفظ بـ "الموضوع" القديم وتمدّه بمضمون جديد، يتكئ على بطولة العاشق لا على دموعه (أنا زين الشباب وفارس الفرسان). طبّق درويش منظوره، الذي يوحّد بين التحرر والمقاومة، على "القصيدة التموزية"، التي اختلف إليها شعراء عرب في خمسينات وستينات القرن الماضي، موسعاً ثنائية الموت والانبعاث، في علاقاتها المقيّدة إلى التجريد الجمالي، بعناصر مستقاة من التجربة الفلسطينية. نقرأ في القصيدة الثانية من "عاشق من فلسطين"، وعنوانها "قال المغني":

المغني على صليب الألم
جرحه ساطع كنجم

....

هكذا يصبح الصليب
ومساميره ... وتراً

أو أن يقول في "شهيد الأغنية" :
ما كنتُ أولَ حامل إكليل شوك
فعسى صليبي صهوة

تقول القصيدة بالموت والانبعاث في شكل جديد قوامه المقاومة والأمل، وتتخذ السيد المسيح تجسيداً لقيم البطولة والفداء وصراع

الخير القديم مع شر قديم، لا تلحق به هزيمة نهائية. يحيل السيد المسيح على نسق قديم من الأنبياء، تجدّد في أنبياء ـ شعراء، قوامهم من قوام أرض لا تموت. ولعل وحدة الأرض والشاعر هو ما أطلق لدى درويش، أسطورة الأرض، التي هي من أسطورة الشاعر الخالق، وهو ما أدرج في لغته بعداً دينياً، أو أدرج فيه لغة المقدس، كما يقول جمال باروت، المنفتحة على أكوان متعددة.

وواقع الأمر أن كلمة "الأنا"، المتواترة الحضور في قصائد محمود الرومانسية وما تلاها، تستحضر، لزوماً، لغة المقدس، ذلك أن هذه "الأنا الشعرية" تعيّن ذاتها أصلاً قديماً ومبتدأ لما كان ولما يجيء: "أنا الأرض، وأنا البلاد، وأنا حامل الاسم، وأنا الذهاب المستمر إلى البلاد، وأنا الفرق بين الغصون والشجر، وأنا أنا أخضر بعد عام فوق جذع السنديان...". لا ضرورة لملاحقة هذه الأنا المتشجّرة الهائلة، وإنْ كان ضرورياً الربط بين "الأنا الخالقة" والأصل القديم، ذلك أن للأصل، نظرياً، حضوراً مقدساً باركته الآلهة. تفسّر دلالة الأصل، التي هي إيمان بجذر قديم لا يغيب، ارتكان درويش إلى كلمة "أول"، التي هي ترجمة "الأصل" بلغة شعرية، واحتفال بعالم طاهر مبرّأ من الدنس والدم والاغتصاب. لذا تأخذ كلمة "أول" في دواوين الشاعر المتلاحقة، من محاولة إلى رقم 7 وصولاً إلى حالة حصار و "جداريته" الشهيرة، أشكالاً مختلفة:

أول الأرض، أول الحب، أولى الأغنيات، أول المطر، أول الدمع، أول البكاء، وأول السطر... ليست هذه "الأول" المتواترة الحضور إلا احتجاجاً على حاضر "اغترب عن جوهره"، وحنيناً إلى عالم بريء لم تغادره القداسة، كما لو كان على الشاعر أن يبني مقدساً

جديداً، في زمن غادرته القداسة، متكئ على لغة مشتقة من المقدس أو تحاكيه. أو كما لو كان عليه أن يعيد التذكير بـ "المقدس القديم"، كي يبدو سؤال الحاضر واضحاً.

يتحدّث درويش في ديوانه "لماذا تركت الحصان وحيداً" عن "أرض كنعان البداية"، اجتمع فيها المقدس مرتين: فالأرض مقدسة بـ "كنعانها" الممتد إلى زمن سحيق، والأرض مقدسة لأنها "البداية" ، أي صورة الخلق الإلهي كما كان وكما يجب أن يكون. ولعل هذا المقدس الذي يستحضره الفضول المعرفي، ويعطيه المعيش اليومي الشائك معنى جديداً، هو الذي يملي على الشاعر الفلسطيني، الذي أصبح الصوت الجماعي لشعبه، أن يقول في قصيدة الأرض:

في شهر آذار سنة الانتفاضة، قالت لنا الأرض
أسرارها الدموية. في شهر آذار مرت أمام
البنفسج والبندقية خمس بنات

تأخذ الأرض صورتها، ظاهرياً، من الربيع والانتفاضة، ويأخذ الربيع والانتفاضة معنيهما، جوهرياً، من تعبير مشحون بالديني والمقدس: "قالت لنا الأرض"، حيث القول هو البدء، والأرض هي القول والبدء معاً. وإذا كان في اللجوء إلى المقدس وحكايته، وهو متنوع الحضور في قصيدة درويش، ما يضيء الأبعاد المعرفية في القصيدة، فإن فيه، على مستوى آخر، ما يعلن عن الاجتهاد الفائق، الذي وسّع به درويش قصيدته، التي آلفت بين اليومي البسيط والمقدس الديني، والملحمي الشعري الذي تجلى في قصيدتين هما: أحمد الزعتر ومديح الظل العالي.

ولعل تراجع الحلم الفلسطيني، بعد الخروج من بيروت 1982 ـ وقبله، كما نضج تجربة درويش على مستوى التملّك الفني واتساع المنظور، هو الذي أفسح للأسطورة حيزاً واضحاً في شعره، يحرّر المأساة الفلسطينية من زمنها المباشر ويضعها في أفق كوني مشبع بالاحتمالات. فقد مزج في ديوانه "أرى ما أريد" بين نوعين من التخليق الأسطوري، كما يقول فخري صالح، الأول مشتق من عناصر الطبيعة والثاني مستولد من بنى أسطورية متداولة في ثقافات الشعوب، وآية النوع الأول قوله:

أرى ما أريد من الحقل... إني أرى

جدائل قمح تمشطها الريح، أغمض عينيّ:

هذا السراب يؤدي إلى النهوند

وهذا السكون يؤدي إلى اللازورد

تتأتّى الصور من حوار بين "عين القلب"، التي ترى ما تريد، وعناصر الطبيعة: الحقل، القمح، السراب، السكون، ... وتتأتّى من نزوع صوفي عنوانه "الحلول"، حيث الشاعر يستبطن "خارجه" ويدع "داخله" يخلّقه في صور جديدة. كان الشاعر في مرحلة "قصيدة المقاومة" يسمّي الأشياء ويفرض عليها معنى واحداً، وأصبح "بعد التجربة" يصوّر الأشياء "المستبطنة" ويتركها مع دلالات طليقة، حال قوله:

أرى ما أريد من الروح: وجه الحجر

وقد حكّه البرق، خضراء يا أرض روحي

أما الأسطرة في شكلها الثاني فتظهر، على سبيل المثال، في أكثر من قصيدة من ديوان "سرير الغريبة".

تزوجتها ، وهززنا السماء فسالت
حليباً على خبزنا . كلما جئتها فتّحت
جسدي زهرةً زهرةً، وأراق غدي
خمره قطرة قطرة في أباريقها

أو : "لا أمّ لي يا ابنتي لديني هنا / هكذا تضع الأرض في جسد سرّها / وتزوّج أنثى إلى ذكر. فخذيني/ إليها إليك ألّي. هناك هنا ، داخلي / خارجي. وخذيني لتسكن نفسي إليك".

لا يوجد الكثير من المعنى في محاولة "البناء الحرفي" لأساطير الشاعر، وهو الذي يقرأ ويعرف ويرى ويركب ويستند إلى وعيه ولا وعيه معاً، دون أن تمنع حدود المعرفة تلمّس "الرؤيا" التي تقف وراء القصيدة، التي توحي بأساطير معروفة وما يتجاوزها، وبملامح دينية وما يتجاوزها أيضاً. تترافد الكلمات وتومئ إلى "الجسد" الذي يختصر الأرض وعناصرها، وإلى الأرض "التي تأخذ شكل الجسد"، كما يقول في قصيدة "النهر غريب وأنت حبيبتي". والمتبقى هو التزاوج، أو الزواج في احتمالاته، أكان ذلك زواج الذكر والأنثى، أم زواج الأرض والسماء. ومع أن درويش، الذي تجاوز "القصيدة التحريضية"، وزّع فلسطين على مواضع كثيرة، فقد احتفظ بـ "الأرض" موضوعاً ثابتاً، فهي مرجع الموت والتوالد، والبداية والأبد، والجسد القديم الذي يشهد على تواتر الفصول، وهي موقع

للإقامة والسكنى، مثلما أشار الشاعر التشيلي بابلو نيرودا في ديوانه "الإقامة على الأرض".

بحث درويش عن معنى تكاثر في معانٍ، وارتكن إلى الأسطورة، التي كلما جاءت بمعنى أحالت إلى آخر. ترجمت الإحالة المتكاثرة وضعه "كشريد فلسطيني" ترده الأرض المحتلة إلى المنفى، ويرده المنفى، الذي هو احتلال آخر ، إلى أرض سكنته ولا تمكن الإقامة فيها. يقول في ديوانه : "لماذا تركت الحصان وحيداً":

القصيدة بين يدي ، وفي وسعها

أن تدير شؤون الأساطير،

بالعمل اليدوي ، ولكنني

مذ وجدت القصيدة شردت نفسي

وساءلتها :

من أنا

من أنا؟

ذكر درويش، في شعره قبل أن يترك فلسطين، والداً بسيطاً يقدّم له النصيحة وينهاه عن السفر وتوقف ، في "لماذا تركت الحصان" أمام "أب جديد" يأخذه مع اتجاه "الريح". والاختلاف قائم في "النبيذ الجديد"، الذي وعدت به العاصفة، حين كان الشاعر يدرج في أعوامه العشرين، و "طعم القش"، الذي داهم مذاق الشاعر بعد عشرين عاماً. وإذا كان في وعود "العاصفة" ما أنتج شعراً رومانسياً أحادي الصوت، فقد كان في "المفاجآت" اللاحقة، ما استدعى شعراً متعدد الأصوات.

لم يطور درويش قصيدة الغزل التقليدية إلا لأنه يعرفها، ويعرف معها الموروث الشعري العربي، في أطواره المختلفة، وهو ما يظهر في قصيدة "قناع لمجنون ليلى"، من ديوان "سرير الغريبة":

لا أرى في طريقي إلى حبها
غير أمس يسلّي بشعري القديم
نعاس القوافل في ليلها
ويضيء طريق الحرير بجرحي القديم

ليست هذه الملاحظة المدرسية، التي تفرض طبيعة التقديم مساحتها الضيقة، إلا مناسبة للتذكير بالمراجع الشعرية والثقافية، التي أدرجها درويش في قصيدته، التي تضمنت المتنبي وأبي حيان التوحيدي، الذي استشهد به درويش في ديوانه "كزهر اللوز أو أبعد" وفريد الدين العطّار الواضح الأثر في قصيدته "الهدهد"، وهو ما ألمح إليه الشاعر شوقي بزيع، والموروث الثقافي الأندلسي بعامة، إضافة إلى معرفة بالأساطير اليونانية ومأثور هوميروس وشعر ريتسوس وشغف بقراءة شعر الشباب في العالم العربي. كان يقول: أحوال كل شاعر من مثاله الشعري، دون أن يشير، ولو مرة واحدة، إلى المثال الذي يسعى إليه. وغني عن القول أن شعر درويش لا يقرأ في النصوص التي "ورثها"، من الثقافتين العربية والكونية، إنما يقرأ في إبداع الشاعر في تذويب النصوص في نصه الكبير، كما لو كانت النصوص جميعاً وجوهاً من تجربته الشعرية.

3. من قصيدة إحادية الصوت إلى إبداع متعدد الأصوات:

أقام درويش الشاب قصيدته على صيغة : المفقود ـ المستعاد، الذي يضع في القصيدة صوتين متعارضين، يحيل أحدهما على "الأرض المحتلة"، وثانيهما على "الأرض المحرّرة". وهذان الصوتان اللذان يؤمّنان للقصيدة حركة داخلية، أقرب إلى السرد الحكائي، خاضعان إلى الصوت الرومانسي الوحيد، صوت الشاعر، الذي ينطق باسم الشعب والأرض والماضي والمستقبل والكائنات جميعاً، اعتماداً على تصور يعيّن الشاعر خالقاً وحيداً للمواضيع، التي يصرّف شؤونها كما يشاء.

ومع أن درويش كسر قاعدة الصوت الواحد في قصيدته "سرحان يشرب القهوة في الكافتيريا"، في مجموعته "محاولة رقم 7"، فإن الدخول إلى القصيدة المتعددة الأصوات تحقّق بشكل متصاعد، استقر بعد ديوانيه "ورد أقل، وأرى ما أريد"، حيث المسافة بين "أنا" و "أنت" تغيب وتمحيّ. استولد الشاعر، بعد هذين الديوانين بخاصة، فضاء شعرياً واسعاً قوامه المجاز، جاعلاً من الأرض موضوعاً حاضراً وغائباً معاً: حاضراً كفكرة، وغائباً كموضوع مباشر، باستثناء ما تفرضه "قصيد المناسبة". فقد اندفع درويش إلى تأمل رحيب، بعد أن طردت التجربة الفلسطينية مرحلة اليقين والتفاؤل الصادق، تاركاً الذات والموضوع يتحاوران، ومقتفياً جماليات الحياة الصغيرة وأسئلة الوجود الكبيرة، مبشراً بالحب والأمل، دون أن ينسى تلك السخرية المتسائلة، التي شكّلت بعداً من أبعاد تعامله مع العالم والوجود.

بعد قصيدة تحريضية مشبعة بيقين الانتصار، وصل درويش إلى "قصيدة المساءلة"، إن صح القول، التي تصوغ سؤالاً مؤجل الجواب،

مختصرة الأزمنة المختلفة إلى "الآن"، الذي لا يعتدي على زمن آخر، وإلى "الهنا" المتاح الذي يستضيف "اللامتوقع" وينتظر متاحاً جديداً، على صعيديّ المكان والزمان. تتكشّف تعددية الأصوات، على سبيل المثال، في ديوانه "حالة حصار"، الذي ينطق بلسان بسطاء البشر، ويعطي الكلام للأشجار والعدو الإسرائيلي والغروب والشروق، ويترك مكاناً للحرب والسلام والهزيمة والانتصار.

تعطي قصيدته الأولى، من ديوانه الأخير": لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي" ، "صورة عن منظور فكري يبني شعراً دلالة المجزوء والمنقوص والمتشظي واللحظة والصدفة والاحتمال:

نحن مَنْ نحن، ولا نسأل، من نحن،
فما زلنا هنا نرتق ثوب الأزلية
ولنا نصف حياة
ولنا نصف ممات
وطنيون، كما الزيتون
لكنّا مللنا صورة النرجس
في ماء الأغاني الوطنية

لا فرق بين الفلسطيني والزيتون، يتقاسمان القِدَم بشكل عفوي، ويستمران بقوة الأشياء. يدور الشاعر حول "الأمل الضروري الذي لا يراهن عليه" بتعابير مختلفة: "والغد يانصيب الحائرين"، و "للمعنى خدوش الحاضر المكسور"، وفي "قيلولة الزمن الصغير، "لا نبي على الطريق الساحلي"، و"كيف تعرف في زحامك من تكون"، و "لا يكترث التاريخ بالأشجار والموتى". يظل الزيتون في مكانه ولا يلتفت التاريخ إليه كثيراً، كما لو كان جزءاً من

موات. يخترق اللايقين الدلالات جميعاً، نائياً عن "قصيدة عضوية" سابقة، كل كلمة فيها تنصر أخرى، مستبدلاً بالمعنى الواضح الشفاف الكلي معنى أكثر عمقاً وحزناً صادراً عن شظايا الأشياء وظلال المعنى. ومع أن درويش، الذي لم يعد شاباً، حرّر قصيدته من "جغرافيّتها الفلسطينية"، فقد بقيت فلسطين إلى "جانب" القصيدة أو "أمامها" مجسّدة، بشكل معيش، سؤالاً أبدياً عن سطوة الظلم واغتراب العدالة.

تحكي مجموعته "إحدى عشر كوكباً" عن هواجس الشاعر التي تحاور التاريخ ، وعن مأساة فلسطين الموزعة على الهواجس جميعاً. فبعد أن كانت فلسطين حكاية تقرأ في ذاتها غدت حكاية تقرأ على ضوء حكاية أخرى، تمتد من الزمن البعيد ولا تقف على أعتاب الحاضر تماماً. أدرج درويش في ديوانه حكايات عن الأندلس والهنود الحمر وريتا وسوفوكليس وأخبار الكنعانيين، مشكلاً مادة شعرية واسعة فيها مكان لـ "تجارب التاريخ" ومكان موازٍ للسيرة الذاتية في أكثر مواقعها هشاشة. قرأ الشاعر، في "إحدى عشر كوكباً" خروج الفلسطينيين من "الأندلس" الذي هو خروج العرب من فلسطين، وقرأ في الخروج المزدوج صورة "الهندي الأحمر"، الذي حطّت عليه "الحداثة الأوروبية" بأثقالها وأمنّت له "مقابر جماعية".

حين زار درويش، في الطور الأخير من حياته، أمريكا، قاده فضوله المعرفي إلى مأساة المدينة الهندية "نكن شنكته"، التي سويّت بالأرض وأقيمت فوقها "مدينة واشنطن". ما عاشته المدينة الهندية المتوّج بالموت عاشته" في لحظة احتضارها قرية "البروة، التي ولد فيها الشاعر وعاش طفولته ثم محاها الإسرائيليون من

الخريطة ودرست وسويت بالأرض. لذا تبدو ملامح الفلسطيني واضحة في قصيدة "خطبة الهندي الأحمر" ويكون فيها المتكلّم فلسطيني وهندي معاً:

أسماؤنا شجر من كلام الإله، وطير تحلّق أعلى
من البندقية. لا تقطعوا شجر الاسم يا أيها القادمون
من البحر حرباً، ولا تنفثوا خيلكم لهباً في السهول
لكم ربكم ولنا ربنا، ولكم دينكم ولنا ديننا
فلا تدفنوا الله في كتب وعدتكم بأرض على أرضنا

تحتشد القصيدة بحزن يخالطه البكاء وتنفتح على الفضاء الأسطوري، الذي يحجب الأسى ويوسّع أبعاده ويجعله محتملاً:

هنالك موتى يضيئون ليل الفراشات، موتى
يجيئون فجراً لكي يشربوا شايهم معكم، هادئين
كما تركتهم بنادقكم، فاتركوا يا ضيوف المكان
مقاعد خالية للمضيفين... كي يقرؤوا
عليكم شروط السلام مع الميتين!

يوزّع الشاعر صوته، الذي نزف تفاؤله قطرته الأخيرة، على الليل والفراشات والموتى والبنادق والأمكنة التي استقر أهلها تحتها، ويحتفظ بسخرية دامعة من السلام التي يمليها الأموات على الأحياء.

وفي مرحلة اليأس تأتي نهايات القصائد مفتوحة، بعد أن غاب الصوت الرومانسي المنتصر الذي يضبط إيقاع الميلاد والموت. نقرأ في "ورد أقل" - 1983 - التي جاءت بعد الخروج من بيروت:

تضيق بنا الأرض ، ....

إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة؟ أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة

أين تنام النباتات بعد الهواء الأخير؟

هنا سنموت. هنا في الممر الأخير. هنا أو هنا سوف يغرس زيتونه دمنا ....

لا شيء إلا الأخير، الذي يتنوّع ويظل أخيراً، تاركاً للشاعر أن يصوغه في قول لا يقبل بالمعنى الأخير.

ولعل اختلال السياق، كما تبدّل تجربة الشاعر، هو ما ترك "الأرض" في مكانها ، وأعطى للحب حيزاً من الكلام في ديوانه "سرير الغريبة" ، لا يمكن اختصاره إلى أرض وهوية، ذلك أن الحب يسخر من الهويات جميعاً، بدءاً من "مجنون ليلى"، الذي كان عشقه لليلى هويته الوحيدة، وصولاً إلى عشّاق بترارك وشكسبير. نقرأ في قصيدة "قناع لمجنون ليلى":

أنا قيس ليلى

غريب عن اسمي وعن زمني

لا أهزَ الغياب كجذع النخيل

لا أدفع عني الخسارة .....

أنا من أولئك ،

من يموتون حين يحبّون ، ....

أنا قيس ليلى، أنا

وأنا ... لا أحد!

تستعيد الأنا الشعرية أقنعة الآخرين، وتصبح قناعاً للآخرين، فالعاشق الذي يتحدث عنه الشاعر موكب من العشّاق، ولا أحد، لأن العشق تجربة جماعية، لا تكتمل، ولا يمكن ترحيل نشوتها ولوعتها من عاشق إلى آخر.

حين أكمل محمود درويش كتابه "في حضرة الغياب" قال لأصدقائه فرحاً: "الآن أصبحت شاعراً، ابتداء من هذا الكتاب أصبحت شاعراً". فماذا كان وضعه قبل هذا الكتاب إذن؟ كان شاعراً بين الشعراء وغدا، لاحقاً، وهو الشعر بعينه.

4. الشاعر الذي ألغى المسافة بين الشعر والنثر:

كتب درويش، في مرحلته الرومانسية، قصيدة واضحة يصل بين طرفيها سرد لا يغيّر من نهايتها شيئاً. لكنه كان "يهمّش" المعنى المنتظر بعمل في اللغة يزيح القارئ من حيّز الإقناع إلى حيّز الإمتاع، مؤكداً اللغة عنصراً جمالياً له استقلاله الذاتي، ومعتمداً قاموساً لغوياً خاصاً به، يوحي أكثر مما يقرّر، ويستعيض عن المعنى المغلق بفعل لغوي إيمائي مفتوح. يستظهر ذلك، على سبيل المثال، في "قصيدة الأرض" التي استعمل فيها "تقنيات" متعددة، وظل البعد اللغوي الجمالي مسيطراً على غيره. فهو في هذه القصيدة، التي اشتق مفرداتها من موضوعها، يركن إلى متوالية من المفردات تنشئ "بنية جمالية" متكاملة العناصر قوامها : الورد، البنفسج، العصافير، الزهور، فضاء النخيل، وصيف الجروح، اللوز، تينة الصدر، حشيش القبور المضيء، جراح الحبيب، القمر الليلي، السرد، ظلال السفرجل، الزعفران، العنبر، الجرح والروح، الأخضر، الندى والبخور، ....

تتوالد الكلمات محيلة على "عناصر الأرض" المتعددة الألوان، وعلى "مجنون التراب" الذي يوحّد بين الأرض وسيرته الذاتية وطبقات اللغة. ومع أن الشاعر يأخذ بقارئ القصيدة إلى معناها الأخير "المنتظر": "أنا الأرض. لن تمروا لن تمروا لن تمروا"، فإن مستقبِل (بكسر الباء) القصيدة يدور في فضاء جمالي لغوي يوحي له بالمعنى قبل الوصول إليه. وسواء قصد الشاعر قصيدة مقاوِمة، أو قصيدة لا تحتاج إلى نعت إضافي، ما هو حاسم عنده ماثل في "العمل في اللغة" الذي هو تعريف الشعر وماهيته.

يصدر "العمل في اللغة" لدى درويش عن هوية ثنائية البعد: فاللغة عند مبدع فلسطيني يعيش الاحتلال الإسرائيلي هويته الوطنية وجزء من كينونته. لذا يقول الشاعر : "وتنبلج الذكريات عشاء من اللغة العربية"، مساوياً بين اللغة ووجوده المعرفي، وبين وجودها وحاضره وماضيه، فهي ذكرياته وهي ما يبرهن أنه "كان ما سوف يكون". بيد أن الهوية اللغوية، في وجودها الذي يوحّد الأزمنة، تأخذ شكلاً متميزاً في قصيدة غنائية، تحاور الروح وهي تتأمل الطبيعة، وتحاور الطبيعة وهي تنفذ إلى عالم الروح.

إذا كانت الهوية المهددة قد شدّت محمود درويش إلى "تملّك خارجي" للغة، أملى عليه أن يعرفها وأن يمسك بتفاصيلها، وأن يدمن على القواميس التي تفصل في دلالاتها، فإن حقّق في قصيدته الغنائية، كما في إبداعه الشعري ، "تملّكاً داخلياً" لها، تجلّى في قاموس شعري خاص به مفرداته : الحرير واليمام والرخام والسكر والأجنحة والظلال، .... اتكاء على هذين الشكلين من التملّك اللغوي خلق محمود : أسلوبه، الذي اشتهرت به مطالعه الشعرية، وهو

ما ألمح إليه في بداية "في حضرة الغياب" وتسرّب، في أوصال قصيدته كلها.

وزّع درويش تعامله مع اللغة على "سياق تاريخي" توازعه مع غيره، علت فيه مفردات الأرض والمقاومة والوطن والغزاة استعادة الأرض المفقودة، وعلى "سياق شعري" يخصّه دون غيره. كان في السياق الأول ما يقول بعمومية شعرية ـ وطنية، يبدأ فيها الشعراء بالأرض والتحرير، وكان في السياق الثاني ما يستدعي الموهبة والعمل وصقل الأداة الشعرية ، وكل ما جعل محمود مفتوناً بتفاصيل اللغة وباللغة المثقفة وبتجارب الشعراء في كل اللغات.

كان يردّد جملته الأثيرة: "النثر فضيحة الشاعر" ، كما لو كان الشاعر الذي لا يحسن النثر ليس بشاعر، مؤكداً النثر مستوى من مستويات الإبداع الشعري. وهذا ما جذبه إلى كلام أبي حيان التوحيدي عن غياب المسافة بين الشعر والنثر، وجعله يكتب في "أثر الفراشة" قصيدة عنوانها : "كقصيدة نثرية" مطلعها : "ضيف خريفي على التلال كقصيدة نثرية" ، محتفياً بغياب الفواصل بين الصيف والخريف، وبين النثر والشعر. ومع أن القصيدة أقرب إلى الخواطر المحسوبة، ففيها ما يثني على "القصيدة الطبيعية" البعيدة عن الحدود الفاصلة والأقرب إلى تسامح الفصول، ففيها "إيقاع خفيف" ، يحسّ به ولا يسمع، وصور متحررة من البلاغة الفاقعة ومن "البهرجة والزينة" ، وبعيدة عن "الغموض الضروري" الذي لا يكون الشعر إلاّ به، وذلك "الإنشاء" الذي لا يعبّر دائماً عن بساطة الروح.

ما قاله محمود عن قصيدة النثر مارسه في نثره، إذ الإيقاع

قائم ومنسحب الحضور، والصورة في مكانها بلا ضجيج، والزخر المتقن الصناعة متناثر بين السطور، ولا فرصة للغموض، إلا لدى من يكتب النثر ولا يحسنه. والمقصود بالشعر الذي يشبه النثر ويغايره، كما النثر الذي يتاخر الشعر ويظل نثراً، هو الإبداع في العمل اللغوي، الذي قد يترك ظلاله على قول سياسي، أو على سيرة ذاتية طافحة بالشجن. جاء "في حضرة الغياب":

" السجن كثافة، ما من أحد قضى ليلة فيه إلا وأمضى الليل كله في تدليك عضلات الحرية المتشجّنة، من فرط السهر على الأرصفة، حافية وعارية وجائعة". نثر واضح، تضيف إليه كثافته ما ينقله من مستوى الإنشاء والمدرسي إلى مقام اللغة المثقفة، التي تصف المشخص، (السجن)، وتمدّه ببعد مفهومي، يتجاوز المشخص ويحوّله إلى موضوع متعدد الدلالات، إذ في السجن اختبار وحرية مجمّدة الحركة واستدعاء لرصيف كثير المرايا. لا يختلف الحال حين يقول محمود في النص نفسه: "المقهى هو امتلاء الروائي بفضول النص المتعطّش إلى مراقبة المصائر". المقهى مكان حر، في مدينة حرة أو مقيدة، يجود على الروائي بصور لا تسمح بها الأماكن المغلقة.

أنشأ محمود نثراً حديثاً، استوعب ما كتبه طه حسين وانفتح، قدماً، على مفاهيم السياسة والتجربة المتصوفة والفلسفة والنثر العبري والغربي مردداً، دائماً، مصطلح "اللغة المثقفة". ولعل العلاقة بين الشعر والنثر هي التي تغوي بقراءة نثر محمود في شعره. وقراءة شعره، في نثره، شاهدة على قلق المبدع وعمله، وعلى "رؤية" تقوم بتخليق دلالة الكلمات أكثر من مرة.

كتب محمود سيرته الذاتية ـ الجماعية شعراً، كان مؤرخ فلسطين وشاعرها الأكبر، وأعاد كتابة السيرة نثراً في كتب ثلاثة أساسية: "يوميات الحزن العادي، ذاكرة النسيان، في حضرة الغياب"، أرّخ فيها لسيرته الإبداعية في الشعر والنثر. لذا يبدو من العبث قراءة "في حضرة الغياب" كسيرة ذاتية ذلك أنها الترجمة الأكثر اكتمالاً للإبداع ، الذي تطلّع محمود إليه. أنهى "في حضرة الغياب" بالسطور التالية:

"الصمت اطمئنان الصاحب للصاحب. وثقة الخيال بنفسه بين مطر وقوس قزح/

قوس قزح هو تحرّش الوحي بالشاعر ، بلا استئذان...
وافتتان الشاعر بنثر القرآن /
فبأي آلاء ربكما تكذّبان/
وغائبان أنا وأنت، وحاضران أنا وأنت ،
وغائبان/
فبأي آلاء ربكما تكذّبان".

عاش محمود زمانه وتصرّف به زمانه وأدخله إلى تجربة الموت أكثر من مرة إلى أن أصبح ما أصبح عليه: شاعراً يقرأ كمبدع قديم في الحاضر، وشاعراً يقرأ كمبدع جديد في المستقبل.

•••

هذه مختارات متنوعة من كتابات محمود درويش شعراً ونثراً، ترصد تطوره الفني، منذ بداياته إلى ديوانه الأخير، وعلاقته بتجربته الوطنية والإبداعية معاً. حدّد هذا القصد اختيار القصائد،

دون النظر إلى طولها أو قصرها وأملى، في أحيان قليلة، اختيار أجزاء منها، سعياً وراء هدف وحيد: الوقوف على إبداع درويش في وجوهه المختلفة.

مراجع المقدمة الأساسية

هكذا تكلّم محمود درويش ، كتاب جماعي أشرف عليه: عبد الإله بلقزين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 2009.

MaHmouD Darwish: Exile's poet – Critical essays، olive branch press، U.S.A، 2008

Anett Mansson: Exil and restoration in Mahmoud Darwish's writings، 1960 – 1995، Acta universitatis upsaliensis، Uppsa la university، 2003.

دواوين محمود درويش

(1964) أوراق الزيتون.
(1966) عاشق من فلسطين.
(1967) آخر الليل. أزهار الدم. أغنيات إلى الوطن.
(1969) العصافير تموت في الجليل
(1970) حبيبتي تنهض من نومها
(1972) أحبّك أو لا أحبّك
(1973) محاولة رقم 7
(1975) تلك صورتها، وهذا انتحار العاشق
(1977) أعراس
(1983) مديح الظلّ العالي
(1984) حصار لمدائح البحر
(1986) هي أغنية ، هي أغنية
(1986) ورد أقل
(1987) ذاكرة للنسيان
(1990) أرى ما أريد. مأساة النرجس، ملهاة الفضة
(1992) أحد عشر كوكباً
(1995) لماذا تركت الحصان وحيداً
(1999) سرير الغريبة
(2000) جدارية
(2002) حالة حصار
(2004) لا تعتذر عمّا فعلت
(2005) كزهر اللوز، أو أبعد
(2006) في حضرة الغياب [نص نثري]
(2008) أثر الفراشة [يوميات]
(2009) لا أريد لهذي القصيدة أن تنتهي

الكتاب الأول: الشعر

عن إنسان

وضعوا على فمه السلاسلْ
ربطوا يديه بصخرة الموتى،
وقالوا: أنت قاتلْ!

•••

أخذوا طعامَهُ، والملابسَ، والبيارقْ
ورموه في زنزانة الموتى،
وقالوا: أنت سارقْ!

طردوه من كل المرافئْ
أخذوا حبيبته الصغيرة،
ثم قالوا:أنت لاجئْ!

•••

يا دامي العينين، والكفين!

إن الليل زائلْ

لا غرفةُ التوقيف باقيةُ
ولا زَرَدُ السلاسلْ!
نيرون مات، ولم تمت روما...
بعينيها تقاتلْ
وحبوبُ سنبلةٍ تموت
ستملأُ الوادي سنابلْ..!

أوراق الزيتون 1964

السجن

تغيّر عنوانُ بيتي
وموعدُ أكلي
ومقدار تبغي تغير
ولون ثيابي، ووجهي، وشكلي
وحتى القمر
عزيزٌ عليّ هنا..
صار أحلى وأكبر
ورائحة الأرض: عِطرٌ
وطعم الطبيعة: سُكّرْ
كأني على سطح بيتي القديم
ونجم جديد..
بعيني تسمّرْ

عَاشِق من فلسطين 1966

ريتا والبندقية

بين ريتا وعيوني.. بندقيّةْ
والذي يعرف ريتا، ينحني
ويصلّي
لإلهٍ في العيون العسليّهْ!
... وأنا قبّلت ريتا
عندما كانت صغيرة
وأنا أذكر كيف التصقتْ
بي، وغَطّتْ ساعدي أحلى ضفيرهْ
وأنا أذكر ريتا
مثلما يذكر عصفورٌ غديرَهْ
آه.. ريتا
بيننا مليون عصفور وصورة
ومواعيدُ كثيرة

أطلقتْ ناراً عليها.. بندقيّهْ

إسمُ ريتا كان عيداً في فمي
جسم ريتا كان عرساً في دمي
وأنا ضعت بريتا .. سنَتين.
وهي نامت فوق زندي سنتين
وتعاهدنا على أجمل كأس، واحترقنا
في نبيذ الشفتين
وولدنا مرتين!
أه.. ريتا
أي شيء ردّ عن عينيك عينيّ
سوى إغفاءتين
وغيوم عسليّهْ
قبل هذي البندقيّهْ
كان يا ما كان
يا صمت العشيَهْ
قمري هاجَر في الصبح بعيداً
في العيون العسليّهْ
والمدينة
كنست كل المغنين، وريتا
بين ريتا وعيوني .. بندقيّهْ

آخر الليل، 1967

لا جدران للزنزانة

كعادتها،
أنقذتني من الموت زنزانتي
ومن صدأ الفكر، والاحتيال
على فكرة منهكهْ
وجدتُ على سقفها وجه حريّتي
وبيّارة البرتقال
وأسماءَ مَنْ فقدوا أمس أسماءهم
على تربة المعركهْ

سأعترف الآن،
ما أجمل الاعترافْ
فلا تحزني أنت يوم الأحد
وقولي لأهل البلد:

سنرجئ حفل الزفافْ
إلى مطلع السنة القادمهْ

تفرّ العصافير من قبضتي
ويبتعد النجم عنّي.. والياسمين
وتنقص أعداد من يرقصون
ويذبل صوتك قبل الأوان
ولكنّ زنزانتي
كعادتها،
أنقذتني من الموت
زنزانتي..
وجدت على سقفها وجه حريّتي
فشعّ جبينك فوق الجدار..

العصافير تموت في الجليل 1969

جواز سفر

لم يعرفوني في الظلال التي
تمتصُّ لوني في جواز السفرْ
وكان جرحي عندهم معرضاً
لسائح يعشق جمع الصور
لم يعرفوني، آه.. لا تتركي
كفي بلا شمسٍ،
لأن الشجر
يعرفني..
تعرفني كل أغاني المطر
لا تتركيني شاحباً كالقمر!

•••

كلُّ العصافير التي لاحقتْ
كفي على باب المطار البعيد

كل حقول القمح،
كل السجون،
كل القبور البيض
كل الحدودِ،
كل المناديل التي لوّحتْ،
كل العيونِ
كانت معي، لكنهم
قد أسقطوها من جواز السفر!

•••

عارٍ من الاسم، من الانتماءْ؟
في تربة ربّيتها باليدينْ؟
أيوب صاح اليوم ملء السماء:
لا تجعلوني عبرة مرتين!
يا سادتي! يا سادتي الأنبياء
لا تسألوا الأشجار عن اسمها
لا تسألوا الوديان عن أمها
من جبهتي ينشق سيف الضياء
ومن يدي ينبع ماء النهر
كل قلوب الناس.. جنسيتي
فلتسقطوا عني جواز السفر!

حبيبتي تنهض من نومها، 1970

عازف الجيتار المتجول

كان رسّاماً،
ولكنّ الصٌوَر
عادةً،
لا تفتح الأبواب
لا تكسرها..
لا تردّ الحوت عن وجه القمر.

(يا صديقي، أيها الجيتار
خذني..
للشبابيك البعيدهْ)

●●●

شاعراً كان،
ولكنّ القصيدهْ

يبستْ في الذاكرهْ
عندما شاهد يافا
فوق سطح الباخرهْ

(يا صديقي،أيها الجيتار
خذني..
للعيون العسليّهْ)

•••

كان جنديّاً،
ولكنّ شظيّهْ
طحنتْ ركبته اليسرى
فأعطوهُ هديّهْ:
رتبةً أُخرى
ورجلاً خشبيّهْ!

(يا صديقي، أيها الجيتار
خذني
للبلاد النائمهْ)

•••

عازف الجيتار يأتي
في الليالي القادمهْ
عندما ينصرف الناسُ إلى جمع تواقيع الجنود
عازف الجيتار يأتي

من مكان لا نراهُ
عندما يحتفلُ الناس بميلاد الشهود
عازف الجيتار يأتي
عارياً، أو بثياب داخليّهْ

عازف الجيتار يأتي
وأنا كدت أراه
وأشمّ الدم في أوتاره
وأنا كدت أراه
سائراً في كل شارعْ
كدت أن أسمعه
صارخاً ملء الزوابع
حدِّقوا:
تلك رجل خشبيّهْ
واسمعوا:
تلك موسيقى اللحوم البشريّهْ!

أحبك أو لا أحبك، 1972

تأملات في لوحة غائبة

كأني على موعد دائم معها
ها هي الأرض تُكمل دورتها
ها هو الوقتُ يُثمر تفاحةً
نلتقي؟
لم أجد غيرها امرأةً ذاهبهْ
لم أجد غيرها خنجراً قادماً.
كأنّ خطاها مفاجأةُ الموتِ
تأتي مفاجِئةً
وكأني على موعدٍ دائم معها
تأخّرتِ..
أسرعتِ..
إن فراغكِ ممتلئ قمراً
احبُّك، أم أتنفّسُ؟

أنتظِرُ الشّفتين، أم الصاعقةْ؟
لجسمكِ صوتٌ يذكِّرني بالولادةِ
حين أموتُ
(ومن عادتي أن أموت كثيراً)
تأخرتِ.
أسرعتِ.
كالصاعقة!
... وأكتبُ عنك بلاداً
ويحتلّها الآخرون
وأرسمُ فيك جواداً
ويسرقه الآخرون
وأكتبُ
أرسمُ..
كانت ذراعاك فاتحةَ الحزن والزهر
كنتُ أعود إلى الأرضِ
كنتُ
أصاهر في كفِّك الحجرا
وكان فراغُكِ ممتلئاً قمرا

كأني على موعد دائم معها
ها هي الأرض تكمل دورتها
ها هو الوقت يُثمر تفاحةْ
وللوقت كفٌّ تداعبني

مرةً،

وتقتلني

مرةً،

أيها الوقت كن يدها كي أراك

أيها

الوقت

كن

يدها

كي أراها..

محاولة رقم 7، 1973

تلك صورتـها

وهذا انتحـار العـاشق
وأريدُ أن أتقمص الأشجـار:
قد كذب المساء عليه. أشهدُ انني غطّيتهُ بـالصمتِ
قرب البحرِ
أشهدُ أنني ودّعتُهُ بين الندى والانتحـار.

وأُريدُ أن أتقمّص الأسوارَ:
قد كذب النخيلُ عليه. أشهد أنه وجد الرصاصةَ.
أنه أخفى الرصاصةَ
أنه قطع المسافة بين مدخل جرحه والانفجار

وأُريد أن أتقمص الحُرّاسَ:
قد كذب الزمانُ عليه. أشهد أنه ضد البدايةِ

أنه ضد النهايةِ
كانت الزنزانةُ الأولى صباحاً
كانت الزنزانة الأخرى مساءً
كان بينهما نهارْ

وكأنّه انتحر
السماءُ قريبةٌ من ساقِه
والنحل يمشي في الدم المتقدِّمِ
الأمواجُ تمشي في الصّدى
وكأنه انتحر
العصافيرُ استراحت في المدى
وكأنه انتحر
أو وداعاً
أو سدى

وكأنّه انتحرَ
الظهيرةُ لا تمرٌّ... ولا يمرٌّ
كأنه انتحرَ
السماءُ قريبةُ من ساقِه
والنحلُ يمشي في الدم المتقدِّمِ
البركانُ يُولّدُ بين حبّات الندى.

تلك صُورتها وهذا انتحار العَاشِق، 1975

مديح الظل العالي

لحمي على الحيطان لحمُكَ، يا ابنَ أُمِّي
جَسَدٌ لأضرابِ الظلالْ
وعليك ان تمشي بلا طُرُقِ
وراءً، أو أماماً، أو جنوباً أو شمالْ
وتحرِّكَ الخطواتِ بالميزانِ
حين يشاءُ مَنْ وهبوك قيدَكْ
ليزيِّنوك ويأخذوكَ إلى المعارض كي يرى الزُوّار مجدَكْ.
كَمْ كنتَ وحدكْ!

•••

هي هجرةٌ أُخرى..
فلا تكتب وصيتكَ الأخيرةَ والسلاما.
سَقَطَ السقوطُ، وأنت تعلو
فكرةً

ويداً
و.. شاما!
لا بَرّ إلاّ ساعداكْ
لا بحرَ إلاّ الغامضُ الكحليّ فيكْ
فتقمّصِ الأشياء كي تتقمّصَ الأشياءُ خطوتَك الحراما
واسحبْ ظلالكَ عن بلاطِ الحاكمِ العربيّ حتى لا يُعَلِّقها
وساما
واكسرْ ظلالك كُلّها كيلا يمدّوها بساطاً أو ظلاما.

•••

كسروكَ، كم كسروكَ كي يقفوا على ساقيك عرشا
وتقاسموك وأنكروك وخبّأوك وأنشأوا ليديكَ جيشا
حطّوك في حجرٍ.. وقالوا: لا تُسَلِّمْ
ورموك في بئرٍ.. وقالوا: لا تُسَلِّمْ
وأَطَلْتَ حربَكَ، يا ابن أُمّي،
ألف عامٍ ألفَ عامٍ ألفَ عامٍ في النهارِ
فأنكروكَ لأنهم لا يعرفون سوى الخطابة والفرارِ
هم يسرقون الآن جلدكْ
فاحذرْ ملامحهم .. وغمدَكْ
كم كنتَ وحدكَ، يا ابن امّي،
يا ابن أكثرَ مِنْ أبٍ،
كَمْ كُنْتَ وحدكْ!.

مَديحُ الظلِّ العالي (قصيدة تسجيلية)، 1983

رحلة المتنبي إلى مصر

للنيل عاداتٌ
وإني راحلُ

أمشي سريعاً في بلادٍ تسرقُ الأسماءَ منِّي
قد جئتُ من حَلَب، وإني لا أعودُ إلى العراقِ
سَقَطَ الشمالُ فلا أُلاقي
غيرَ هذا الدربِ يَسْحَبُني إلى نفسي ... ومصر
كم اندفعتُ إلى الصهيلْ
فم أجدْ فَرَساً وفرساناً
وأسْلَمَني الرحيلُ إلى الرحيلْ
ولا أرى بلداً هناك
ولا أرى أحداً هناك
الأرضُ أصغرُ من مرور الرمح في خصرٍ نحيلْ

والأرضُ أكبرُ من خيام الأنبياءِ
ولا أرى بلداً ورائي
لا أرى أحداً أمامي
هذا زحامٌ قاحلُ
والخطوُ قبل الدرب، لكنّ المدى يتطاولُ

للنيل عاداتٌ
وإني راحلُ

وطني قصيدتيَ الجديدةُ
أمشي إلى نفسي فتطردني من الفسطاط
كم ألجُ المرايا
كم أُكسّرها
فتكسرني
أرى فيما أرى دُوَلاً تُوَزّع كالهدايا
وأرى السبايا في حروب السبي تفترس السبايا
وأرى انعطافَ الانعطاف
أرى الضفاف
ولا أرى نهراً ... فأجري
وطني قصيدتيَ الجديدةُ
كيف أدري
أنّ صدري ليس قبري
كي أدري

أن أضلاعي سياجُ الأرضِ أو شَجَرُ الفَضَاءِ وقد تَدَلى
كيف أدري
أنّ هذا الليلَ قد يُدمي
فأرمي القلبَ من سَأمي إلى عَسَسِ الأميرِ
وقد تساوى الحبلُ والمحكومُ
هل وطني قصيدتي الجديدةُ؟
هَيْتَ لَكْ
ما أجملَكْ
الليلُ ليليٌّ، وهذا القلبُ لَكْ
لا الحبٌّ ناداني
ولا الصفصافُ أغراني بأن أغفو
ولا جَسَدٌ من الأبنوس مَزّقني شظايا

أمشي إلى نفسي
فتطردني من الفسطاط
كم ألج المرايا
كم أُكسِّرها
فتكسرني
أرى دُوَلاً تُوَزّعُ كالهدايا
والنهرُ لا يمشي إليّ، فلا أراهُ
لا مصر في مصر التي أمشي على أسرارها
فأرى الفراغ، وكُلّما صافحتُها
شَقّتْ يدينا بابلُ

في مصر كافورٌ .. وفيّ زلازلُ

للنيل عاداتٌ
وإنِّي راحلُ

حَجَرٌ أنا
يا مصر، هل يصلُ اعتذاري
عندما تتكدسين على الزمان الصعب أصعبَ مِنْهُ؟
خطوي فكرتي
ودمي غباري.
هل تتركين النهر مفتوحاً لمن يأتي
ويهبط من مراكبه إلى فخذين من عاجٍ وعرش
هل يكون العرشُ قبل الماء؟
لا أدري، ولكن ... ربما ... هيهات ... قد ...
لا يصعدون السُلّم الحجريّ والأهرامَ كالحلزون
أعرفُ أنني لا أعرف السرّ الدفينَ
وأنني صِفْرُ اليدين وسائرِ الأعضاءِ
أعرف أنني سَأَمُرُّ في لمح الوطنْ
وأذوبُ في الغزوات والغزوات
لكنْ كُلّما حاولتُ أن أبكي بعينيكِ
التفَتِّ إلى غيابي
فالتصقتُ بما تبقّى منكِ أو منِّي، وأدركَني الزمنْ..
هل تتركين النيل مفتوحاً

لأرمي جُثّتي في النيل؟
لا . لن يستبيح الكاهن الوثنيّ زوجاتي
ولا، لن أبنيَ الأهرامَ ثانيةً، ولا
لن أنسج الأعلام من هذا الكفن
من يفتديني، يا مُعَذِّبتي ، بمنْ؟
ولمن؟
تمضين حافيةً لجمع القطن من هذا الصعيد
وَتسكتين لكي يضيع الفرقُ بين الطين والفلاّح
في الريف البعيد
وتجفُّ في دمك البلابل والذرهْ
ويطول فيك الزائلُ

للنيل عاداتٌ
وإني راحلُ

هل غادرَ الشعراءُ مصرَ؟ ولن يعودوا...
إنّ أرضَ الله ضَيّقةٌ، وأضيقَ من مضائقها الصعودُ
على بساط الرمل....
هل من أجل هذا القبر نامت مصرُ في الوادي
كأنّ القبرَ سَيِّدُها؟
بلادٌ كُلّما عانقتُها فَرّت من الأضلاع
لكنْ كُلّما حاولتُ أن أنجو من النسيان فيها
طاردتْ روحي

فصارتْ كُلُّ أرضِ الشام منفى
كلما انبجسَتْ من القلب المهاجر لحظةُ امرأةٍ
وعانقتُ الحبيبةَ أصبحتْ ذكرى
ونفسي تشتهي نفسي ولا تتقابلان
ولا تُردّان التحيّة في طريقهما إليّ...
... إليّ يا طُرُقَ الشمال
نسيتُ أن خطاي تَبْتَكِرُ الجهاتِ
وأبجديّاتِ الرحيل إلى القصيدة واللهبْ
يا مصرُ، لن آتيكِ ثانيةً...
ومَنْ يترك حَلَبْ
ينسَ الطريق إلى حلبْ
وأنا أسيرٌ حَرّرَتْه سلاسلُ
وأنا طليقٌ قَيّدَتْه رسائلُ

للنيل عاداتٌ
وإني راحلُ
... وإلى اللقاء إذا استطعتُ
وكلٌّ من يلقاكِ يخطفه الوداعُ
وأُصيب فيكِ نهاية الدنيا ويصرعني الصراعُ
والقرمطيّ أنا. ولكنّ الرفاقَ هناك في حَلَبٍ
أضاعوني وضاعوا
والرومُ حول الضاد ينتشرون
والفقراء تحت الضاد ينتحبون

والأضدادُ يجمعهم شراعٌ واحِدٌ
وأنا المسافرُ بينهم. وأنا الحصارُ. أنا القلاعُ
أنا ما أُريد ولا أُريد
أنا الهدايةُ والضياعُ
وتشابُهُ الأسماء فوق السُلّم الملكيِّ
لولا أن كافوراً خداعُ

ماذا جرى للنيل؟
لم يأخُذْ دموعي
في اتجاه مَصَبِّها
ماذا جرى للنيل؟
لم يقذفْ ربيعي
قُرْبَ عمري،
والقلوبُ هنا مشاعُ ...

ماذا تجرى للنيل
لم يعتبْ
ولم يغضبْ
عليّ
وفي صحاريّ اتساعُ ....
وسُكُونُ مصرَ يَشُقُّني:
هذا هو العبدُ الأميرُ
وهذه الناسُ الجياعُ

والقرمطيّ أنـا، أبيـعُ القصـرَ أُغنيـةً
وأهدِمُـهُ بـأُغنيـةٍ
وأسندُ قـامتي بـالريح والروح الجريح
ولا أُبـاعُ.
الآن أُشْهِرُ كُلّ َأسئلتـي
وأسـألُ: كيف أسألُ؟
والصـراعُ هـو الصـراعُ
والروم ينتشرون حول الضـاد
لا سيفٌ يطـاردهم هنـاك ولا ذراعُ
كُلّ الرمـاح تُصِيبُني
وتُعيدُ أسمـائي إليّ
وتعيدني منكم إليّ
وأنـا القتيل القـاتلُ
للنيل عـاداتٌ
وإني راحلُ

حصـار لمدائح البحر، 1984

عزف منفرد

لو عُدْتُ يوماً إلى ما كان، هلْ أجِدُ
الشيءَ الذي كانَ والشيءَ الذي سيكونْ؟
العزف منفردُ
والعزفُ منفردُ

•••

من ألفِ أُغنيةٍ حاولْتُ أن أُولَدْ
بين الرماد وبين البحر. لم أجِدِ
الأُمّ التي كانت الأُمّ التي تَلِدُ
البحرُ يبتعدُ
والعزفُ منفردُ

•••

صدّقتُ روحيَ لمّا قالتِ التصقِ
بالحائط الساقطِ ، استسلمتُ للشّبَقِ
ولو كتبتُ على الصفصاف نوعَ دمي

لجاءتِ الريحُ عكسَ الريح في وَرَقِ
الصفصافِ، والصفصافُ يَتّقدُ
والعزفُ منفردُ

•••

لو عُدْتُ يوماً إلى ما كان لن أجدا
غيرَ الذي لم أجدْهُ عندما كُنْتُ
يا ليتني شَجَرٌ كي أستعيد مدى
الراوي. وأُسندَ أُفقي حيثما مِلْتُ
وليتني شَجَرٌ لا يستطل سُدى..
صَدّقتُ حُلْميَ؟ لا . صَدّقْتُ ما يَرِدُ
والعزفُ منفردُ

•••

بَحْرٌ أمامِيَ، والجدرانُ ترجمني
دعْ عنكَ نفسكَ واسلمْ أيها الولَدُ.
البحر أصغرُ منِّي كيف يحملني؟
والبحر أكبرُ مني كيف أَحملهُ؟
ضاقتْ بيَ اللغةُ، استسلمتُ للسُّفنِ
وغصّ بالقلبِ حين امتصّهُ الزّبَدُ
بَحْرٌ عليّ.. وفيّ الأبيضُ ـ الأبَدُ.
والعزفُ منفردُ.

•••

بَعْدَ البعيد بعيدٌ كُلّما ابتعدا
صارَ البعيدُ قريباً من خطوط يديْ

أُحسُّهُ وأراهُ واحداً أحدا
على هواءٍ لَهْ إيقاعُ أغنيتي.
أكلّما اتسعتْ خطواتنا وَقَعَتْ
سماؤنا فوقنا واستجمعت بَدَدا؟
لو عدتُ يوماً إلى ما كان من بلدِ
الزيتون، صحْتُ: تباطأْ أيها البَلَدُ.
والعزفُ منفردُ

•••

لو عُدْتُ يوماً إلى ما كان، لن أجدا
الحُبّ الذي كان والحبّ الذي سيكونْ.
من ألفِ زنبقة حاولتُ أن اعدا
القلبَ القديمَ بقلبٍ توأمٍ، وجنون
حبيبتي! يا امتثالَ الروحِ للجسدِ
ويا نهايةَ ما لا ينتهي أبدا
قطعتِ شريان مَوجي يا ابنةَ الزّبَدِ
قطعتِ صوتيَ عن تاريخ أغنيتي.
وددتُ لو أجد الإيقاع، لو أجِدُ.
والعزفُ منفردُ

•••

قلتُ: الوداع لما يأتي ولا يصِلُ
ورحتُ أبحثُ عمّا غاب من قمري.
دعْ عنك موتكَ، وارحل أيها الرجلُ
وارحل وهاجرْ وسافرْ داخلَ السّفَرِ

ليس المكان مكاناً حين تفقدُهُ،
ليس المكان مكاناً حينَ تنشُدُهُ
وكُلّما حطّ دُورِيٌّ على حَجَرٍ
بحثتَ للقلب عن حوّاءَ تُرْشِدُهُ
وكلّما مالَ غُصْنٌ صحتُ : كم عَدَدُ
الهجراتِ؟ كم عدد الأموات يا عَدَدُ
والعزفُ منفردُ

●●●

.. وعابر في بلاد الناس، لا ذكرى
تركتُ فيها ولا ذكرى حملتُ لها
كأنني لم أكن فيها ولم أرها.
خرجتُ أدخل أسمائي، فبعثرها
النسيانُ، وانقسمتْ نفسي لتُشهرها.
أمُرُّ بالشيء كاللاشيءِ.. لا أجِدُ
الشيء الذي يُوجَدْ
من ألف أغنيةٍ حاولت أن أُولدْ
لو عدتُ يوماً إلى نفسي فهلْ أجِدُ
النفسَ التي كانتِ النفسَ التي كانت؟
يا ليتني وَلَدُ، يا ليتني وَلَدُ،
والعزف منفردُ

●●●

هي أغنية ، هي أغنية ، 1986

على هذه الأرض

عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَياةْ: تَرَدُّدُ إبريلَ، رَائِحَةُ الخُبْزِ
في الفجْرِ، تعويذةُ آراءُ امرأةٍ في الرجال، كِتَابَاتُ أَسْخيْلِيوس، أَوّلُ
الحُبِّ، عشبٌ عَلَى حجرٍ، أُمّهَاتٌ يَقِفنَ عَلَى خيْطِ نـايٍ،
وخوفُ الغُزَاةِ مِنَ الذِّكْرَيَاتْ.

عَلَى هَذِهِ الأَرضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ: نِهَايَةُ أَيلُول، سَيِّدَةٌ تتركُ
الأَرْبَعِينَ بِكَامِلِ مشْمِشِهَا، ساعَةُ الشّمْسِ في السِّجْنِ، غَيْمٌ
يُقَلِّدُ سِرْباً مِنَ الكائِنَاتِ، هُتَافَاتُ شَعْبٍ لِمَنْ يَصْعَدُونَ إِلى
حَتْفِهِمْ بَاسِمِينَ، وَخَوْفُ الطُّغَاةِ مِنَ الأُغْنِيَاتْ.

عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ: عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ سَيِّدَةُ
الأَرْضِ، أُمّ البِدَايَاتِ أمّ النِّهَايَاتِ. كَانَتْ تُسَمّى فِلِسْطِين.
صَارَتْ تُسَمّى فلسْطِين. سَيِّدتِي: أَسْتَحِقُّ، لأَنّكِ سَيِّدَتِي،
أَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ.

ورد أقل ، 1986

رباعيات

1

أَرى ما أُريدُ مِنَ الحَقْل.. إنّي أَرى
جدائلَ قَمْحٍ تُمَشِّطُهَا الريحُ، أُغمضُ عينيّ:
هذا السرابُ يُؤَدِّي إلى النَّهَوَنْدْ
وهذا السكونُ يُؤَدِّي إلى اللازَوَردْ

2

أرى ما أُريدُ من البحر.. إني أَرى
هُبوبَ النوارس عند الغروب، فأُغمض عينيّ:
هذا الضياعُ يؤدّي إلى أَندلُسْ
وهذا الشراعُ صلاةُ الحمام عليّ..

3

أَرى ما أُريدُ من الليل .. إني أَرى
نهايات هذا الممرِّ الطويل على باب إحدى المُدُنْ
سأَرمي مُفَكِّرتي في مقاهي الرصيف، سأُجْلِسُ هذا الغيابْ

على مقعد فوق إحدى السفُنْ

4

أرى ما أُريدُ من الروح : وَجْهَ الحجرْ
وَقَدْ حَكّهُ البرق، خضراءُ يا أَرضُ.. خضراءُ يا أَرضَ روحي
أما كنتُ طفلاً على حافة البئْرِ يلعبُ؟
ما زلتُ أَلعب.. هذا المدى ساحتي، والحجارةُ ريحي

5

أرى ما أريدُ من السلْمِ .. إني أرى
غزالاً، وعشباً، وجدولَ ماءٍ.. فأُغمض عينيّ:
هذا الغزال ينامُ على ساعديّ
وصيّادُهُ نائم، قُرْبَ أولادِهِ، في مكانٍ قصيّ

6

أَرى ما أُريدُ من الحرب.. إني أَرى
سواعدَ أجدادنا تعصُرُ النبعَ في حَجَرٍ أخضرا
وآباءنا يَرِثُون المياه ولا يُورثون، فأُغمض عينيّ:
إنّ البلادَ التي بين كفّيّ من صُنع كَفّيّ

7

أَرى ما أُريدُ من السجن: أَيّام زهرةْ
مَضَتْ من هنا كي تدلّ غريبين فيّ

علىٰ مقعد في الحديقة، أُغمضُ عينيّ:
ما أَوسعَ الأرض! ما أَجمل الأرضَ من ثُقْب إبرةْ

8

أَرى ما أُريدُ من البرقِ.. إني أَرى
حقولاً تُفَتِّتُ أغلالَها بالنباتات ، مَرْحى!
لأُغنية اللوز بيضاءَ تهبط فوق دخان القرى
حماماً .. حماماً نقاسِمُهُ قُوتَ أَطفالنا

9

أَرى ما أُريدُ من الحُبّ.. إني أَرى
خيولاً تُرقِّص سهلاً، وخمسين غيتارةً تتنهّدْ
وسرباً من النحل يمتصّ توت البراري، فأُغمض عينيّ
حتى أرى ظلّنا خلف هذا المكان المُشَرّدْ

10

أَرى ما أُريد من الموت: إني أُحبّ، وينشقّ صدري
ويقفظُ منه الحصان الإِروسيّ أَبيضَ يركض فوق السحابْ
يطير على غيمة لا نهائية ويدور مع الأَزرق الأَبَدِيّ..
فلا توقفوني عن الموت، لا تُرْجعوني إلى نجمةٍ من ترابْ

11

أَرى ما أُريدُ من الدم: إني رأَيتُ القتيلْ

يخاطِبُ قاتِلَهُ مُذ أَضاءتْ رصاصتُه قَلْبَهُ: أَنتَ لا تستطيعْ
من الآنَ أَن تتذكر غيري. قتلتُكَ سَهْواً، ولن تستطيعْ
من الآن أن تتذكّر غيري.. وأَن تتحمل وردَ الربيعْ

12

أَرى ما أُريدُ من المَسْرَحِ العبثيّ : الوحوشْ
قضاةَ المحاكم، قُبّعةَ الإمبراطور، أَقنعةَ العصر،
لونَ السماء القديمة، راقصة القصر، فوضى الجيوش
فأَنسى الجميع، ولا أَتذكّر إلا الضحية خلف الستاره

13

أَرى ما أُريدُ من الشعر: كُنّا قديماً إذا استُشْهِد الشعراء
نُشَيِّعُهُمْ بالرياحين ثم نعود إلى شعرهم سالمين..
ولكننا في زمان المجلات والسينما والطنين نهيل التراب على شعرهم ضاحكين..
وحين نعود نراهم على بابنا واقفين..

14

أَرى ما أُريدُ من الفجر في الفجر.. إني أرى
شعوباً تفتّشُ عن خبزها بين خبز الشعوبْ
هو الخبز، يَنْشُلُنا من حرير النعاس، ومن قُطْن أحلامنا
أَمِنْ حَبّة القمح يبزغُ فجر الحياة.. وفجرُ الحروبْ؟

15

أَرى ما أُريدُ من الناس: رغبتُهْم في الحنينْ
إلى أَيِّ شيء، تباطُؤَهُمْ في الذهاب إلى شُغْلِهِمْ
وسُرْعَتهُم في الرجوع إلى أهلهمْ..
وحاجتهم للتحيّة عند الصباح...

أرى ما أريد ، 1990

خطبة "الـهندي الأحمر" ـ ما قبل الأخيرة ـ أمام الـرجل الأبيض

1

إذاً، نَحْنُ مَنْ نَحْنُ في المسيسِبّي. لَنـا مـا تَبَقّى لَنـا مِنَ الأَمْسِ/
لكِنَّ لَوْنَ السّماءِ تَغَيّرَ، والْبَحرَ شَرْقاً
تَغَيّر، يا سَيّدَ الْبيض! يا سَيِّد الخَيْلِ، ماذا تُريدُ
مِنَ الذّاهِبينَ إلى شَجَر اللّيْل؟/
عـاليَةٌ روحُنـا، والْمَراعي مُقَدّسَةٌ، والنّجومْ
كَلاَمٌ يُضيءُ... إذا أَنْتَ حَدّقْتَ فيها قَرَأْتَ حِكايَتَنا كُلّها:
وُلِدْنا هُنا بَيْنَ ماءٍ وَنارٍ ... وَنولَدُ ثانيةً في الْغُيومْ
على حافّةِ السَاحلِ اللاّزَوَرْدِي بَعْدَ الْقِيامَةِ ... عَمّا قَليلْ
فلا تَقْتُلِ الْعُشْبَ أَكْثَرَ، لِلْعُشْبِ روحٌ يُدافعُ فينا
عَنِ الرّوحِ في الأَرْضِ/
يا سَيّدَ الْخيْلِ! عَلِّمْ حِصانَكَ أَنْ يَعْتَذِرْ
لِروحِ الطّبيعَةِ عَمّا صَنَعْتَ بِأشْجارِنا:

آهِ! يا أُختِيَ الشّجَرةْ
لقَدْ عَذّبوكِ كَما عَذّبُوني
فلا تَطْلُبي الْمَغْفِرَةْ
لِحَطّابِ أُمي وَأُمّكْ .../

2

... لَنْ يَفْهَمَ السّيّدُ الأَبْيَضُ الْكَلِماتِ الْعَتيقَةْ
هُنا، في النُفوسِ الطّليقة بَيْنَ السّماءِ وَبَيْن الشّجَر...
فَمِنْ حَقّ كولومبوسَ الْحُرّ أَنْ يَجِدَ الهِنْدَ في أَيّ بَحْر،
وَمِنْ حَقّهِ أَنْ يُسَمّيَ أَشْباحَنا فُلْفُلاً أَوْ هُنوداً،
وَفي وُسْعِهِ أَنْ يُكَسّرَ بَوْصلَةَ الْبَحْرِ كَيْ تَسْتَقيمَ
وَأَخطاءَ ريحِ ا لشّمالِ، وَلكِنّهُ لا يُصَدّقُ أَنّ الْبَشر
سَواسِيّةٌ كالهَواءِ وَكالماءِ خَارِجَ مَمْلَكَةِ الخَارِطَة!
وَأَنّهُمُ يولَدونَ كَما تولَدُ الناسُ في بَرْشَلونَة، لكِنّهم يَعْبُدون
إلهَ الطّبيعَةِ في كُلِّ شَيْءٍ ... وَلا يَعْبُدون الذّهَبْ ...
وَكولومبوسُ الْحُرّ يَبْحَثُ عَنْ لُغَةٍ لَمْ يَجِدْها هُنا،
وعَنْ ذَهَبٍ في جَماجِمِ أَجْدادِنا الطّيّبينَ وكان لَهُ
مَا يُريدُ مِنَ الْحَيّ وَالميّتِ فِينا. إذاً

لِماذا يُواصِلُ حَرْبَ الإبادَةِ، مِنْ قَبْرِه، لِلنّهايَة؟
وَلَمْ يَبْقَ مَنّا سِوى زينَةٍ لِلْخَرابِ وَريشٍ خَفيفٍ على

ثِيابِ الْبُحَيْرات. سَبْعونَ مَلْيونَ قَلْبٍ فَقَأْتَ... سَيَكْفي
وَيَكْفي، لِتَرْجِعَ مِنْ مَوْتِنا مَلِكاً فَوْقَ عَرْشِ الْزمانِ الْجَديد...

أَمـا آنَ أَنْ نَلْتَقِي، يـا غَريبُ، غَريبَيْنِ في زَمَنٍ واحِدٍ؟
وَفي بَلَدٍ واحِدٍ، مَثْلَمـا يَلْتقي الْغُربـاءُ على هـاوِيَةٍ؟

لَنـا مـا لَنـا ... وَلَنـا مـا لَكُم مِنْ سَمـاء
لكُمْ مـا لكُمْ ... وَلَكُمْ مـا لَنـا مِنْ هَواءٍ وَمـاء

لَنـا مـا لَنـا مِنْ حَصىً ... وَلَكُمْ مـا لَكُم مِنْ حَديد
تعـالَ لِنَقْتَسِمَ الضّوْءِ في قُوّةِ الظِّلِّ، خُذْ مـا تُريد

مِنَ اللّيْلِ، واتْرُكْ لَنـا نَجْمَتَيْنِ لِنَدْفِنَ أَمْواتنـا في الْفَلَكْ
وَخُذْ مـا تُريدُ مِنَ الْبَحرِ، واتْرُكْ لَنـا مَوْجَتَيْن لِصَيْدِ السّمَكْ

وَخُذْ ذَهَبَ الأَرضِ والشّمسِ، واتْرُكْ لَنـا أَرْضَ أَسْمـائِنـا
وَعُدْ، يـا غَريبُ، إلى الأَهلِ... وابْحَثْ عَنِ الْهِنْد/

3

... أَسْمـاؤُنـا شَجَرٌ مِنْ كَلامِ الإلـهِ، وَطَيْرٌ تُحَلِّق أَعْلى
مِنَ الْبُنْدُقيّةِ. لا تَقْطَعوا شَجَرَ الإسم يـا أَيُّهـا الْقـادِمون
مِنَ الْبَحْرِ حَرْبـاً، وَلا تَنْفُثوا خَيْلَكُم لَهَبـاً في السُّهول
لكُمْ رَبُّكم وَلَنـا رَبُّنـا، وَلَكُم دينُكُمْ وَلَنـا دينُنـا
فلا تَدْفِنوا اللهَ في كُتُبٍ وَعَدَتْكُمْ بـأَرْضٍ على أَرْضِنـا
كَمـا تَدّعونَ، وَلا تَجْعَلوا رَبّكُمْ حـاجِبـاً في بَلاطِ الْمَلِك!
خُذوا وَرْدَ أَحْلامِنـا كَيْ تَرَوْا مـا نَرى مِنْ فَرَحْ!
وَنـاموا على ظِلِّ صَفْصـافِنـا كَي تَطيروا يَمـامـاً يَمـامـاً ...

كَما طارَ أسْلافُنا الطِّيبون وَعادوا سَلاماً سَلاماً.
سَتَنْقُصُكُمْ، أيُّها الْبِيضُ، ذِكْرى الرّحيلِ عَنِ الأَبْيَضِ المُتَوَسِّط،
وَتَنْقُصُكُمْ عُزْلَةُ الأَبَديّةِ في غابَةٍ لا تُطِلُّ على الْهاوِيَةْ
وَتَنْقُصُكم حِكْمَةُ الانْكِسارات، تَنْقُصُكمْ نكْسَةٌ في الْحُروب
وَتَنقُصُكُمْ صَخْرَةٌ لا تُطيعُ تَدَفُّقَ نَهْرِ الزّمانِ السّريع
سَتَنْقُصُكم ساعَةٌ لِلتّأَمُّلِ في أيِّ شَيْءٍ، لِتُنْضِجَ فيكُمْ
سَماءً ضَروريّةً لِلتُّرابِ، سَتَنْقُصُكُمْ ساعَةٌ لِلتّردّدِ ما بَيْنَ دَرْب
وَدَرْبٍ، سَيَنْقُصُكم يوربيدوسُ يَوْماً، وَأَشْعارُ كَنْعانَ وَالْبابِلِيِّينَ،
تَنقُصُكُمْ
أَغاني سُلَيْمانَ عَنْ شولَميتَ، سَيَنْقُصُكُمْ سَوْسَنٌ لِلْحَنين
سَتَنْقُصُكُمْ، أَيُّها البِيضُ، ذِكرى تُرَوِّض خَيْلَ الْجُنون
وَقَلْبٌ يَحُكُّ الصُّخورَ لِتَصْقُلَهُ في نِداءِ الكَمَنْجاتِ... يَنْقُصُكُمْ
وَتَنْقُصُكُمْ حَيْرَةٌ لِلْمُسَدّسِ: إنْ كانَ لا بُدّ مِنْ قَتْلِنا
فَلاَ تَقْتُلوا الْكائِناتِ الّتي صادَقَتْنا، ولا تَقْتُلوا أَمْسَنا
سَتَنْقُصُكُمْ هُدْنَةٌ مَعَ أَشْباحِنا في لَيالي الشّتاءِ الْعَقيمَة
وَشَمْسٌ أقلُّ اشتعالاً، وبَدْرٌ أَقلُّ اكتِمالاً، لِتَبْدُوَ الْجَريمَة
أَقَلّ احْتِفالاً على شاشَةِ السِّينما، فَخُذوا وَقْتَكُم
لِكَي تَقْتُلوا اللّه .../

4

... نَعْرَفُ ماذا يُخَبّي هذا الْغُموضُ الْبَليغُ لنا
سَماءٌ تَدلّت على مِلْحِنا تُسْلِمُ الرُّوحَ. صَفْصافَةٌ
تَسيرُ على قَدَمِ الرِّيحِ، وَحْشٌ يُؤَسِّسُ مَملكَةً في

ثُقوبِ الْفَضاءِ الجَريحِ... وَبَحْرٌ يُمَلِّحُ أَخْشابَ أَبْوابِنا،
وَلَم تَكُنِ الأَرْضُ أَثْقَلَ قَبْلَ الخليقةِ، لكنَّ شيئاً
كهذا عَرَفْناهُ قَبْلَ الزَّمانِ... سَتَرْوي الرِّياحُ لنا
بِدايَتَنا والنِّهايَةَ، لكِنَّنا نَنْزِفُ اليَوْمَ حاضِرَنا
وَنَدْفِنُ أَيّامَنا في رَمادِ الأَساطيرِ، لَيْسَتْ أَثينا لنا،
وَنَعْرِفُ أَيّامَكُمْ مِنْ دُخانِ الْمَكانِ، وَلَيْسَتْ أَثينا لَكُمْ،
وَنَعْرِفُ ما هَيّأَ الْمَعْدِنُ ـ السّيِّدُ الْيَوْمَ مِنْ أَجْلِنا
ومِنْ أَجْلِ آلِهةٍ لَمْ تُدافِعْ عَنِ الْمِلْحِ في خُبْزِنا
وَنَعْرِفُ أَنَّ الحَقيقةَ أَقْوى مِنَ الْحَقِّ، نَعْرِفُ أَنَّ الزَّمانَ
تَغَيَّرَ، مُنْذُ تَغَيَّرَ نَوْعُ السِّلاح. فَمَنْ سَوْفَ يَرْفَعُ أَصْواتَنا
إلى مَطَرٍ يابِسٍ في الْغُيُوم؟ وَمَنْ يَغْسِلُ الضَّوْءَ مِنْ بَعْدِنا
وَمَنْ سَوْفَ يَسْكُنُ مَعْبَدَنا بَعْدَنا؟ مَنْ سَيَحْفَظُ عاداتِنا
مِنَ الصَّخَبِ الْمَعْدِنِيِّ؟ "نُبَشِّرُكُمْ بِالْحَضارَةِ" قالَ الْغَريبُ،
وَقال:
أَنا سَيِّدُ الْوَقْتِ، جِئتُ لِكَيْ أَرِثَ الأَرْضَ مِنْكُمْ.
فَمُرّوا أَمامي، لأُحْصِيَكُمْ جُثَّةً فَوْقَ سَطْحِ الْبُحَيْرَة
"أُبَشِّرُكُمْ بِالْحَضارَةِ" قالَ، لِتَحْيا الأناجيلُ، قال، فَمُرّوا
لِيَبْقى لِيَ الرَّبُّ وَحْدي، فإِنَّ هُنوداً يَموتونَ خَيْرٌ
لِسَيِّدِنا في الْعُلى مِنْ هُنودٍ يَعيشونَ، والرَّبُّ أَبْيَض
وَأَبْيَضُ هذا النَّهارُ: لَكُمْ عالَمٌ وَلنا عالَم....
يَقولُ الغَريبُ كَلاماً غَريباً، وَيَحْفِرُ في الأَرْضِ بِئْراً
لِيَدْفِنَ فيها السَّماءَ. يَقولُ الْغَريبُ كَلاماً غَريباً
وَيَصْطادُ أَطْفالَنا وَالْفَراشَ. بِماذا وَعَدْتَ حَديقَتَنا يا غَريب؟

بِوَرْدٍ مِن الزّنْك أَجْمَلَ مِنْ وَرْدِنا؟ فَلْيَكُن ما تَشاء
وَلكِنْ، أَتَعْلَمُ أَنّ الْغزالَةَ لا تأْكُلُ الْعُشْبَ إنْ مَسّهُ دَمُنا؟
أَتَعْلَمُ أنّ الْجَواميسَ إخْوتُنا والنّباتاتِ إخْوتُنا يا غَريب؟
فلا تَحفرِ الأَرْضَ أكْثَرَ! لا تَجْرَحِ السُّلَحْفاةَ الّتي
تَنامُ على ظَهْرِها الأَرْضُ، جَدّتُنا الأَرْضُ، أشجارُنا شَعْرُها
وَزِينتُنا زَهْرُها. "هذِهِ الأَرْضُ لا مَوْتَ فيها"، فَلا
تُغَيِّرْ هَشاشَةَ تَكْوِينِها! لا تُكَسِّرْ مَرايا بَساتينِها
وَلا تُجْفِلِ الأَرْضَ، لا تُوجِعِ الأَرْضَ. أَنْهارُنا خَصْرُها
وَأَحْفادُها نَحْنُ، أَنتُمْ ونحن، فلا تَقْتُلوها...
سَنَذهبُ، عَمّا قليلٍ، خُذُوا دَمَنا واترُكوها
كما هي،
أجملَ ما كَتَبَ **اللهُ** فوقَ المياه،
لَهُ ... ولنا
سَنَسْمَعُ أَصْواتَ أسلافِنا في الرِّياحِ، ونُصْغي
إلى نَبْضِهِمْ في بَراعِمِ أشجارِنا. هذه الأَرْضُ جَدّتُنا
مُقَدّسةٌ كُلُّها، حَجَراً حَجَراً، هذه الأَرْضُ كُوخٌ
لآلِهةٍ سَكَنتْ مَعَنا، نَجْمَةً نجمةً، وأضاءت لَنا
لَيالي الصّلاةِ... مَشَينا حُفَاةً لِنَلْمُسَ رُوحَ الْحصى
وَسِرْنا عُراةً لِتُلْبِسُنا الرُّوحُ، روحُ الهواءِ نِسَاء
يُعِدْنَ إلينا هِباتِ الطّبيعةِ - تاريخُنا كان تاريخَها. كانَ لِلْوَقْتِ
وَقْتٌ لِنولَدَ فيها وَنَرْجِعَ مِنْها إلَيْها: نُعيدُ إلى الأَرْضِ أَرْواحَها
رُوَيْداً رُوَيداً. وَنَحْفَظَ ذِكْرى أَحِبّتنا في الْجِرار
مَعَ الْمِلْحِ والزّيتِ، كُنّا نُعَلّقُ أَسْماءَهُمْ بُطُيورِ الجداوِلِ

وَكُنّا الأوائلَ، لا سَقْفَ بَيْنَ السّماءِ وزُرْقَةِ أبْوابِنا
وَلا خَيْلَ تأْكُلُ أعْشابَ غِزْلانِنا في الْحُقولِ، وَلا غُرَباء
يَمُرُّونَ في لَيْلِ زَوجاتِنا، فاتْرُكوا النّايَ للرّيحِ تَبْكي
على شَعْبِ هذا المكان الجريحِ... وَتَبْكي عليكم غداً،
وتَبكي عليكم ... غَدا!

5

وَنحن نُوَدِّعُ نيرانَنا، لا نَرُدُّ التَّحيّة .... لا تَكْتُبوا
علينا وَصايا الإله الجديد، إلهِ الحديدِ، ولا تطلبُوا
مُعاهَدَةً للسّلام من الميّتينَ، فلم يَبْقَ منهُمْ أحَدْ
يُبَشِّرُكُمْ بالسّلام مَعَ النَّفْسِ والآخرين، وكُنّا هُنا
نُعَمِّرُ أكْثَرَ، لَوْلا بَنادِقُ إنجلترا والنّبيذُ الفرنْسِيّ والانفلونزا،
وكُنّا نعيشُ كما يَنْبَغي أنْ نَعيشَ برُفْقَةِ شَعْبِ الْغَزال
وَنَحفَظُ تاريخَنا الشّفَهِيّ، وكُنّا نُبشّركُم بالبَراءَةِ والأُقحُوان
لكُم رَبُّكم ولنا ربُّنا، ولَكُم أمْسُكُمْ ولنا أمْسُنا، والزّمان
هُوَ النّهرُ حِينَ نُحدِّقُ في النّهرِ يَغْرَوْرِقُ الْوَقْتُ فينا...
الا تحفظونَ قليلاً من الشّعر كي توقِفوا الْمَذْبَحَةْ؟
أَلَمْ تولَدوا من نِساءٍ؟ أَلَمْ تَرْضَعوا مِثْلَنا
حَليبَ الحنينِ إلى أمّهات؟ ألَم تَرْتَدوا مِثْلَنا أَجْنِحَةْ
لِتَلْتَحِقوا بالسّنونو. وكُنّا نُبشّرُكُمْ بالرّبيعِ، فلا تَشْهَروا الأسْلِحَةْ!
وفي وُسْعِنا أن نَتَبادَلَ بَعْضَ الْهَدايا وَبْعضَ الغِناء
هُنا كانَ شَعْبي . هنا ماتَ شَعْبي. هنا شَجَرُ الكستَناء
يُخَبِّئُ أرْواحَ شَعْبي. سَيَرْجِعُ شَعْبي هَواءً وَضَوْءاً وَماء،

خُذوا أرْضَ أمِّيَ بالسَّيْفِ، لكِنّني لَنْ أُوَقِّعَ بِاسْمي
مُعاهَدَةَ الصُّلْحِ بَيْنَ الْقَتيلِ وقاتِلِهِ، لَنْ أُوَقِّعَ باسْمي
على بَيْعِ شِبرٍ مِنَ الشَّوْكِ حَوْلَ حقول الذُّرة
وأعْرِفُ أَنّي أودِّعُ آخِرَ شمْسٍ، وأَلْتَفُّ باسمي
وأَسقُطُ في النّهر، أعْرِفُ أنّي أعودُ إلى قَلْبِ أمِّي
لِتَدْخُلَ، يا سَيِّدَ البيضِ، عَصْرَكَ... فَارْفَعْ على جُثّتي
تَماثيلَ حُرّيّةٍ لا تَرُدُّ التّحِيّة، واحفِرْ صَليبَ الْحديد
على ظِلّيَ الْحَجَرِيّ، سَأَصْعَدُ عَمّا قليلٍ أعالي النّشيد،
نَشيدِ انْتِحارِ الْجَماعاتِ حِينَ تُشيِّعُ تاريخَها لِلْبَعيد،
وَأُطلِقُ فِيها عَصافيرَ أصواتِنا: هـهُنا انْتَصَرَ الْغُرَباء
على الْمِلحِ، واخْتَلَطَ الْبَحْرُ في الْغَيْمِ، وانْتَصَرَ الْغُرَباء
على قِشْرَةِ الْقَمْحِ فينا، وَمَدُّوا الأنابيبَ لِلْبَرْقِ والْكَهْرَباء
هُنا انْتَحَرَ الصّقْرُ غَمّاً، هُنا انْتَصَرَ الغُرَباء
عَلَيْنا. ولَم يَبْقَ شيءٌ لنا في الزّمانِ الجديد
هُنا تَتَبَخّرُ أجْسادُنا، غَيْمةً، في الفضاء
هُنا تَتَلأْلأُ أرْواحُنا، نَجْمةً نَجْمةً، في فضاءِ النّشيد

6

سَيَمضي زَمانٌ طَويلٌ لِيُصْبحَ حَاضِرُنا ماضياً مِثْلَنا
سَنَمْضي إلى حَتْفِنا، أوّلاً، سنُدافعُ عن شَجَرٍ نَرْتَديه
وَعَنْ جَرَسِ اللّيلِ، عَنْ قمَرٍ، فَوْق أكْواخِنا نَشْتَهيه
وَعَنْ طَيْشِ غِزْلانِنا سَنُدافعُ، عن طِينِ فَخّارِنا سَنُدافِعُ
وَعَن ريشِنا في جَناحِ الأغاني الأخيرةِ. عمّا قَليل

تُقِيمونَ عَالَمكُم فَوْقَ عَالَمِنا: مِنْ مَقابِرِنا تَفْتَحونَ الطّريق
إلى الْقَمَرِ الاصطِناعيّ. هذا زَمانُ الصّناعات. هذا
زَمانُ المعَادِنِ، مِنْ قِطْعَةِ الفَحْم تَبْزُغ شَمْبانيا الأَقْوِياءْ ...
هُنالِكَ مَوْتى وَمُسْتَوطَناتٌ، وَمَوْتى وبولدوزراتٌ، وَمَوْتى
وَمُسْتَشْفَياتٌ، وَمَوْتى وَشَاشاتُ رادار تَرْصُدُ مَوْتى
يَموتونَ أَكْثَرَ مِنْ مَرّةٍ في الحياةِ، وتَرْصُدُ مَوْتى
يَعيشون بَعْدَ الْمماتِ، وَموتى يُرَبّون وَحْشَ الْحَضاراتِ مَوْتا،
وَمَوْتى يَموتونَ كَيْ يَحْمِلوا الأَرْضَ فَوْقَ الرُّفات...
إلى أيْنَ، يَا سَيّد البِيضِ، تأْخُذُ شَعْبي، ... وَشَعْبُك؟
إلى أيّ هَاوِيَةٍ يَأْخُذُ الأَرْضَ هذا الرّوبوتُ الْمُدَجّجُ بِالطّائِرات
وَحَامِلَةِ الطّائراتِ، إلى أيّ هاويةٍ رَحْبةٍ تَصْعَدون؟
لَكُم ما تَشاؤونَ: رُوما الجديدةُ، إسْبَارْطَةُ التكنولوجيا

وَ
أيديولوجيا الجنون،

ونَحنُ، سَنَهْرُبُ مِنْ زَمَنٍ لَمْ نُهَيّء لَهُ، بَعْدُ، هاجِسَنا
سَنَمْضي إلى وَطَنِ الطّيْرِ سِرْباً من الْبَشَرِ السّابقين
نُطِلُّ على أرضِنا مِنْ حَصى أَرْضِنا، مِنْ ثُقوبِ الْغُيوم
نُطِلُّ على أَرْضِنا، مِنْ كَلام النُّجوم نُطِلُّ على أرضِنا
مِنْ هَواءِ الْبُحَيْراتِ، من زَغَبِ الذُّرَةِ الْهَشّ، مِن
زَهْرَةِ القَبْرِ، من وَرَقِ الحَوْرِ، مِن كُلِّ شيء
يُحاصِرُكم، أيّها البِيضُ، مَوْتى يَموتونَ، مَوْتى
يَعيشونَ، مَوْتى يَعودونَ، مَوْتى يَبوحونَ بالسّرّ
فَلْتُهْمَلوا الأَرْضَ حتى تَقولَ الحَقيقةَ، كلّ الحَقيقة،

عَنكم
وعنّا ...
وعنّا
وعنكم !

7

هُنـالِك مَوْتَى يَنـامونَ في غُرَفٍ سَوْف تَبْنونَـها
هنـالِك مَوْتى يَزورونَ مـاضيَـهُمْ في المَكـانِ الّذي تَـهْدِمون
هنـالِكَ مَوْتى يَمُرّون فَوقَ الجسورِ الّتي سَوفَ تَبْنونَـها
هنـالِكَ مَوْتـى يُضيئونَ لَيلَ الفَراشـاتِ، مَوْتـى
يَجيئون فَجْراً لكي يَشْرَبوا شـايَهُمْ مَعَكُم، هـادِئين
كمـا تَرَكَتْهُم بَنـادقُكُم، فـاتركوا يـا ضُيوفَ المَكـان
مَقَـاعِدَ خَـاليَـةً لِلْمُضيفينَ.. كي يَقْرَؤوا
عليكُمْ شُروطَ السّلامِ مَعَ ... الْمَيِّتين!

أحد عشر كوكباً ، 1992

البئر

أَختارُ يوماً غائماً لأَمُرّ بالبئر القديمةِ.
رُبّما امتلأتْ سماءً. رُبّما فاضَتْ عن المعنى وَعَنْ
أُمْثُولةِ الراعي. سأشربُ حفنةً من مائها.
وأقولُ للموتى حواليْها : سلاماً ، أَيُّها البَاقونَ
حول البئر في ماء الفراشةِ! أَرفَعُ الطَيُّونَ
عن حَجَرٍ: سلاماً أيها الحَجَرُ الصغيرُ! لعلّنا
كُنّا جناحَيْ طائرٍ ما زال يوجعُنا . سلاماً
أَيها القَمَرُ المُحَلِّقُ حَوْلَ صُورَتِهِ التي لن يلتقي
أَبداً بها! وأقول للسّروِ: انتَبهْ ممّا يقولُ
لَكَ الغبارُ. لعلّنا كنا هنا وَتَرَيْ كمانٍ
في وليمة حارساتِ اللازَوَرْد. لعلّنا كُنّا
ذراعَيْ عاشقٍ...
قد كنتُ أمشي حَذْو نفسيْ: كُنْ قويّاً

يا قريني، وارفعِ الماضي كقرنَيْ ماعزٍ
بيديكَ، واجلسْ قرب بئرك. رُبّما التفتتْ
إليكَ أيائلُ الوادي... ولاح الصوتُ ـ
صوتُك صورةً حجريّةً للحاضر المكسورِ....
لم أُكملْ زيارتي القصيرةَ بَعْدُ للنسيانِ...
لم آخُذْ معي أدواتِ قلبي كَلّها.
جَرَسي على ريح الصنوبرِ
سُلّمي قرب السماءِ
كواكبي حول السطوحِ
وبُحّتي من لَسْعة الملح القديم...
وَقُلْتُ للذكرى: سَلاماً يا كلامَ الجَدّة العَفَوِيّ
يأخُذُنا إلى أيّامنا البيضاءِ تحت نُعَاسها...
واسْمِيْ يرنُّ كليرة الذّهَبِ القديمةِ عِنْدَ
باب البئرِ. أسْمَعُ وَحْشَةَ الأسلاف بين
الميم والواو السحيقة مثل وادٍ غير ذي
زرعٍ. وأُخفي تعبي الوديّ. أعرفُ أنني
سأعود حيّاً، بعد ساعاتٍ، من البئر التي
لم أَلْقَ فيها يوسُفاً أو خَوْفَ إخوتِهِ
منَ الأصداء. كُنْ حَذِراً! هنا وضعتْكَ
أُمٌ قرب باب البئر، وانصرَفَتْ إلى تَعْويذةٍ...
فاصنعْ بنفسكَ ما تشاءُ. صَنَعْتُ وحدي ما
أَشاءُ: كبرتُ ليلاً في الحكاية بين أضلاعِ
المُثلّثِ: مصرَ، سوريّا، وبابلَ. ههنا.

وحدي كبرتُ بلا إلـهات الزراعة. [كُنّ
يَغْسِلْن الحصى في غابة الزيتون. كُنّ مُبلّلاتٍ
بالندى].. . ورأيتُ أَنّي قد سقطتُ
عليّ من سَفَر القوافلِ، قرب أفعى. لم
أَجِدْ أحداً لأُكْمِلَهُ سوى شَبَحي. رَمَتْني
الأَرضُ خارجَ أرضها، واسمي يَرِنُّ على خُطَايَ
كَحذْوةِ الفَرَسِ: اقتربْ... لأعود من هذا
الفراغ إليكَ يا جلجامشُ الأبديُّ في اسْمِكَ!..
كُنْ أخي! واذْهَبْ معي لنصيحَ بالبئر
القديمة... ربما امتلأتْ كأنثى بالسماء،
ورُبّما فاضت عن المعنى وعمّا سوف
يحدُثْ في انتظارِ ولادتي من بئريَ الأُولى!
سنشرب حفنةً من مائها،
سنقول للموتى حواليها : سلاماً
أيها الأحياءُ في ماءِ الفَرَاشِ،
وأيُّها الموتى، سلاماً!

لماذا تركت الحصان وحيدا ، الطبعة الأولى ، 1995

سماء منخفضة

هُنَالِكَ حُبٌّ يسيرُ على قَدَمَيْهِ الحَرِيرِيّتَينْ
سعيداً بغُرْبَتِهِ في الشوارع،
حُبٌّ صغيرٌ فقيرٌ يُبَلِّلُهُ مَطَرٌ عابرٌ
فيفيض على العابرين:
"هداياىَ أكبرُ منّي
كُلُوا حِنْطَتي
واشربوا خَمْرَتي
فسمائي على كتفيّ وأَرضي لَكُمْ...
هَلْ شَمَمْتِ دَمَ الياسمينِ المَشَاعَ
وفكّرْتِ بي
وانتظرتِ معي طائراً أخضرَ الذَيْلِ
لا سْمَ لَهُ؟

هُنَالِكَ حُبٌّ فقيرٌ يُحدِّقُ في النهرِ
مُسْتَسْلِماً للتداعي: إلى أَين تَرْكُضُ
يا فَرَسَ الماءِ؟
عما قليل سيمتصُّك البحرُ
فامش الهوينى إلى مَوْتِكَ الاختياريِّ،
يا فَرَسَ الماء!

هل كنتِ لي ضَفَّتَينْ
وكان المكانُ كما ينبغي أن يكون
خفيفاً خفيفاً على ذكرياتِكِ؟

أَيّ الأغاني تُحِبّينَ
أيّ الأغاني؟ أَتلك التي
تتحدّثُ عن عَطَشِ الحُبِّ،
أَمْ عن زمانٍ مضى؟

هنالك حُبّ فقير، ومن طَرَفٍ واحدٍ
هادئٌ هادئٌ لا يُكَسِّرُ
بِلَّوْرَ أَيّامِكِ المُنْتَقَاةِ
ولا يُوقدُ النارَ في قَمَرٍ باردٍ
في سريرِكِ،
لا تشعرينَ بهِ حينَ تبكينَ من هاجسٍ،
رُبّما بدلاً منه،

لا تعرفين بماذا تُحِسّين حين تَضُمّينَ
نفسَكِ بين ذراعيكِ!
أَيّ الليالي تريدين، أيّ الليالي
وما لوْنُ تِلْكَ العيونِ التي تحلُمينَ
بها عندما تحلمين؟
هُنَالِكَ حُبٌّ فقيرٌ، ومن طرفين
يُقَلِّلُ من عَدَد اليائسين
ويرفَعُ عَرْشَ الحَمَام على الجانبين.
عليكِ، إذاً، أن تَقُودي بنفسِكِ
هذا الربيعَ السريعَ إلى مَنْ تُحبّينَ
أَيّ زمانٍ تريدين، أيّ زمان
لأُصبحَ شاعِرَهُ، هكذا هكذا : كُلّما
مضَتِ امرأةٌ في المساء إلى سرِّها
وَجَدَتْ شاعراً سائراً في هواجسها.
كُلّما غاص في نفسه شاعرٌ
وَجَدَ امرأةً تتعرّى أَمام قصيدتِهِ...

أَيّ منفىً تريدينَ؟
هل تذهبين معي، أَمْ تسيرينَ وَحْدَكِ
في اسْمك منفىً يُكَلِّلُ منفىً
بِلألائِهِ؟

هُنَالِكَ حُبٌّ يَمُرُّ بنا،

دون أن نَنْتَبِهْ،
فلا هُوَ يَدْري ولا نحن نَدْري
لماذا تُشرِّدُنا وردةٌ في جدارٍ قديم
وتبكي فتاةٌ على مَوْقف الباص،
تَقْضِمُ تُفَّاحَةً ثم تبكي وتضحَكُ:
"لا شيءَ، لا شيءَ أكثر
من نَحْلَةٍ عَبَرَتْ في دمي...

هُنالِكَ حُبٌّ فقيرٌ، يُطيلُ
التأمُّلَ في العابرين، ويختارُ
أَصغَرَهُمْ قمراً: أَنتَ في حاجةٍ
لسماءٍ أَقلّ ارتفاعاً،
فكن صاحبي تَتّسعْ
لأَنانيّةِ اثنين لا يعرفان
لمن يُهْديانِ زُهُورَهُما...
ربّما كان يَقْصِدُني، رُبّما
كان يقصدُنا دون أن نَنْتَبِهْ

هُنَالِكَ حُبّ ....

سرير الغريبة ، الطبعة الأولى ، 1999

لِلحقيقةِ وَجهان
والثّلجُ أسوَد

لِلحقيقةِ وجهانِ، والثّلجُ أسودُ فوقَ مدينتِنا
لَم نَعُد قادرينَ على اليأسِ أكْثَرَ ممّا يَئِسْنا،
والنِّهايةُ تمشي إلى السّورِ واثقةً من خُطاها
فوقَ هذا البلاطِ المُبلّلِ بالدّمعِ، واثقةً من خُطاها
من سيُنزلُ أعلامنا: نحنُ، أم هُمْ؟ وَمَنْ
سوف يتلو علينا "مُعاهَدَةَ اليأس"، يا مَلِكَ الاحتِضار؟
كُلُّ شيءٍ مُعَدٌّ لنا سَلَفاً، من سَيَنزعُ أسماءَنا
عن هُويّتنا: أنت أمْ هُمْ؟ ومن سوف يَزرَعُ فينا
خُطْبَةَ التّيهِ: "لم نستطِعْ أن نفُكَّ الحِصار
فَلنُسَلِّم مفاتيحَ فِردَوسِنا لرسولِ السّلام، وَنَنْجو..."
لِلحقيقةِ وَجهان، كان الشِّعارُ المُقدّسُ سيفاً لنا
وَعلينا، فماذا فعلت بقلعتِنا قبلَ هذ النهار؟
لَمْ تُقاتِلْ لأنّك تخشى الشّهادَةَ، لكنّ عرشَكَ نَعشُكْ

فاحمِلِ النّعشَ كي تحفَظَ العرشَ، يا مَلِكَ الانتِظار
إنّ هذا الرحيلَ سَيَترُكُنا حُفنَةً من غُبار ...
من سيدفِنُ أيّامَنا بَعدَنا: أنتَ... أم هُمْ؟ وَمَنْ
سوفَ يَرفعُ راياتِهِم فوقَ أسوارِنا: أنتَ... أم
فارسٌ بائِسٌ؟ من يُعلِّقُ أجراسهُم فوقَ رِحلَتِنا
أنتَ... أم حارِسٌ بائِسٌ؟ كلٌّ شيءٍ مُعدٌّ لنا
فلماذا تُطيلُ النهايةَ، يا مَلِكَ الاحتِضار؟

أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي، 2000

جدارية

كُلّما يَمّمْتُ وجهي شَطْرَ أُولى
الأغنيات رأيتُ آثارَ القطاة على
الكلام. ولم أَكن ولداً سعيداً
كي أَقولَ : الأمس أَجملُ دائماً.
لكنّ للذكرى يَدَيْنِ خفيفتين تُهَيّجانِ
الأرضَ بالحُمّى. وللذكرى روائحُ زهرةٍ
ليليّةٍ تبكي وتُوقظُ في دَمِ المنفيّ
حاجتَهُ إلى الإنشاد: "كُوني
مُرْتَقى شَجَني أجدْ زمني"... ولستُ
بحاجةٍ إلاّ لِخَفْقَةِ نَوْرَسٍ لأتابعَ
السّفُنَ القديمةَ. كم من الوقت
انقضى منذ اكتشفنا التوأمين: الوقتَ
والموتَ الطبيعيّ المُرَادِفَ للحياة؟

ولم نزل نحيا كأنّ الموتَ يُخطئنا،
فنحن القادرين على التذكُّر قادرون
على التحرُّر، سائرون على خُطى
جلجامشَ الخضراءِ من زَمَنٍ إلى زَمَنٍ../
هباءٌ كاملُ التكوينِ...
يكسرُني الغيابُ كجرّةِ الماءِ الصغيرة.
نام أنكيدو ولم ينهض. جناحي نام
مُلْتَفّاً بحَفْنَةِ ريشِهِ الطينيّ. آلهتي
جمادُ الريح في أَرض الخيال. ذِراعِيَ
اليُمْنى عصا خشبيّةٌ . والقَلْبُ مهجورٌ
كبئرٍ جفّ فيها الماءُ، فاتّسعَ الصدى
الوحشيّ : أنكيدو! خيالي لم يَعُدْ
يكفي لأُكملَ رحلتي. لا بُدّ لي من
قُوّةٍ ليكون حُلْمي واقعيّاً . هاتِ
أَسْلِحتي أُلمِّعْها بِملح الدمع. هاتِ
الدمعَ، أنكيدو، ليبكي المَيْتُ فينا
الحيّ. ما أنا؟ مَنْ ينامُ الآن
أنكيدو؟ أَنا أَم أَنت؟ آلهتي
كقبض الريحِ. فانهَضْ بي بكامل
طيشك البشريّ، واحلُمْ بالمساواةِ
القليلةِ بين آلهة السماء وبيننا. نحن
الذين نُعَمِّرُ الأرضَ الجميلةَ بين
دجلةَ والفراتِ ونحفَظُ الأسماءُ. كيف

مَلَلْتَني، يا صاحبي، وخَذَلْتَني، ما نفْعُ حكمتنا
بدون فُتُوّةٍ... ما نفعُ حكمتنا؟ على باب المتاهِ خذلتني،
يا صاحبي، فقتلتَني، عليّ وحدي
أن أرى، وحدي، مصائرنا. ووحدي
أحملُ الدنيا على كتفيّ ثوراً هائجاً.
وحدي أُفتِّش شاردَ الخطوات عن
أَبديتي. لا بُدّ لي من حَلِّ هذا
اللُغْزِ، أنكيدو، سأحملُ عنكَ
عُمْرَكَ ما استطعتُ وما استطاعت
قُوّتي وإرادتي أن تحملاكَ. فمن
أَنا وحدي؟ هَبَاءٌ كاملُ التكوين
من حولي. ولكني سأُسْنِدُ ظلّك
العاري على شجر النخيل. فأين ظلُّكَ؟
أَين ظلُّك بعدما انكسرَتْ جُذُوعُك؟
قمّةُ
الإنسان
هاويةٌ...
ظلمتُكَ حينما قاومتُ فيكَ الوَحْشَ،
بامرأةٍ سَقَتْكَ حليبَها، فأنِسْتَ...
واستسلمتَ للبشريّ. أنكيدو، ترفّقْ
بي وعُدْ من حيث مُتّ، لعلّنا
نجدُ الجوابَ، فمن أَنا وحدي؟
حياةُ الفرد ناقصةٌ ، وينقُصني

السؤالُ، فمن سأسألُ عن عبور
النهر؟ فانهَضْ يا شقيقَ الملح
واحملني. وأَنتَ تنامُ هل تدري
بأنك نائمٌ؟ فانهض... كفى نوماً!
تحرّكْ قبل أن يتكاثَرَ الحكماءُ حولي
كالثعالب: [كُلٌّ شيء باطلٌ، فاغنَمْ
حياتَكَ مثلما هِيَ برهةً حُبْلَة بسائلها،
دَم العُشْب المُقَطّرِ. عِشْ ليومك لا
لحلمك. كلٌّ شيء زائلٌ. فاحذَرْ
غداً وعِشِ الحياةَ الآن في امرأةٍ
تحبُّكَ. عِشْ لجسمِكَ لا لِوَهْمِكَ
وانتظرْ
ولداً سيحمل عنك رُوحَكَ.
فالخلودُ هُوَ التّنَاسُلُ في الوجود.
وكُلٌّ شيءٍ باطلٌ أو زائل، أو
زائل أوباطلٌ]

جدارية محمود درويش، الطبعة الأولى، 2000

حالة حصار

هنا، عند مُنْحَدرات التلالِ، أَمامَ الغروبِ
وفُوّهَةِ الوقتِ،
قُرْبَ بساتينَ مقطوعةِ الظلِّ،
نفعَلُ ما يفْعَلُ السُّجَناءُ،
وما يفعلُ العاطلون عَن العَمَل:
نُرَبِّي الأَمَلْ.

•••

بلادٌ على أُهْبَةِ الفجر،
صرنا أَقَلَّ ذكاءً،
لأَنّا نُحملقُ في ساعة النصر:
لا لَيْلَ في ليلنا المُتَلألِئِ بالمدفَعِيّةِ
أَعداؤنا يسهرونَ،
وأَعداؤنا يُشْعلون لنا النورَ

في حلكة الأَقبيةْ.

•••

هنـا، بعد أَشعار "أَيوب" لم ننتظر أَحداً...

•••

هنـا، لا "أَنـا"

هنـا يتذكّرُ "آدمُ" صلصالَهُ

•••

سيمتدُّ هذا الحصار إلى أن نُعَلِّم أَعداءنـا

نمـاذجَ من شعرنـا الجاهليّ.

•••

أَلسماءُ رصاصيّةٌ في الضّحى

برتقاليّةٌ في الليالي. وأَمـا القلوبُ

فظلّت حياديّةَ مثل ورد السياج

•••

في الحصار، تكون الحياةُ هي الوقتُ

بين تذكّر أوّلها

ونسيان آخرها...

•••

أَلحياةْ.

الحياةُ بكاملها،

الحياةُ بِنُقصَانها،

تستضيفُ نجوماً مُجاوِرَةَ

لا زمانَ لها...

وغيوماً مُهاجرةً
لا مكانَ لها.
والحياةُ هنا
تتساءلُ:
كيف نُعيدُ إليها الحياةْ

●●●

يقولُ على حافّة الموتِ:
لم يَبْقَ بي مَوْطئ للخسارةِ،
حَرٌّ أنا قُرْبَ حَرّيتي
وغدي في يدي...
سوف أَدخُلُ عما قليلٍ، حياتي
وأُولَدُ حُرّاً بلا أَبَوْينِ،
وأَختارُ لاسمي حروفاً من اللاَزوَرْد...

●●●

هنا، عند مُرتفعات الدُّخان، على دَرَج البيت
لا وَقْتَ للوقتِ،
نفعَلُ ما يفعَلُ الصاعدونَ إلى **اللّهِ**:
نَنْسَى الأَلَمْ

●●●

الأَلَمْ
هُوَ : أَن لا تُعَلِّق سيِّدةُ البيت حَبْلَ الغسيل
صباحاً، وأن تكتفي بنظافةِ هذا العَلَمْ

●●●

لاَ صدىً هوميريّ لشيء هنا.
فالأساطيرُتطرُقُ أبوابنا حين نحتاجُها
لا صدرً هوميريّ لشيءٍ...
هنا جنرالٌ يُنَقِّبُ عن دَوْلة نائمةْ
تحت أنقاضِ طراودةَ القادمةْ

•••

يقيسُ الجنودُ المسافةَ بين الوجود
وبين القَدَمْ
بمنظار دَبّابةٍ...

•••

نقيسُ المسافةَ ما بينَ أَجسادنا
والقذيفةِ ... بالحاسّة السادسةْ

•••

حالة حصار : ، 2002

لا كما يفعل السائح الأجنبي

مَشَيْتُ على ما تَبقّى من القلبِ،
صَوْبَ الشمال...
ثلاثُ كنائسَ مهجورةٌ،
سنديانٌ على الجانبَيْنِ،
قُرىً كنقاطٍ على أَحْرُفٍ مُحِيَتْ،
وفتاةٌ على العشب تقرأُ ما
يُشْبِهُ الشِّعرَ: لو كُنْتُ أَكبرَ،
لو كُنْتُ اكبرَ، لاسْتَسْلَمَ الذئبُ لي!

... لم أَكُنْ عاطفياً، ولا "دون جوان"
فلم أتمدّد على العشب، لكنني
قُلْتُ في السرِّ: لو كنتُ أصغرَ
لو كنتُ أَصغرَ عشرين عاماً

لَشاركْتُها الماءَ والسندويشات،
وعلّمتُها كيف تَلْمِسُ قوس قُزَحْ

مَشَيْتُ، كما يفعل السائحُ الأَجنبيٌّ...
معي كاميرا، ودليلي كتابٌ صغيرٌ
يضمُّ قصائدَ في وَصْفِ هذا المكانِ
لأكثرَ من شاعرٍ أَجنبيّ،
أُحسّ بأني أنا المتكلِّمُ فيها
ولولا الفوارقُ بين القوافي لقُلْتُ:
أَنا آخري

... كنت أَتبعُ وصف المكان. هنا
شَجَرٌ زائدٌ، وهنا قمرٌ ناقِصٌ
وكما في القصائد: ينبتُ عشبٌ
على حَجَرٍ يتوجّعُ . لا هُوَ حُلْمٌ
ولا هُوَ رمزٌ يدلُّ على طائرٍ وطنيٍّ،
ولكنه غيمةٌ أينعَتْ...
خطوة ، خطوتان، ثلاثٌ... وَجَدْتُ الربيعَ
قصيراً على المِشْمِشيّات. ما كِدْتُ أرنو
إلى زَهْرة اللوز حتى تناثَرْتُ ما بينَ
غمّازَتَيْن. مَشَيْتُ لأتبعَ ما تَرَكَتْه الطيورُ
الصغيرةُ من نَمَشٍ في القصائد/

ثُمّ تساءلْتُ: كيف يصير المكانُ
انعكاساً لصورتِهِ في الأساطيرِ،
أَو صِفَةً من صفات الكلامِ؟
وهل صورةُ الشيء أَقوى
من الشيءِ؟
لولا مخيِّلتي قال لي آخري:
أنتَ لَسْتَ هنا!

لم أكن واقعيّاً. ولكنني لا
أُصدِّقُ تاريخَ "إلياذة" العسكريّ،
هُوَ الشِّعْرُ، أسطورةٌ خَلَقَتْ واقعاً...
وتساءَلْتُ: لو كانتِ الكاميرا والصحافةُ
شاهدةً فوق أسوار طروادةَ الآسيوية،
هل كان "هوميرُ" يكتبُ غيرَ الأوديسةِ؟/

... أُمْسِكُ هذا الهواء الشهيّ،
هواءَ الجليل، بكلتا يديّ
وأمْضَغُهُ مثلما يمضَغُ الماعزُ الجبليّ
أَعالي الشُّجَيْرات،
أمشي، أُعرِّف نفسي إلى نفسها:
أنتِ، يا نفسُ، إحدى صفات المكان

ثلاثُ كنائسَ مهجورةٌ

مـآذنُ مكسورةٌ،
سنديـانٌ علـى الجـانبين،
قُرىً كنقـاط علـى أَحْرُفٍ مُحِيَتْ،
وفتـاةٌ علـى العشب تسأل طيفـاً:
لمـاذا كبرتَ ولم تنتظرني
يقول لـهـا: لم أكنْ حـاضـراً
عندمـا ضـاق ثوبُ الحرير بتُفّـاحَتَيْنِ.
فغنِّي، كمـا كنتِ قبل قليل، تُغَنِّين:
لو كُنْتُ أكبرَ، لو كنتُ أكبرَ .../

أَمّـا أَنـا، فسأدخُلُ في شجر التوتِ
حيث تُحوِّلُني دُودَةُ القزِّ خَيْطَ حريرٍ،
فـأدخلُ في إبرة امرأةٍ من
نسـاء الأسـاطير،
ثم أطير كشـالٍ مـع الريـح...

من ديوان لا تعتذر عمّا فعلت : ، 2004

فكِّر بـغيرك

وأَنتَ تُعِدُ فطورك، فكِّرْ بغيركَ
[لا تَنْسَ قُوتَ الحمـامْ]
وأَنتَ تـخوضُ حروبكَ، فكِّرْ بـغيركَ
[لا تنس مَنْ يطلبون السلامْ]
وأَنتَ تُسدِّدُ فـاتورَ المـاء، فكِّرْ بـغيركَ
[مَنْ يرضَعُون الغمـامْ]
وأنتَ تعودُ إلى البيت، بيتِكَ، فكِّرْ بـغيركَ
[لا تنس شعب الخيـامْ]
وأنت تنـام وتُحصي الكواكبَ، فكِّرْ بـغيركَ
[ثمّةَ مَنْ لم يجد حيّزاً للمنـام]
وأَنتَ تحرِّرُ نفسك بـالاستعارات، فكِّرْ بـغيركَ
[مَنْ فَقَدُوا حَقّهم في الكلامْ]
وأنتَ تفكِّر بـالآخرين البعيدين، فكِّر بنفسك
[قُلْ: ليتني شمعةٌ في الظلامْ]

من ديوان كزهر اللوز أو أبعد ت ى ، 2005

أنتَ، منذ الآن، أَنت

الكرملُ في مكانه السيِّد... ينظر من علٍ إلى
البحر. والبحر يتنهّد، موجةً موجةً، كامرأةٍ
عاشقةٍ تغسل قَدَمَيْ حبيبها المتكبِّر!

•••

كأني لم أَذهب بعيداً. كأني عُدْتُ من
زيارة قصيرة لوداع صديقٍ مسافر، لأجد
نفسي جالسة في انتظاري على مقعد حجري
تحت شجرة تُفّاح.

•••

كل ما كان منفى يعتذر، نيابةً عني،
لكُلّ ما لم يكن منفى!

•••

ألآن، الآن... وراء كواليس المسرح،

يأتي المخاض إلى عذراء في الثلاثين،
وتلدني على مرأى من مهندسي الديكور،
والمصوِّرين!

•••

جرت مياه كثيرة في الوديان والأنهار.
ونبتت أعشاب كثيرة على الجدران. أَمّا
النسيان فقد هاجر مع الطيور المهاجرة...
شمالاً.

•••

ألزمن والتاريخ يتحالفان حيناً، ويتخاصمان
حيناً على الحدود بينهما. الصفصافةُ العاليةُ
لا تأبه ولا تكترث. فهي واقفة على
قارعة الطريق.

•••

أَمشي خفيفاً لئلاّ أكسر هشاشتي. وأَمشي
ثقيلاً لئلاّ أطير. وفي الحالين تحميني
الأرض من التلاشي في ما ليس من صفاتها!

•••

في أَعماقي موسيقى خفيّة، أَخشى عليها
من العزف المنفرد.

•••

ارتكبتُ من الأخطاء ما يدفعني، لإصلاحها،
إلى العمل الإضافيّ في مُسَوّدة الإيمان

بالمستقبل. من لم يخطئ في الماضي لا
يحتاج إلى هذا الإيمان.

•••

جبل وبحر وفضاء. أطير وأسبح، كأني
طائرٌ جوّ - مائي . كأني شاعر!

•••

كُلُّ نثر هنا شعر أوليّ محروم من صَنْعَة الماهر.
وكُلُّ شعر، هنا، نثر في متناول المارة.
بكُلِّ ما أُوتيتُ من فرح، أُخفي دمعتي
عن أوتار العود المتربِّص بحشرجتي، والمُتَلصِّص
على شهوات الفتيات.

•••

ألخاص عام. والعام خاص... حتى إشعار
آخر، بعيد عن الحاضر وعن قصد القصيدة!

•••

حيفا! يحقّ للغرباء أن يحبُّوكِ، وأن ينافسوني
على ما فيك، وأن ينسوا بلادهم في
نواحيك، من فرط ما أنت حمامة تبني عُشّها
على أنف غزال!

•••

أنا هنا. وما عدا ذلك شائعة ونميمة!

•••

يا للزمن! طبيب العاطفيين.. كيف يُحوِّل

الجرح ندبة، ويحوّل الندبة حَبّة سمسم.
أنظر إلى الوراء، فأراني أركض تحت المطر. هنا،
وهنا، وهنا. هل كنتُ سعيداً دون أن أدري؟

•••

هي المسافة: تمرين البصر على أعمال البصيرة،
وصقلُ الحديد بناي بعيد.

•••

جمال الطبيعة يهذّب الطبائع، ما عدا طبائع مَنْ
لم يكن جزءاً منها. الكرمل سلام. والبندقية نشاز.

•••

على غير هُدىً أمشي. لا أبحث عن شيء. لا
أبحث حتى عن نفسي في كل هذا الضوء.

•••

حيفا في الليل... انصراف الحواس إلى أشغالها
السرية، بمنأى عن أصحابها الساهرين على الشرفات.

•••

يا للبداهة! قاهرة المعدن والبرهان!

•••

أُداري نُقّادي، وأُداوي جراح حُسّادي على
حبِّ بلادي... بزِحافٍ خفيف، وباستعارة
حمّالةِ أوجُه!

•••

لم أَرَ جنرالاً لأسأله: في أيّ عامِ قَتَلْتَنِي؟

لكني رأيتُ جنوداً يكرعون البيرة على الأرصفة.
وينتظرون انتهاء الحرب القادمة، ليذهبوا إلى
الجامعة لدراسة الشعر العربي الذي كتبه موتى
لم يموتوا. وأنا واحد منهم!

•••

خُيِّل لي أن خُطَايَ السابقة على الكرمل هي
التي تقودني إلى "حديقة الأم"، وأَن
التكرار رجع الصدى في أُغنية عاطفية لم تكتمل،
من فرط ما هي عطشى إلى نقصان متجدِّد!

•••

لا ضباب. صنوبرة على الكرمل تناجي أَرزة
على جبل لبنان: مساء الخير يا أُختي!

•••

في قلبي منطقةٌ ما، غيرُ مأهولة، تُرَحِّبُ
بالصغار الباحثين عن حيِّز غير محتل، لنصب
مُخَيَّم صيفيّ!

•••

أَعْبُرُ من شارع واسع إلى جدار سجني
القديم، وأقول: سلاماً يا مُعَلِّمي الأول في
فقه الحرية. كُنْتَ على حق: فلم يكن الشعر
بريئاً!

•••

هل قال أحدهم: إن سيد الكلمات هو سيّد

المكان؟ ليس هذا زهواً ولا لهواً. إنه أُسلوب
الشاعر في الدفاع عن جدوى الكلمات، وعن
ثبات المكان في لغة متحركة!

•••

لرائحة الشجر الصيفية نكهة إيروسية. هنا
تداخلتُ في العشب والزّغَب والنّمَش وسواه،
تحت ضوء القمر!

•••

حيفا تقول لي : أنت، منذ الآن، أنت!

أثر الفراشة،2008

لاعب النرد

مَنْ أَنا لأقولَ لكمْ
ما أَقولُ لكمْ؟
وأَنا لم أكُنْ حجراً صَقَلَتْهُ المياهُ
فأصبح وجهاً
ولا قَصَباً ثقَبتْهُ الرياحُ
فأصبح ناياً...

أَنا لاعب النَّرْدِ،
أَربح حيناً وأَخسر حيناً
أَنا مثلكمْ
أَو أَقلُّ قليلاً...
وُلدتُ إلى جانب البئرِ
والشجراتِ الثلاثِ الوحيدات كالراهباتْ

وُلدتُ بلا زَفّةٍ وبلا قابلةْ
وسُمِّيتُ باسمي مُصَادَفَةً
وانتميتُ إلى عائلةْ
مصادفَةً،
ووَرِثتُ ملامحها والصفاتْ
وأمراضها:
أولاً ـ خَلَلاً في شرايينها
وضغطَ دم مرتفعْ
ثانياً ـ خجَلاً في مخاطبة الأمِّ والأَبِ
والجدّة ـ الشجرةْ
ثالثاً ـ أَملاً في الشفاء من الإنفلونزا
بفنجان بابونج ساخنٍ
رابعاً ـ كسلاً في الحديث عن الظبي والقُبّرة
خامساً ـ مللاً في ليالي الشتاءْ
سادساً ـ فشلاً فادحاً في الغناءْ...
ليس لي أيُّ دورٍ بما كنتُ
كانت مصادفةً أن أكونْ
ذَكَراً...
ومصادفةً أَن أَرى قمراً
شاحباً مثل ليمونة يَتحرّشُ بالساهرات
ولم أَجتهد
كي أَجدْ
شامةً في أَشدّ مواضع جسميَ سريّةً!

كان يمكن أن لا أكونْ
كان يمكن أن لا يكون أَبي
قد تزوّج أُمي مصادفةً
أَو أكونْ
مثل أُختي التي صرخت ثم ماتت
ولم تنتبه
إلى أَنها وُلدت ساعةً واحدةْ
ولم تعرف الوالدةْ...
أو: كَبَيْض حَمَام تكسّرَ
قبل انبلاج فِراخ الحمام من الكِلْسِ/

كانت مصادفة أن أكون
أنا الحيّ في حادث الباصِ
حيث تأَخّرْتُ عن رحلتي المدرسيّةْ
لأني نسيتُ الوجود وأَحواله
عندما كنت أَقرأ في الليل قصّةَ حُبِّ
تَقمّصْتُ دور المؤلف فيها
ودورَ الحبيب ـ الضحيّةْ
فكنتُ شهيد الهوى في الروايةِ
والحيّ في حادث السيرِ/

لا دور لي في المزاح مع البحرِ

لكنني وَلَدٌ طائشٌ
من هُواة التسكّع في جاذبيّة ماءٍ
ينادي: تعال إِليّ!
ولا دور لي في النجاة من البحرِ
أَنْقَذَني نورسٌ آدميٌّ
رأى الموج يصطادني ويشلُّ يديّ

كان يمكن أَلاّ أكون مُصاباً
بجنِّ المُعَلّقة الجاهليّةِ
لو أَن بوّابة الدار كانت شماليّةً
لا تطلُّ على البحرِ
لو أَن دوريّةَ الجيش لم تر نار القرى
تخبز الليلَ
لو أَن خمسة عشر شهيداً
أَعادوا بناء المتاريسِ
لو أَن ذاك المكان الزراعيّ لم ينكسرْ
رُبّما صرتُ زيتونةً
أو مُعَلِّم جغرافيا
أو خبيراً بمملكة النمل
أو حارساً للصدى!

مَنْ أنا لأقول لكم
ما أقول لكم

عند باب الكنيسةْ
ولستُ سوى رمية النرد
ما بين مُفْتَرِسٍ وفريسةْ
ربحت مزيداً من الصحو
لا لأكون سعيداً بليلتيَ المقمرةْ
بل لكي أَشهد المجزرةْ

نجوتُ مصادفةً: كُنْتُ أَصغرَ من هَدَف عسكريّ
وأكبرَ من نحلة تتنقل بين زهور السياجْ
وخفتُ كثيراً على إخوتي وأَبي
وخفتُ على زَمَنٍ من زجاجْ
وخفتُ على قطتي وعلى أَرنبي
وعلى قمر ساحر فوق مئذنة المسجد العاليةْ
وخفت على عِنَبِ الداليةْ
يتدلّى كأثداء كلبتنا...
ومشى الخوفُ بي ومشيت بهِ
حافياً، ناسياً ذكرياتي الصغيرة عما أُريدُ
من الغد - لا وقت للغد -
أَمشي/أهرولُ/ أركضُ/أصعدُ/أنزلُ/أصرخُ/أَنبحُ/أعوي/
أنادي/ أولولُ/أُسرعُ/أُبطئ/أهوي/ أخفُّ/أجفُّ/أسيرُ/أطيرُ/
أرى/لا أرى/أتعثَّرُ/أَصفرُّ/أخضرُّ/أزرقُّ/أنشقُّ/أجهشُ/أعطشُ/
أتعبُ/أسغَبُ/أسقطُ/أنهضُ/أركضُ/أنسى/أرى/لا أرى/أتذكّرُ/
أَسمعُ/أُبصرُ/أهذي/ أُهَلْوِس/ أهمسُ/ أصرخُ/لا أستطيع/أَئنُّ/

أُجنّ/أَضلّ/أقلُّ/وأكثرُ/أسقط/أعلو/وأهبط/أُدْمَى/ويغمى عليّ/
ومن حسن حظّيَ أن الذئاب اختفت من هناك
مُصَادفةً، أو هروباً من الجيش/

لا دورَ لي في حياتي
سوى أَنني،
عندما عَلّمتني تراتيلها،
قلتُ: هل من مزيد؟
وأَوقدتُ قنديلها
ثم حاولتُ تعديلها...
كان يمكن أن لا أكون سُنُونُوّةً
لو أرادت ليَ الريحُ ذلك،
والريح حظُّ المسافرِ...
شمألتُ، شرّقتُ، غَرّبتُ
أما الجنوب فكان قصياً عصيّاً عليّ
لأن الجنوب بلادي
فصرتُ مجاز سُنُونُوّةٍ لأحلِّق فوق حطامي
ربيعاً خريفاً..
أُعمّدُ ريشي بغيم البحيرةِ
ثم أُطيل سلامي
على الناصريّ الذي لا يموتُ
لأن به نَفَسَ اللهِ
والله حظُّ النبيّ...

ومن حسن حظّيَ أَنيَ جارُ الأُلوهـةِ...
من سوء حظّيَ أن الصليب
هو السُّلّمُ الأزليٌّ إلى غدنـا!

مَنْ أَنـا لأقول لكم
مـا أقولُ لكم،
مَنْ أنـا؟

كـان يمكن أن لا يحـالفني الوحيُ
والوحـي حظٌّ الوحيدين
إنّ القصيدة رَمْيَةُ نَرْدٍ
على رُقْعَةٍ من ظلامْ
تشعٌ، وقد لا تشعٌ
فيـهوي الكلامْ
كريش على الرملِ/

لا دَوْرَ لي في القصيدة
غيرُ امتثـالي لإيقـاعهـا:
حركـاتِ الأحـاسيس حسّاً يعدِّل حساً
وحَدْسـاً يُنَزِّلُ معنى
وغيبوبـة في صدى الكلمـاتْ
وصورة نفسي التـي انتقلت
من أَنـايَ إلى غيرهـا

واعتمادي على نَفَسِي
وحنيني إلى النبعِ/

لا دور لي في القصيدة إلاّ
إذا انقطع الوحيُ
والوحيُ حظٌّ المهارة إذ تجتهدْ

كان يمكن ألاّ أُحبّ الفتاة التي
سألتني: كم الساعةُ الآنَ؟
لو لم أكن في طريقي إلى السينما...
كان يمكن ألاّ تكون خلاسيّةً مثلما
هي، أو خاطراً غامقاً مبهما...

هكذا تولد الكلماتُ. أُدرِّبُ قلبي
على الحب كي يَسَعَ الورد والشوكَ...
صوفيّةٌ مفرداتي. وحسِّيّةٌ رغباتي
ولستُ أنا مَنْ أنا الآن إلاّ
إذا التقتِ الاثنتانِ:
أَنا، وأَنا الأنثويّةُ
يا حُبّ! ما أَنت؟ كم أنتَ أنتَ
ولا أنتَ. يا حبّ! هُبّ علينا
عواصفَ رعديّةً كي نصير إلى ما تحبّ
لنا من حلول السماويِّ في الجسديّ.

وذُبْ في مصبّ يفيض من الجانبين.
فأنت - وإن كنت تظهر أَو تَتَبطّنُ -
لا شكل لك
ونحن نحبك حين نحبّ مصادفةً
أَنت حظّ المساكين/

من سوء حظّيَ أَني نجوت مراراً
من الموت حبّاً
ومن حُسْن حظّي أنيَ ما زلت هشاً
لأدخل في التجربةْ!

يقول المحبُّ المجرِّبُ في سرِّه:
هو الحبُّ كذبتنا الصادقةْ
فتسمعه العاشقةْ
وتقول: هو الحبّ، يأتي ويذهبُ
كالبرق والصاعقة

للحياة أقول: على مهلك، انتظريني
إلى أن تجفّ الثُّمَالَةُ في قَدَحي...
في الحديقة وردٌ مشاع، ولا يستطيع الهواءُ
الفكاكَ من الوردةِ/
انتظريني لئلاّ تفرّ العنادلُ مِنّي
فأُخطئ في اللحن/

في الساحة المنشدون يَشُدُّون أوتار آلاتهمْ
لنشيد الوداع. على مَهْلِكِ اختصريني
لئلاّ يطول النشيد، فينقطع النبرُ بين المطالع،
وَهْيَ ثنائيّةٌ والختامِ الأُحاديّ:
تحيا الحياة!
على رسلك احتضنيني لئلاّ تبعثرني الريحُ/

حتى على الريح، لا أستطيع الفكاك
من الأبجدية/
لولا وقوفي على جَبَلٍ
لفرحتُ بصومعة النسر: لا ضوء أَعلى!
ولكنّ مجداً كهذا المُتوّجِ بالذهب الأزرق اللانهائيِّ
صعبُ الزيارة: يبقى الوحيدُ هناك وحيداً
ولا يستطيع النزول على قدميه
فلا النسر يمشي
ولا البشريُّ يطير
فيا لك من قمّة تشبه الهاوية
أنت يا عزلة الجبل العالية!

ليس لي أيّ دور بما كُنْتُ
أو سأكونْ...
هو الحظُّ. والحظ لا اسم لَهُ
قد نُسَمِّيه حدّاد أقدارنا

أو نُسَمِّيه ساعي بريد السماء
نُسَمِّيه نجّارَ تَخْتِ الوليد ونعشِ الفقيد
نسمّيه خادم آلهة في أساطيرَ
نحن الذين كتبنا النصوص لهم
واختبأنا وراء الأولمب...
فصدّقهم باعةُ الخزف الجائعون
وكَذّبَنا سادةُ الذهب المتخمون
ومن سوء حظ المؤلف أن الخيال
هو الواقعيٌّ على خشبات المسارحِ/

خلف الكواليس يختلف الأَمرُ
ليس السؤال: متى؟
بل لماذا؟ وكيف؟ وَمَنْ

مَنْ أنا لأقول لكم
ما أقول لكم؟

كان يمكن أن لا أكون
وأن تقع القافلةْ
في كمين، وأن تنقص العائلةْ
ولداً،
هو هذا الذي يكتب الآن هذي القصيدةَ
حرفاً فحرفاً، ونزفاً ونزفاً

على هذه الكنبةْ
بدم أسود اللون، لا هو حبر الغراب
ولاً صوتُهُ،
بل هو الليل مُعْتَصراً كُلّه
قطرةً قطرةً، بيد الحظِّ والموهبةْ

كان يمكن أن يربح الشعرُ أكثرَ لو
لم يكن هو، لا غيره، هُدْهُداً
فوق فُوّهَة الهاويةْ
ربما قال: لو كنتُ غيري
لصرتُ أنا، مرّةً ثانيةْ

هكذا أَتحايل: نرسيس ليس جميلاً
كما ظنّ. لكن صُنّاعَهُ
ورّطوهُ بمرآته. فأطال تأمُّلَهُ
في الهواء المقَطّر بالماء...
لو كان في وسعه أن يري غيره
لأحبّ فتاةً تحملق فيه،
وتنسى الأيائل تركض بين الزنابق والأقحوان...
ولو كان أَذكى قليلاً
لحطّم مرآتَهُ
ورأى كم هو الآخرون...
ولو كان حُرّاً لما صار أُسطورةً...

والسرابُ كتابُ المسافر في البيد...
لولاه، لولا السراب، لما واصل السيرَ
بحثاً عن الماء. هذا سحاب ـ يقول
ويحمل إبريق آماله بِيَدٍ وبأخرى
يشدُّ على خصره. ويدقُّ خطاه على الرملِ
كي يجمع الغيم في حُفْرةٍ. والسراب يناديه
يُغْويه، يخدعه، ثم يرفعه فوق: اِقرأ
إذا ما استطعتَ القراءةَ. واكتبْ إذا
ما استطعت الكتابة. يقرأ: ماء، وماء، وماء.
ويكتب سطراً على الرمل: لولا السراب
لما كنت حيّاً إلى الآن/

من حسن حظِّ المسافر أنّ الأملْ
توأمُ اليأس، أو شعرُهُ المرتجل

حين تبدو السماءُ رماديّةً
وأرى وردة نَتَأَتْ فجأةً
من شقوق جدارْ
لا أقول: السماء رماديّةً
بل أطيل التفرّس في وردةٍ
وأقول لها: يا له من نهارْ!

ولاثنين من أصدقائي أقول على مدخل الليل:

إن كان لا بُدّ من حُلم، فليكُنْ
مثلنا... وبسيطاً
كأنْ: نَتَعَشّى معاً بعد يَوْمَيْنِ
نحن الثلاثة،
مُحْتَفلين بصدق النبوءة في حُلْمنا
وبأنّ الثلاثة لم ينقصوا واحداً
منذ يومين،
فلنحتفل بسوناتا القمرْ
وتسامُحِ موت رآنا معاً سعداء
فغضّ النظرْ!

لا أَقول: الحياة بعيداً هناك حقيقيّةٌ
وخياليّةُ الأمكنةْ
بل أقول: الحياة، هنا، ممكنةْ

ومصادفةً، صارت الأرض أرضاً مُقَدّسَةً
لا لأنّ بحيراتها ورُباها وأشجارها
نسخةٌ عن فراديس علويّةٍ
بل لأن نبيّاً تمشّى هناك
وصلّى على صخرة فبكتْ
وهوى التلّ من خشية **الله**
مُغمْىً عليه

ومصادفةً، صار منحدر الحقل في بَلَدٍ
متحفاً للهباء...
لأن ألوفاً من الجند ماتت هناك
من الجانبين، دفاعاً عن القائِدَيْنِ اللذين
يقولان: هيّا. وينتظران الغنائمَ في
خيمتين حريريتَين من الجهتين...
يموت الجنود مراراً ولا يعلمون
إلى الآن مَنْ كان منتصراً!

ومصادفةً، عاش بعض الرواة وقالوا:
لو انتصر الآخرون على الآخرين
لكانت لتاريخنا البشريّ عناوينُ أُخرى

أُحبك خضراء. يا أرضُ خضراءَ. تُفّاحَةً
تتموّج في الضوء والماء. خضراء. ليلُكِ
أَخضر. فجرك أَخضر. فلتزرعيني برفق...
برفقِ يَدِ الأم، في حفنة من هواء.
أَنا بذرة من بذورك خضراء.../

تلك القصيدة ليس لها شاعر واحدٌ
كان يمكن ألاّ تكون غنائيّة...

من أنا لأقول لكم

ما أَقول لكم؟
كان يمكن ألاّ أكون أَنا مَنْ أَنا
كان يمكن أَلاّ أكون هنا...
كان يمكن أَن تسقط الطائرةْ
بي صباحاً،
ومن حسن حظّيَ أَني نَؤُوم الضحى
فتأخّرْتُ عن موعد الطائرةْ
كان يمكن ألاّ أَرى الشام والقاهرةْ
ولا متحف اللوفر، والمدن الساحرةْ

كان يمكن ، لو كنت أَبطأَ في المشي،
أَن تقطع البندقيّةُ ظلّي
عن الأرزة الساهرةْ

كان يمكن، لو كنتُ أَسرع في المشي،
أن أَتشظّى
وأصبح خاطرةً عابرةْ

كان يمكن، لوكُنْتُ أُسرف في الحلم،
أَن أَفقد الذاكرة.

ومن حسن حظّيَ أَني أنام وحيداً
فأصغي إلى جسدي

وأُصدِّقُ موهبتي في اكتشاف الألمْ
فأنادي الطبيب، قُبَيل الوفاة، بعشر دقائق
عشر دقائق تكفي لأحيا مُصَادَفَةً
وأُخيِّب ظنّ العدم

مَنْ أَنا لأخيّب ظنّ العدم؟

لا أريد لهذي القصيدة أن تنتهي ، 2009

الكتاب الأول: الشعر

العودة... منفى آخر!

قيل لي في مساء ذات يوم: الليلة نعود إلى فلسطين. وفي الليل، وعلى امتداد عشرات الكيلومترات في الجبال والوديان الوعرة، كنا نسير.. أنا وأحد أعمامي ورجل آخر هو الدليل. والدليل رجل خبير بمسارب الجبال، استغل هذه الخبرة لتصبح مصدر رزق.

في الصباح. وجدت نفسي أصطدم بجدار فولاذي من خيبة الأمل. أنا الآن في فلسطين الموعودة. ولكن أين هي؟. لا هذه ليست فلسطين. تلك الأرض السحرية.. الخلاص من الظلم والحرمان، لا تحتضنني كما تصورت. وهذا الصبي العائد، بعد سنتين من الانتظار، يجد نفسه أسيراً لمصير المنفى ذاته، بأسلوب آخر وعلى أرض ليست له.. ليست له، هذه هي الحقيقة الثانية التي ما زالت، حتى الآن، أعنف يد تحرِّك إحساسي بالمأساة، كما كانت أول محاولة شعرية لي. لم أعد إلى بيتي وإلى قريتي، فقد أدركت بصعوبة بالغة، إن القرية هُدمت وحرثت. كيف تهدم القُرى؟ ولماذا؟ وكيف يعاد

بناؤها؟ ثم أجد أن اللغة الجديدة ما زالت تلبسني. اسمي الآن: لاجئ فلسطيني في فلسطين!!. وأعود مرة أخرى إلى وكالة الغوث والغربة ومطاردة الشرطة لأننا لم نكن نحمل بطاقة هوية إسرائيلية.. لأننا متسللون!. وإذا كان من المتاح الآن تقويم هذه التجربة، تجربة اللاجئ في وطنه، فإني أشعر بأنها تبعث على خطر القتل النفسي بصفاقة أقسى من تجربة المنفى. في المنفى يتوفر لديك الإحساس بالانتظار. وبأن المأساة مؤقتة فتتنسم رائحة أمل. وتحمُّل عذاب المنفى مبرّر. والتصور للمنزل والحقل والجمال المنشود والسعادة القصيّة وغيرها أمر مشروع. أما التجربة الأخرى، اللجوء في الوطن، فإنه أمر غير مبرر وصعب الاستيعاب في حدود وعي الطفل والصبي. إنك تشعر بالغصة والقهر حتى في أجمل أحلامك. وتكتسب ملامحك انعكاسات واقع هي أقرب ما تكون إلى الرموز. كنت أشعر بأني مستعار من كتاب قديم يخلق فيّ انطباعاً غامضاً لأني لا أحسن قراءته. ولكن الكابوس لا يستمر بهذا الشكل. فإن "اللاجئ الفلسطيني في فلسطين" لم يترك "حراً بحرمانه". وهنا يضاف عنصر جديد هو عنصر التحدي من جانب السارق، وهو ذو حدّين: الحد الأول، يزيد من الشعور بالتمزق، والحد الثاني يفجِّر هذا الشعور في نقطة ما.. في التحدي المضاد الذي يتطور إلى طريق عمل وكفاح.

شيء عن الوطن ، الطبعة الأولى ، 1971 (ص 245 ـ 248)

ذاكرة للنسيان

وانقلب الصمت، صمت المتفرجين، إلى ملل. متى ينكسر البطل؟ متى ينكسر ليكسر تتابع الخارق إلى مألوف. البطولة أيضاً تدعو إلى الضجر عندما يطول المشهد فتخف النشوة. ألم يُدفع موضوع هذه البطولة ذاته إلى موقع الضجر ليكون هو ذاته مصدراً للضجر في سياق حياة تبحث عن حياتها العادية الخالية من الرسائل والهتاف، ليشهر الحاكم أمامها أسباب التعاسة: فلسطين المسؤولة عن انقراض القمح في الحقول، وعن ازدهار العمران المكلّل بالسجون، وتحويل الزراعة إلى صناعة لا تنتج غير بطون الفئة الجديدة، محدثة النعمة، بهموم الاستهلاك الفردي الذي يثقل الدولة بديون يحتاج المواطن إلى أن يعيش عمره مرتين ليسددها؟ لقد جربت مصر هذه الغبطة. وعدها سراب السلام بتحرير الرغيف من ضرائب فلسطين، وبعودة الشهداء إلى أهلهم سالمين، وبوجبة فول أفضل. فازدهرت الكماليات، وامتدت سنوات الخطوبة إلى أجل غير مسمى ريثما يتم العثور المستحيل على عش زواج، وازداد

الجوعى جوعاً. ووضع السادات كل من تساءل أين ثمن السلام؟ في السجن حتى خرج من صفوف حراسه فتى يطلق الرصاص على فرعون، وعلى هذا السلام، وعلى هذا السراب. والآخرون؟ الآخرون استخلصوا العبرة واستغنوا عن شبق السادات أمام الخطاب وشيّدوا، بمنهجية ومثابرة، سلام الأمر الواقع المشروط بربط المعدة العربية بشروط الرضا الأميركي. وضعوا المعدة العربية رهينة، وأشهروا الحرب، بالسلاح وبالصمت، على موضوع البطولة. وانتظروا بقليل من الحرج، أن يحرق الإسرائيليون، نيابة عن الجميع، مسرح هذه البطولة ومنصة هذا الخطاب البديل. البطولة أيضاً تدعو إلى الضجر. كفى. واختلفوا في طريقة تسويق الضجة: بعضهم يدعو إلى انتظار مرحلة تاريخية تنقلب فيها موازين القوى، بعصا سحرية خارجية، إلى مصلحتنا، مما يوفر لنا حق الكلام في الحرب أو السلام. وبعضهم يستعجل النهاية وينصحنا بالرحيل على سفن أميركية، بلا شروط وبلا مماطلة. وبعضهم يستعجل النهاية أيضاً بدعوتنا إلى الانتحار الجماعي ليستولي هو على مسرحه وعلى مسرحنا. كفى، إلى متى يصمدون؟ فإما أن يموتوا وإما أن يخرجوا! إلى متى يخدشون أمسيات العرب بجثث تقطع تسلسل المسلسل الأميركي؟ إلى متى يحاربون ونحن في عزّ الإجازة والمونديال وتربية الضفادع؟ فليفتحوا الطريق أمام شهواتنا وعارنا. لتتوقف هذه الملهاة. أما حكماؤهم، المجلّلون بلياقة التعاطف، فإنهم يقدمون للضجر مظهراً أبهى: آن لهم أن يعرفوا أن لا أمل.. لا أمل يرتجى من العرب. أمة لا تستحق الحياة. أمة على صورة حكّامها. وهذه معركة يائسة فليدخروا دمهم لتاريخ آخر.

صمت مُكَلّل بكل ما يفرغ التاريخ من أنخاب. أحصنة تزيينية على حقول ألفت مواسم الغزو. وخطاب واحد يشتهي اغتراب الكلمات عما وراءها. خطاب واحد يعدد الصدأ المتراكم على الكلام منذ استوى الخطيب على عرش المنبر. خطاب واحد يلقيه المنقسمون على أنفسهم، المقتتلون على خطاب. أمن حق مدينة، في هذا الحجم، وفي هذه الفوضى، أن تمنح الوقت اسماً مختلفاً؟ أمن حقها أن تخربش فوق اللوحة المكتملة اللون؟ أمن حقها أن تقترب من سياج الصراع المحكم التسييج؟ وتضع قواعد أخرى لجيران العدو ـ هذه هي أسماؤهم وألقابهم: جيران العدو. إذن "الموت لبيروت" يعنون: الموت لهذا الشارع الأخير الخارج عن هندسة الطاعة.

ذاكرة للنسيان الأعمال الجديدة الكاملة المجلد 3 ،
الطبعة الأولى ، 2009 (ص ص 105 ـ 107)

الراقص في حقل الألغام(×)

كلما التقيتُ باسمه، أَصغيتُ إلى أُغنية صغيرة تمجِّد قران الفُتُوَّة والوعي، واقترانَ الرأي بالشجاعة... ثم حزنت، لا لأَنّ عمر الورد قصير، بل لأن الوردة لم تُكْمل تفتُّحها الساطع على سياج يحترق!

كان سمير مهووساً بالسباق على طريق الغد، ليبقى الفتى الأوّل. وكان له ما أَراد: فإن مَنْ سَبَقَنا إلى الغياب لن يكبر مثلنا. هناك، حول صورته، سيجد الزمنُ نفسَهُ، كعربيّ معاصر، عاطلاً عن العمل!

أَمَا نحن، أصدقاءه وعُشّاقَ بيروتَ المفجوعين، فلن نعتذر عن حلم جميل، مهما ارتدى من أقنعة الفجر الكاذب. ولن تُغرينا تعاليم التوازن باتهام شهيد الحرية والحب بالتهوّر، كما قد يفعل المحاسبون المَهَرَةُ في مؤسسات العواطف والأفكار.

بل نسأل القاتل: أما كان في وسعك أن تكتب مقالة في جريدة تُثْبتُ فيها أن سمير قصير على خطأ، ولا يستحقُّ الحياة في لبنان،

× ألقيت هذه الكلمة في أربعينية سمير قصير.

ولا في بلد آخر؟

البراهين كثيرة. تبدأ من خلل فادح في خريطة يافا، ومن سُلالة لا تستقيم، على الرغم من صحّة الولادة، مع معبودات الطائفة والعائلة والقبيلة... ولا تنتهي عند حرمان الغريب من حقه في العمل اليدوي والفكري، ومن إبداء الرأي في المناخ المتغيّر في المحيط والعالم.

لم نقل له من قبل: ما أجملك! فقد كان يعرف ذلك أكثر مما ينبغي، ويعلنه نيابةً عنا. لكنّ للغياب استرجاعاً لزمن أُصيب بالفصام.

في لحظة واحدة، في انفجار واحد، ينقلب فعل المضارع إلى فعل ماضٍ ناقص يحتكر الذكرى، ويُنْقصُ المكان. ويصبح ما بعده ظلاماً يدرك بالحواسّ الخمس... فبأيّ قلب أُناديه: يا صاحبي! لماذا جعلتنا نحبك إلى هذا الحد؟

لم نجتمع إلاّ لنضحك من امتلاء النرجس بالحكمة. فالطفل المعجزة - كما سمّيناه - كان سعيداً بأن يكبر كاتباً ومثقفاً وعاشقاً، دون أن يتخلَى عن خصوصية اللقب الذي يضمن له صورةَ يوسف بين إخوته، وسيرةَ الفارس المنذور للدفاع عن حرية غريبة الأطوار، وعن ديموقراطية شاذّة.

سمير قصير، الراقص الرشيق في حقول الألغام، الساخر من كل انسجام مع عبودية مفروضة أو مختارة، هو أحد أسماء التفوُّق على صَدَفة الهوية وعلى التخصّص في مُدَوّنةٍ واحدة. لذلك صدّق أن في وسع الفلسطيني أن يكون لبنانياً، وأن في وسع اللبناني أن يكون فلسطينياً عربياً، وأنّ من واجب العربي أن يكون مشاركاً بالتفكير - على الأقل - في التداعيات التي تتركها انقلابات العالم المعاصر

على ما يُعَدُّ له من مصائر. وصدّق أن ثقافة الديموقراطية لا تنتهك ـ بالضرورة ـ مقدسات التراث القومي!

لذلك لم يقع في شَرَك السؤال الزائد عن حاجتنا إلى الوجود: مَنْ أنا؟ فهذا المواطن المتعدِّدُ المتجدِّدُ المتنوِّرُ المتطور لا يحتاج إلى برهان على شرعية الأمّ. لم يقاوم الأصولية بأصولية مضادة، ولا الطائفية بطائفية مُضْمرة. هويّتُهُ مفتوحة على غدٍ ينبغي أن يكون مفتوحاً للجميع، وعلى حداثةٍ لا معنى لها ـ في شرطنا التاريخي ـ إلاّ بارتباطها بمشروع تحرر شامل المستويات:

من حق الطفل في مساءلة أَبيه إلى حقّ المرأة في خلع الرجل، إلى حق المواطن في تغيير الحاكم، إلى حق الفرد والمجتمع في مقاومة الاستبداد والاحتلال معاً، إلى حقِّ الشاعر في التخلّص من الانضباط للقافية، إلى حق الحالمين بأن يحلُموا بأنهم أحرار، إلى حق الكاتب في التمييز بين معنى الموت ومعنى القتل!

أَلهذا استحقّ سمير قصير القتل؟

ملءُ قلبي هجاء لسادة هذا الزمن الذي لا يُسْأل فيه عن اسم القاتل، بل يُسأل عن اسم القتيل التالي. كأن القاتلَ هو الغامضُ الثابت، والقتيلَ هو الواضحُ المتغيرُ. وهكذا تتحول شخوص المسرحية الدموية جمهورَ مشاهدين يتفرجون على مصائرهم المدوّنة، ويتحول جمهورُ المشاهدين شخوصاً في مسرحية لم يقرأوا نصّها.

وملءُ قلبي رثاء مادح لمن كتبوا بالجمر أحلامهم، دون وَجَل من ضُبّاط الليل، أو خجلٍ من عورة الحقيقة.

وملءُ قلبي بكاء مالح على لبنان الجميل، الذي أُشبعَ بلاغةَ

مديح لا يريده، واختُزل إلى حدّ الخَنْق بصور مستوحاة من أغنيات عن براءة ريفية، ومشهد طبيعيّ لا يرى منه العابرون إلاّ الأخضرَ المُصفّى بأبدية الأزرق. أما الأحمر الدامي فلا يراه غيرُ الموغلين في كتابة المستقبل، وملاءمة الصورة مصدَرَها. لقد نزف لبنان، الحائرُ المحيّرُ المحيِّرُ، كثيراً من الدم لصوغ هويته التعددية، وللخروج من ثقافة الطائفة والعائلة إلى أفق أرحب، فإلى أين؟ إلى أية هاوية يجره الخائفون من خصوبة الهوية ومن فتنة الأمام؟ إلى أيّ وراءِ يريد أن يرجعه مهندسو الظلام؟

يقول المجاز الأكيد: إنها ساعة المخاض الطويلة. وإن الحرية، على ما فيها من جماليات، قد تتوحَش ليلة العرس، وتتعطّشُ إلى دم عُشّاقها. فذلك هو حنّاؤها الباذخ قبل انصرافها إلى شؤون التدبير المنزلي.

وسمير قصير هو واحد من أجمل هؤلاء العُشّاق.

من حَيْرَةُ العائد الأعمال الجديدة الكاملة المجلد 3 ،
الطبعة الأولى ، 2009 (ص ص 291 ـ 294)

يوميّات الحزن العادي

ـ أخرجوه من دائرة العالم.

لقد أخرجناه.. وعاد.

ـ انصبوا له كميناً على حافة الأرض، وادفعوه إلى الفراغ.

لا يمكن الاقتراب منه، لأنه مدجج بربع قرن من المأساة والغضب والانفجار.

ـ إرهابي؟

نعم. إرهابي ويائس.

ماذا يفعلون باليأس. اليأس صنو الموت. لا أريد من العالم شيئاً إلاّ أن يرفع سكينه عن عنقي. لقد كنت رهينة. أنا الرهينة منذ خمس وعشرين سنة في أيديكم، وأطلق اليأس سراحي. من يعيدني إلى الأمل غير إعلان يأسي! ومن يحررني من الأسر غير قدرتي على الانتحار! ليذهب العالم إلى غرفة النوم. أنا صمام أمان العالم

ـ هذا هو الدور الذي حددتموه أنتم لي. وليس بوسعكم أن تحددوا لي شكل اعتراضي على موتي المجاني. ليس بوسعكم أن تحددوا لي طريقة تخلصي من المجزرة المزمنة. ليس لي إلاّ أن أموت. فلأمت كما أشاء. لا أرضى بهذا الدور لا أرضى ـ فليست عبوديتي معادلة للأمن. سموني ما شئتم. جاء دوري الآن لأسمي نفسي ما أشاء، وأفعل ما أشاء. أقف في قلب العالم. أنتزع ذراعي. ألوّح بها في الهواء. أحوّلها إلى كرة وألعب معكم.. أقذفها في شِباككم يا قضاة الحضارة. ليس من أجل الوطن. ليس من أجل الشعب. وليس من أجل الانتقام هكذا، يطيب لي ـ كحيوان آسيوي ـ أن أستخدم جسدي، أن أمرنه على الحركة بعد شلل دام ربع قرن.. أن أقطعه إرباً إرباً وأسليكم. هذه هي حريتي الوحيدة، فلماذا تعترضون على انتحاري يا خبراء القتل الجماعي. ويا من تحولون الأطفال إلى فحم! أنتم تقتلون.. إذن أنتم تعيشون. وأنا أنتحر.. إذن أنا أعيش. لن أسمح لأحد، بعد الآن، أن يقتلني سواي. هل تعرفونني؟ إن حليب وكالة الغوث لا يخلق دماً في الشرايين. إنه يخلق ديناميت. وهذا غذاؤكم يعود إليكم. وحين رمتني أمي في شوارعكم طردتموني وقلتم: عدْ إلى أمك، وحين عدت إلى أمي ألقيتم عليّ القبض وعذّبتموني وقلتم: إرهابي. ومنذ تلك اللحظة، وأنا أبحث عن أمي. وهل تعرفون أين وجدتها؟ كان جسمي يمطر دماً. وحين أفقت من الغيبوبة وجدت نفسي في بركة دم. حدّقت فرأيت ملامح سميتها وجه أمي. كان ذلك دمي ولم يكن دمكم يا قضاة العالم.

من حوّلني إلى لاجئ، حوّلني إلى قنبلة. أعرف أني سأموت، وأعرف أني أخوض معركة خاسرة اليوم لأنها معركة المستقبل.

وأعرف أن فلسطين ـ على الخارطة ـ بعيدة عني. وأعرف أنكم نسيتم اسمها وتستخدمون ترجمتها الجديدة. أعرف هذا كله. ولهذا أحملها إلى شوارعكم، وبيوتكم، وغرف نومكم.

من يوميّات الحزن العادي الأعمال الجديدة الكاملة المجلد 3 ،
الطبعة الأولى ، 2009 (ص ص 487 ـ 488)

VI

ظلام، ظلام، ظلام، نجاةُ اللون من التأويل، وخيالٌ يهب الأعشى ما فاته من فروق الإملاء، ومساواةً ترجِّح كفّة الخطأ. لو خلا الليل منا لعاد صيّادو الأشباح إلى ثكناتهم خائبين. ولو خلا الليل منهم لعدنا إلى بيوتنا سالمين.

الأشجار سوداء عمياء بلا أَسماء وبلا ظلال. وفي كل حجر سرّ ما. كأنّ الموت الذي لم تره من قبل ينصب فخاخه بدهاءٍ تامّ السرية. فماذا تفعل في هذا الخلاء الكامل لو نقصت هذه القافلة الصغيرة؟ ومن أّية جهة تنجو، وماذا تفعل بنجاتك؟ إلى أَين تأخذها وأنت لا تعرف أيّ طريق؟

لم تفكر بموتك أنت، فما زلت صغيراً على هذه التجربة، إذ لم تدرك بعد أَنّ بمقدور الصغار أيضاً أن يموتوا. لكن، كيف تمضي وحيداً إلى حياة لا تعرفها ولا تعرف مكانها؟ فأبكاك احتمالٌ يُهيل عليك، بلا رأفة، سماءً ثقيلة الوطأة. ويروي لك، بلا رحمة، نهاية

قصة عن ضياع أبديّ في ليل وحشيّ مُطبِقٍ على بغلتين، وطريقٍ صخريّ، وسمسار حنينٍ يقود خمسة عائدين إلى خطاهم المعاكسة.

وستروي إلى لا أّحد واضحِ الملامح: لم يكن لنا من عَدُوٍّ إلاّ الضوء والصوت. ولم يكن لنا، ليلتئذٍ، من حليف سوى الحظّ، ينهرك صوت الخوف الخفيض: لا تسعل أيها الولد، ففي السعال دليل الموت إلى مقصده. ولا تشعل عود الثقاب، أيها الأب، فإنّ في بصيص نارك الصغيرة إغواءً لنار البنادق.

وخُيّل لك أن الليل هذا هو خباء الموت الواسع، وأنك تمشي أو تزحف أو تقفز كالجندب في برية الذئاب الخالية من المارة. وخيِّل لك أن الضوء القادم من نجمة شاردة، أو من سيارة بعيدة، هو أَحد الأدلاّء السرّيين لصاحب هذه البرية. وعليك إذا لاح الضوء من بعيد أن تتخذ هيئة شجرة واطئة أو صخرة صغيرة، وأن تحبس أنفاسك لئلاّ يسمعك الضوء الواشي.

وستروي لي عندما أتقن التدوين، أَو ستروي للا أحد كيف عثرت هناك، في ذلك الليل، على قرون استشعار جاهزة لالتقاط الرسائل البعيدة، وكيف تدرّبت على الإقامة في المغامرة، وكيف اكتويت بجمرة الثنائيات، وجاهدت في مكابدة الضد للضد، وتجنّبت تعريف العكس بالعكس، فليس كل عكس لما هو خطأ صواباً دائماً. وليس الوطن هو النهار، دائماً. وليس المنفى هو الليل...

ظلامٌ يوحِّد العناصر في كهف الوجود الخالي من الصُّوَر. يطفح المجهول المحمول على عواء الذئاب وعلى هسيس العشب الدامي. وتمشي خطوةً على خواطرَ سوداء، وعلى صخرةِ ليلٍ خطوةً . وأنت

تسأل في سرِّك عمّا يجعل العتمة صلبة، وعما يجعل الحياة صعبة. وتحنُّ إلى مطر في الجنوب، إلى مطر يذيب هذا الحبر الكوني الهائل، وتقول: لو هطل المطر علينا في هذا الليل لذاب الظلام ورأينا خطانا والطريق، وقادتنا رائحة المطر إلى الشجر الذي شبّ في الغياب ودخلت أغصانه العالية إلى الغرف.

لكن همساً مالحاً يأمرك أن تنبطح على الأرض. هو الضبع ـ يقولون لك وهم يشيرون إلى ضوء سيارة من بعيد، ولا يأذنون لك بأن تسأل: هل يقود الضبعُ سيارة؟ لم تعرف المجاز بعد، فلم تعرف أن الضبع هو "حرس الحدود". إذ ظَنّوا أن الضبع لمن هو في سنك أرحم. فهو لا يحمل بندقية ولا يعرف المحاججة. ويكفيك، لتنجو منه، أن تخفي خوفك في جيبك، وتتظاهر بالمشية اللامبالية. يبتعد الضوء، وتزدرد الخوف، وتمشي مع بغلتين، وعائلة، وسمسار حنين على هدي الظلام.

وأَنا الراوي، لا أنت، أُذكِّرك الآن بمنادي قريةٍ كان يقف على سطح بيت ويصرخ: جاء الضبع. فيهرول عشرات من أمثالك إلى كهف القرية، إلى أن يعود الجنود من حملة التفتيش عمن عادوا إلى بلدهم "متسللين". تلك القرية المنحوتة في سفح جبل ذات بيوت من جدران ثلاثة. أما الرابع فهو ظهر الجبل. بيوت لو نظرت إليها من تحت، من كرْم الزيتون، لرأيتَ لوحة عشوائية رسمها فنّان أعمى على عجل، صخرةً على صخرةٍ، ونَسِيَ أن يرشّ عليها شيئاً من نعمة اللون، فقد كان خائفاً من أن يرى، فجأة، ما صنعت يداه. أما النوافذ فإنها تطل على جهة واحدة: جهة الضبع!

هناك، عرفت من آثار النكبة المدمرة ما سيدفعك إلى كراهية النصف الثاني من الطفولة. فإنّ كنزة صوف واحدة، منتهية الصلاحية، لا تكفي لعقد صداقة مع الشتاء. ستبحث عن الدفء في الرواية، وستهرب مما أَنت فيه إلى عالم متخيّل مكتوب بحبر على ورق. أما الأغاني، فلن تسمعها إلا من راديو الجيران. وأمّا الأحلام فلن تجد متسعاً لها في بيت طيني، مبنيّ على عجل كقنّ دجاج، يُحْشَرُ فيه سبعةُ حالمين، لا أَحد منهم ينادي الآخر باسمه منذ صار الاسم رقماً. الكلام إشارات يابسة تتبادلونها في الضرورات القصوى، كأنْ يغمى عليك من سوء التغذية، فتُداوى بزيت السمك... هبةِ العالم المتمدن لمن أخرجوا من ديارهم. تشربه مكرهاً كما تُكْرِهُ الألم على إخفاء صوته في ادعاء الرضا.

تتذكر مذاق العسل الجارح الذي كان جدك يرغمك على تناوله فتأبى، وتهرب من مشهد جدتك التي تضع المنخل على وجهها لتتّقي عقصات النحل وتقطف الشّهد بيد جريئة. كل شيء هنا برهان على الخسارة والنقصان. كل شيء هنا مقارنة موجعة مع ما كان هناك. وما يجرحك أكثر هو أن "هناك" قريبة من "هنا". جارة ممنوعة من الزيارة. ترى إلى حياتك التي يتابعها مهاجرون من اليمن دون أن تتدخل في ما يفعلون بها، فهم أصحاب الحقّ الإلهي وأنت الطارئ اللاجئ.

وحين تقول لأهلك: لم أذق في حياتي طعماً أسوأ من زيت السمك، يسخر منك الكبار: ألك حياة يا ابن السابعة.. أَلك ذكريات؟ تقول: نعم. وهذا هو الفارق. وُلد الماضي فجأة كالفطر. صار لك ماضٍ

تراه بعيداً. وبعيد هو البيت الذي يسكنه وحيداً. وُلد الماضي من الغياب. ويناديك الماضي بكل ما ملكتْ يداه من أزهار الصُبّار الصفراء على طريق يصعد فوق التلال، ومن رائحة الحنين الشبيهة برائحة البلّوط المشويّ في المواقد، ومن عباءة جدِّك البنيّة كالتبغ الذي بلّله الماء، الخفّاقة كصوت صراع وُدّي بين الحكمة والعبث. ولد الماضي كأَثداء كلبة توشك على الولادة، ومن خوفك من الغد وُلد الماضي كاملاً جاهزاً لخطف العروس على حصان الحكاية. من كل ما أنت فيه، ومن كل ما فيك من بؤس الحاضر الجائع إلى تعريف الهوية... وُلد الماضي.

وكما لو كنت تهذي: البعيد هو السعيد. والسعيد هو البعيد. سأجعل الليل إثمداً لأستعيد عافية الماضي وأدواي بها حُمّى أصابت الأرض المتشعبة فيّ كالنّجيل. وأهذي وأَعرف أني أهذي، ففي الهذيان وعْي المريض برؤياه، لأنه أَنبل مراتب الألم.

سيقول الطبيب مرة أخرى: إنه يشكو من سوء التغذية، فهل أقلع عن تناول زيت السمك؟ كلا، ولكنه يتذكّر أشياء لا يحتملها من هو في مثل عمره. يتمنّى أن يكون فراشة، فهل للفراشات ذكريات؟ الفراشات هي الذكريات لمن يتقنون الغناء قرب نبع الماء، فهل غنّى؟ ما زال صغيراً فأنّى له أن يدحرج الكلام على مصطبة من رمل؟ إنه يشكو من سوء الحاضر، فلتأخذوه إلى الغد.

ليس لنا في اليد حيلة ولا غد ـ قالوا ـ ونحن على هذه الحال، مربوطون إلى مصائر متينة التركيب، ومشدودون إلى هاوية بعد

هاوية. نشتري الماء من آبار الجيران، ونقترض الخبز من سخاء الحجر. ونحيا، إن كان لنا أن نحيا، في ماض رضيع مزروع في حقول كانت لنا، منذ مئات السنين، إلى ما قبل قليل... قبل أن يختمر العجين وتبرد أباريق القهوة. بساعة نحس واحدة دخل التاريخ كلصّ جَسور من باب، وخرج الحاضر من شباك. وبمذبحة أو اثنتين، انتقل اسم البلاد، بلادنا، إلى اسم آخر. وصار الواقع فكرة وانتقل التاريخ إلى ذاكرة. الأسطورة تغزو، والغزو كل شيء إلى مشيئة الرب الذي وعد ولم يخلف الميعاد. كتبوا روايتهم: عدنا. وكتبوا روايتنا: عادوا إلى الصحراء. وحاكمونا: لماذا وُلدتم هنا؟ فقلنا: لماذا وُلد آدم في الجنة؟

تذكّرْ، لتكبر، نفسك قبل الهباءْ
تذكر تذكرْ
أصابعك العشر، وانس الحذاءْ
تذكر ملامح وجهك،
وانس ضباب الشتاءْ
تذكّر مع اسمك، أمّكَ
وانس حروف الهجاء
تذكر بلادك، وانس السماءْ
تذكر تذكّرْ!

في حضرة الغياب ، الطبعة الأولى ، 2006 (ص 41 ـ 48)

جئت إلى بيروت منذ أربع وثلاثين سنة. كنت في السادسة من عمري. وضعوا على رأسي قبعةً وتركوني في ساحة البرج. كان فيها ترام. ركبت في الترام. سار الترام على خَطّي حديد متوازيين. صعد إلى ما لا أعرف. صعد على خطّي الحديد وسار. سار الترام. لم أعرف أيهما يُسَيِّر هذه اللعبة الكبيرة ذات الجلبة: خط الحديد الممدود على الأرض، أم العجلات الدائرة على خط الحديد. نظرت من نافذة الترام رأيت بنايات كثيرة، فيها نوافذ كثيرة، تطل منها عيون كثيرة، ورأيت أشجاراً كثيرة. الترام يسير والبنايات تسير والأشجار تسير. كل شيء حول الترام يسير عندما يسير الترام. عاد الترام إلى المكان الذي وضعوا فيه قبعةً على رأسي. تلقفني جدي بلهفة. وضعني في سيارة وذهبنا إلى الدامور. الدامور أصغر من بيروت وأجمل من بيروت، لأن فيها بحراً أكبر، ولكن ليس فيها ترام. خذوني إلى الترام، فأخذوني إلى الترام. ولا أذكر من الدامور غير البحر وبساتين الموز. ما أكبر أوراق الموز.. ما أكبرها! والزهور الحمراء المتسلقة

على جدران البيوت. وحين جئت إلى بيروت، مرة أخرى، قبل عشر سنين، كان أول شيء فعلته هو أنني أوقفت سيارة تاكسي وقلت للسائق : خذني إلى الدامور. كنت قادماً من القاهرة، وكنت أفتش عن خطى صغيرة لولد مشى خطى لا تليق بعمره، خطى أكبر منه ومن قدميه. عمّ كنت أبحث: عن الخطى أم عن الولد؟ أم عن أهل قطعوا البرية الوعرة ليصلوا إلى ما لم يجدوا، كما لم يجد كافا في إيتَكَاه؟ كان البحر في مكانه. كان يدفع الدامور شرقاً لتصير أكبر. وصرت أنا أكبر. صرت شاعراً يبحث عن ولد كان فيه، تركه في مكان ما ونسيه. الشاعر يكبر ولا يسمح للولد المنسي بأن يكبر. هنا قطفت الصور الأولى. وهنا تعلمت الدروس الأولى. وهنا قبّلتني صاحبة البستان، وهنا سرقت الورد الأول. وهنا كان جدي ينتظر العودة في الجرائد ولا يعود. جئنا من قرى الجليل. نمنا ليلة قرب بركة رميش القذرة، قرب الخنازير والأبقار. وفي الصباح التالي سرنا شمالاً. قطفت التوت من صور. ثم استقر بنا الرحيل في جزّين. لم أرَ الثلج من قبل. كانت جزين مزرعة للثلج وكان فيها شلال. لم أر الشلال من قبل. ولم أعرف، من قبل، أن التفاح يتدلى من أغصان الشجر، كنت أحسبه ينبت في الصناديق. نحمل السلال القصبية الصغيرة ونختار التفاح من الشجر. أريد هذه الحبة. وأريد تلك الحبة. آخذها وأغسلها في جداول المياه الهابطة من سفح الجبل إلى مجاريها الصغيرة بين البيوت الصغيرة المتوجة بالقرميد. وفي الشتاء لم نتحمّل برودة الرياح اللاذعة فرحلنا إلى الدامور. غروب الشمس يسرق الوقت من الوقت. والبحر يتلوّى كأجساد العاشقات ليرفع صرخته في الليل والليل. ذهب الولد إلى أهله هناك في البعيد، في بعيد لم يجده هناك

في البعيد. مات جدي وهو يحدّق في تراب محبوس خلف سياج. في تراب غيّروا جلده من قمح وسمسم وذرة وبطيخ أحمر وأصفر إلى تفّاح خشن. مات جدي وهو يَعُد الغياب والمواسم ودقات القلب على أصابع يدين يابستين. سقط كالثمر المحروم من غصن يسند إليه عمره. لقد خربوا قلبه. تعب من الانتظار هنا في الدامور. ودع أصدقاءه، وأرجيلته، وأبناءه، وأخذني وعاد ليجد ما لم يجد هناك. وهنا كثر الغرباء واتسعت مخيماتهم. مرت حرب.. حربان.. ثلاث.. أربع، وازداد الوطن ابتعاداً عنهم، وازداد الأطفال ابتعاداً عن حليب أمهاتهم بعدما شربوا حليب وكالة الغوث. فاشتروا بنادق ليقربوا البلاد الهاربة من أيديهم. أعادوا هويتهم، وأعادوا تركيب الوطن من جديد، وساروا على الطريق فاعترضهم حُرّاس الحروب الأهلية، فدافعوا عن خطاهم، فخرج الطريقُ عن الطريق. وسكن اليتيم جلد اليتيم، ودخل المخيم في المخيم.

ذاكرة للنسيان : الطبعة الأولى (الأعمال الجديدة الكاملة) ـ 3 (ص 93 ـ 96)

رسالة الغائب إلى الغائب[×]

غائباً آتي إلى غائب، فلا أدري إن كنت هناك أم هنا، ولا أدري هل جسدي هو كلامي أم كلامي هو جسدي. ولكنني في الحالين غائب!

لا صورة للمعنى بلا مبنى. ولا أرض للقصيدة غير تلك الطعنة التي تحفرها السماء، بقرن غزال، على حافة الأرض.

هل دخلت من هناك؟ أم خرجت إلى ما أنت فيه، بحثاً عن أمثالي العائدين في عربات المهاجرين إلى صورتهم وهي تكبر وحدها، في الليالي القديمة، دون أن تنتبه إلى تدخل الشبح أو الشاعر.

× في ذكرى توفيق زياد

ولكن، لماذا تفتح أبواب التأويل على مصاريعها لهذا التاريخ المهلك من مصارع العشاق؟ أليس في تلك الطريق الموغلة في القدم وفي الخرافة، بين أريحا والقدس.. ما يكفي لنتخلص من وطأة الأساطير، ولنخلو قليلاً إلى ضجر الرصيف وموهبة التدرب على عطلة الصيف، وعلى رائحة اليود القادمة من بحر بلا قراصنة؟

فلتغفر لي، إذاَ، غيابي عن الواقعي لأغفر لك ذهابك إلى الأسطوري، فيكون لحضوري هذا، في ما تركت من غياب ساخن، لسعة اللقاء بأمس لاحق، لا لوعة الندم على غد سابق.

ولتغفر لي ثانية، أني أوسّع ـ لأكون قريباً من الأرض ـ ثنايا ظلك على الظل، وأجلس قليلاً في ما يبدو لي أنه شكل لي، لك، أو للشكل!

فكيف تحط الغيمة على حجر دون أن تجرحه، ودون أن تتلاشى فرحاً صوفياً في أرض صغيرة كحبة السمسم، وكبيرة كالله يؤمها الأنبياء، والغزاة أيضاً، من كل لغة ومن كل خطيئة، ليصغوا إلى ماء الله في حصاها من جهة، وإلى ما يحول هذا الماء إلى نبيذ أو دم، من جهة أخرى.

تلك هي حسرتي، في ساعة العصر هذه، حيث أخرج من ذاتي إليك، بسنونو حنين يشبه الكلمات. فأراك وقد خرجت من ذاتك إليّ، بكلمات هي إلى الحجل أقرب، طيفاً يستضيف طيفاً، على هواء يتدلى علينا من سماء أليفة وخفيفة برسالة سيدنا الناصري، وهي

تهدي الجلاد، قبل الضحية، لا لشيء... إلا لأن الجلاد لا يعلم. ولأنه خير للضحية أن تعلم جلادها من أن تتعلم منه.

وأما نحن الذين لم يتخلوا عن ثالوثهم الأرضي المقدس: الحرية، والمحبة، والسلام، ففي وسعنا أن نواصل حركة المعنى العابرة للزمن، والدفاع عن سيرة العشب فوق القلاع القديمة، وعما تبقى فينا من أرض وسماء.

ولا شأن لي ولك، ونحن في مضيق الوقت هذا، في طلب مساواة عصية بين ضحية وضحية، وفي موازاة نوعية عذاب إنساني بكمية عذاب إنساني مقابل، فتلك مجادلة لا تنتهي بنا إلاّ إلى العبث أو الخطأ.

بيد أن ما يجرح طيفك وطيفي في مضيق المكان هذا، هو أن يظلا مطالبين بالانفصال أكثر عما كان، وعما هو كائن، وعما سيكون، أو بالتطابق مع صورة يرسمها الآخر لنا، بقوة اللاهوت والسيف معاً، وفقاً لموازين قوى تتحول إلى شريعة من حقها أن تنطق "ابن البلد" بروايتها عن الحقيقة، كأن تؤرخ لغربته على الأرض، أرضه، منذ بدء الخليقة.. وكأن تطالبه بالاعتذار عن وجود ما كان له أن يوجد، وعن هوية لم يكن من حقها أن تولد!

ليس ذلك هو سؤال الغريب للغريب، لا غريب أبي حيان التوحيدي، ولا الغريب فيك أو فيّ. ولكن صوتاً ما فينا سيقول لنا:

إن لم نكن قادرين على العودة إلى ما كنا، فلنذهب معاً إلى ما نريد أن نكون، لأن للتاريخ مجرى، وإن لم تكن له دائماً غاية واضحة، ولأن للضحايا حياة أخرى، هنا وفينا، حياة تعلمنا الثأر من قوة السيف بتحويل السيوف إلى محاريث، وبانفتاح الهوية على الهوية، فلا هوية تحيا من ذاتها المنغلقة على ذاتها وعلى ثباتها. فتلك هي "عبقرية الغيتو". وأما المألوف الإنساني، وهو غاية البشر الساعين إلى تطوير الإنساني فيهم، لتصبح التجربة الإنسانية إنسانية حقاً، فلا يتحقق إلا في خروج الذات الطوعي إلى الآخر.

وهذه هي أرضك، أرض الذات والموضوع أرضك، وينبوع الهوية الإنسانية، الزمنية والروحية، المتعددة في الماضي الثابت وفي الحاضر المتأزم، وفي الغد المفتوح، أرض البداية السحرية المشرعة على بدايات لا نهاية لها. من هجرة وبقاء، من اجتثاث وانبعاث، من سبي وعتق، من غرب وشرق، وهي ما هي عليه، أرض أرضها وسمائها، وأرض شعبها الصابر القادر على أن يكون ما هو عليه، من صلابة الجليل ومراوغة الأقحوان على طريق الربيع، وعلى ثياب الفتيات الخارجات إلى مرج بن عامر، والقادر على أن يكون واحداً في جماعة وجماعة في واحد، وحارساً لعلاقة لا تنفصم بين هويته وهوية الأرض.

أليس هذا هو صوتك، المعلق على أغصان الشجر وعلى ساحات الذاكرة الجماعية، منذ ربطت معركة هذه البقية الباقية من أبناء شعبك، من أجل البقاء والتعبير الحرّ عن الهوية الوطنية والثقافية

والمساواة والتعايش المتوازن، بحق شعبها في العودة وتقرير المصير الحرّ والاستقلال، ليكون للسلام الحقيقي جدول أعمال واقعي، وأرض صلبة للتعايش والتسامح؟

هذه هي أرضك، أرض السلام المفقود، وأرض السلام الموعود في نهايات نفق رأيت الضوء في آخره، أمامك. ولم تشهد إلا صواب الطريق، وصواب الفكرة التي لم تقسها بنجاح القوة الآني في فرض فكرتها المضادة.. فقد يصلب المسيح إلى حين. وقد يرفع سبارتاكوس على أسنة الحراب. ولكن روما أعيدت إلى رشدها!
فليس سلام السادة والعبيد إلاّ سلاماً عابراً كسحابة صيف. أما سلام الحرّ مع الحرّ، وسلام السيد مع السيد، فهو المطر المشترك على جفاف الأرض المشتركة، فليس في الغد ما يكفي من الوقت إذا لم يكن الحاضر ملكيتنا المتساوية.

فمن أنت، ومن أنا؟

لا عرافات ماكبث.

ولا سؤال هاملت.

بل رائحة المريمية في شاي أهلي، وفي ناي الغريب، هي ما يحاصرني منذ عشرات السنين.

وهكذا لم نذهب، ولم نعد إلا في ما يجعل القصيدة تكويناً على تكوين، وإن اختلفت طريقة الشاعر في الوصول إلى الفاعلية الجمالية. ولكن ما يجمعنا في طريقنا الواحد، من البيت إلى العالم، هو الاحتفاظ بقدرة الحدس على إبقاء مغامرة الكشف طريقاً، والطريق مغامرة كشف. دون أن يتمكن قطّاع الطريق من نهب اللغة أرضها، أو نهب الأرض لغتها. لذلك كان علينا أن نشير، منذ البداية إلى نار القبيلة المشتعلة على أعالي القافية!

ولكن الشاعر يعمل، وحده، بلا علماء آثار وأجناس ومؤرخين وحرّاس. يعمل وحده، بقليل من العشب اليابس والملح والغيوم، لا ليجعل المستقبل القريب أقل بعداً فقط، ولا ليجعل الماضي البعيد أكثر قرباً أيضاً، بل ليتمكن مما هو أبسط: ليتمكن من إعادة سقف عالمه الشخصي المنهار بين يديه إلى ارتفاع الشجرة، مشيراً بطريقته الخاصة إلى أن وجوده ما زال موجوداً، وإلى أنه هو الذي يعبّر عن ذاته، لا شخص آخر يحتلها برضاه!

وهذه هي أرضك، قد تمنحني ليلة من جسدها على مهب حب قديم. وقد لا تفعل، فأمضي إلى ليلتي المنتقاة من حبر المتنبي المشع على منفى لا يعذّبني فيه إلا أنه غيرها. وأما المهاة، بما حولها من صيّادين باكين من نجاتها، فهي ابنة ألفاظنا الملقاة على رائحة الماء.

أذلك هو نعيم الغريب، أم تلك هي الجحيم، بيت من الشعر شارد

بلا بيت؟ لك أم لي هذا الجناز المفتوح بلا بداية ونهاية؟ أم للشهداء الذين لم يكبروا أبداً، فلم تتغيّر وجوههم ولا أحلامهم تغيّرت، فأين تفعل القصيدة فعلها: في القلب وهو يقفز، كالدوري الشقيّ، على مشهده الحرّ، أم في الوجه وهو يسترد نظرته الأولى إلى القمر؟

أما وأنت من أنا، وأنا من أنت، فما علينا إلا أن نأخذ العبارة من إغواء الاستعارة ونعيدها إلى أمها.

فلا تمض، أيها الشاعر، إلى ما هو أبعد. فالبعيد هو هذا القريب. ليس للأرض أب سوى **الله**. ولكن للأرض أماً واحدة هي : أرضنا!

وها أنذا أمامك. قد أرى لغتي على الأشجار دانية فأهمس قرب هذا البعد: كنت أبحث عن موطئ في المكان وعن ملجأ في الزمان، ولكنني أبحث الآن عن بلدي في العبارة. ألم يبق منا سوى ذكريات الحجارة عنا، فخذ من يدي مفردات الحنين لآخذ من يدك الماء، وأحمل مزامير قلبي لأحمل الهواء على كاهلي من سماء إلى أختها، مثلما يحمل الموتى أساميهم. يا أخي الناصريّ، تطلّع إلى شعبك وهو يحمل عنك الرسالة، رسالة الناصرة إلى جوارها وإلى العالم، رسالة سلام الحرّ للحرّ. وسلام الحيّ للحيّ. تطلّع إلى كلماتك أيها الشاعر وهي تحفر اسمك، بقرن الغزال، على صدر هذه الأرض المعذبة.

حيرة العائد إلى الغائب : الطبعة الأولى (الأعمال الجديدة الكاملة) ـ 3 (ص 247 ـ 253)

الوطن... بين الذاكرة والحقيقة

ذلك الطفل الذي أسلمته رحم أمه إلى الأرض، وأسلمته الشرطة إلى المنفى، وأعاده الحنين إلى أرض مفترسة، لم يدرك أنه مطالب بفلسفة الأشياء، ولم يدرك أن الرياضة الفكرية معيار لجدارة الانتماء أو الانتماء بلا جدارة. لماذا تكون قدرتك على تحديد "ما هو وطنك؟" برهاناً على شرعية انتمائك إلى هذا الوطن. الوطن الحقيقي هو الذي لا يعرف ولا يبرهن. أما الوطن الذي يخرج من معادلة كيماوية أو يخرج من معهد نظري فهو ليس وطناً. إن إحساسك بالحاجة إلى البرهنة على تاريخ صخرة وقدرتك على اختراع البرهان لا يعطيك أولوية الانتماء على من يعرف ميعاد المطر من رائحة الصخرة. فتلك الصخرة، بالنسبة إليك، اجتهاد فكري. وهي، بالنسبة لصاحبها، سقف وجدار. والصخرة لا تكون صخرة إذا كانت قابلة للانتقال في زي تمثال تحمله في حقيبتك وتخرجه حجة في المحاضرات. الصخرة تكون صخرة حين تجاورك

يا صديقي الباحث عن تمثال ليكون هوية. وماذا تقول لي أيضاً؟ كانت صحراء هذه البلاد! لا تذهب بعيداً في الأكذوبة. فلسطين لم تكن صحراء في يوم من الأيام. لا يحق لك أن تحاسبني على الجدارة. فلست محامياً للرمل أو الحدائق. ما جئت لتدافع عن حق الرمل في الماء ولا عن حق الشجر في الخضرة، لو كانت بلادي كذلك لما أغرتك باحتلالي.. وحرقي.. وطردي. ولم نبلغ، حتى الآن، مرحلة الوقوف أمام دائرة الطباشير لأننا لم نحتكم. ومن هو القاضي؟ أنت! كيف تكون الخصم والحكم في آن معاً إلا إذا كنت حبيبي. وعلاقتي بك ليس علاقة حب. كنت تدّعي علاقة القربى والدم والآن تدّعي حق الجدارة للانتصار في محكمة دائرة الطباشير. أنت ترسم الدائرة حيناً وتمحوها حيناً آخر. فأنت لا تعترف بوجودي وتلغي علاقتي بهذا الوطن، وتقول إنها علاقة طارئة قابلة للزوال. وبأية وسائل برهنت؟ بالعنف وحده، بالقوة وحدها. هكذا الدنيا.. ذريعة القوي، دائماً، أقوى. بالقوة وحدها حددت شكل علاقتك بوطني، وشكل علاقتي بهذه العلاقة.

(العرب موجودون في فلسطين في علاقة "أنا وهو").

(أما اليهود، فموجودون في فلسطين في علاقة "أنا وأنت").

هذا صوت الفيلسوف الوجودي مارتين بوبر.

يقول: إن الإنسان يرتبط بما حوله عن طريقين: طريق "أنا وهو" وطريق "أنا وأنت". علاقة "أنا وهو" توجد في المكان والزمان وتخضع لقانون السببية. وفي هذه العلاقة لا تظهر الحرية، بل

الضرورة. أما علاقة "أنا وأنت" فتوجد خارج الزمان والمكان وهي مستقلة عن قانون السببية، وتظهر هنا الحرية لا الضرورة. على هذا الأساس، يكون الوجود غير الحقيقي للإنسان عندما يوجد في علاقة "أنا وهو". والدين اليهودي هو الدين الحقيقي الوحيد القائم على أساس علاقة "أنا وأنت". ولأن اليهود متمسكون بهذا الدين الحقيقي، فإن الشعب اليهودي هو الشعب المختار. وبناء على ذلك، فإن دولة إسرائيل يجب أن تقوم في فلسطين. فإن علاقة اليهود بفلسطين ليست كعلاقة العرب بها، لأن العرب موجودون في فلسطين بعلاقة "أنا وهو" ولذا من السهل قطع هذه العلاقة ومن الممكن نقلهم إلى أمكنة أخرى.

ولكن أديباً إسرائيلياً آخر أكثر اقتراباً من الحياة والواقع يخرق علاقة الحرية القائمة بين اليهود وفلسطين حين تصل هذه العلاقة إلى مستوى التطبيق العملي، وتخلق حالة نادرة من حالات الإحساس بالإثم. فالأيديولوجية غالباً ما تبدو نظيفة لأصحابها وهي مجردة، وحين تترجم إلى ممارسة تأخذ شكل الجريمة. في قصته التي أثارت جدلاً يصور أبراهام يهوشع حالة من حالات ارتطام "براءة" الإيديولوجية الصهيونية مع الواقع الذي خلق جريمة بحق شعب آخر. لقد ألصق النقاد الصهيونيون بالكاتب تهمة التخريب والدعوة إلى الانتحار، والتماثل المازوكي مع العدو. القصة تدور في حرش من أحراش "الكيرن كايميت" موّلته مجموعة من اليهود الذين يعيشون خارج إسرائيل، وأقيم على أنقاض قرية عربية. بطل القصة طالب إسرائيلي لا اسم له، يبحث عن العزلة ليتسنى له كتابة أطروحته عن الحملة الصليبية. وقد اقترح عليه

موظف عجوز ومثالي مسؤول عن الأحراش أن يعمل حارساً للحرش من خطر الحرائق. يحمل الطالب كتبه وأوراقه وينصرف إلى الحرش المعزول، لا يربطه بالعالم الخارجي إلا منظار وجهاز تليفون يتصل بمركز إطفاء. ليس صدفة أن يختار الكاتب مسرحاً لقصته حرشاً أقامته الكيرن كايميت على أنقاض قرية عربية، فحرش الكيرن كايميت الذي يرمز إلى تحقيق الحلم الصهيوني قائم على أنقاض القرية العربية التي ترمز إلى مأساة الشعب العربي الفلسطيني الناتجة من تحقيق الحلم الصهيوني. وليس صدفة أيضاً أن يكون موضوع أطروحة الطالب "الحروب الصليبية" التي تحمل شيئاً من التشابه التاريخي بين الماضي والحاضر.

لم يكن الطالب الإسرائيلي وحيداً في الغابة أو الحرش. هناك فلاح عربي سابق قطعوا لسانه في الحرب "نحن أم هم، هذا لا يغير شيئاً" وقد بقي العربي مع أنقاض قريته يعمل عاملاً في الغابة ومعه طفلة صغيرة. الثلاثة يقيمون في مكان واحد، بلا مبالاة في البداية ثم بتوتر متصاعد - على خلفية أشجار السرو الصغيرة ولافتات تحمل أسماء المتبرعين اليهود المحترمين "لويس شفارتس من شيكاغو"، "ملك بوروندي"، وفود رسمية، سيّاح، وزوّار، يشعر الطالب بأن مشيتهم الاحتفالية في الغابة تشبه قافلة من الصليبيين. تقول إحدى الزائرات: نريد أن نسأله سؤالاً بسيطاً. نريد أن يبتّ الأمر. أين تقع بالضبط القرية العربية المشار إليها على الخارطة؟ من المفروض أن توجد هنا في المنطقة قرية عربية مهجورة. ينظر إليهم الطالب - الحارس بدهشة. قرية؟ كلا. لا توجد هنا قرية. الخارطة على خطأ.

كان الطالب، في البداية، يقضي الليل والنهار بحثاً عن علامات حريق في الغابة. يجرّب صفارة الإنذار. يراقب حركات العربي ويشكل في أنه يعد عملية انتقام. ثم يتضح تدريجياً أن الطالب ـ الحارس يريد أن تندلع النار في الغابة. لقد حاول ذلك بالنفط الذي أحضره العربي لهذا الغرض. ولكن المحاولة تفشل. ومنذ تلك اللحظة أصبحت علاقتهما وثيقة. الطالب يحدث العربي الشيخ عن تاريخ الحملات الصليبية. والعربي الأبكم يصدر أصواتاً وحشية ويجيب بحركات يديه. "يريد القول أن بيته هنا وقريته هنا. وقد أخفوا كل شيء ودفنوه في الغابة الكبيرة".

عندما يشعل العربي النار في الغابة، يشتعل الطالب حماسةً وسعادة. ويشاركه العملية. إنه لا يطلب النجدة. سواه استصرخ رجال المطافئ، ولكن بعد فوات الأوان. ومع الفجر يسير بطل القصة على آثار الحريق. ورويداً رويداً تظهر خلال الدخان والضباب القرية العربية الصغيرة، "تولد من جديد كالرسم التجريدي وككل ماض زال"... يقول عزريا ألون صاحب "الإسرائيليون": من الواضح أن الغابة ترمز إلى المجتمع الإسرائيلي الجديد الذي قام على أنقاض مجتمع آخر. ويقول المؤلف في حديث صحافي إن قصته ليست إيديولوجية ولكنها وصف وضع قائم في البلاد، حيث أقيم شيء على أنقاض شيء آخر. ثمة إحساس بالإثم.

تجد بعض النماذج من تجلي الإحساس بالإثم في الأدب العبري الحديث لدى تناول موضوع بناء المجتمع الإسرائيلي والصراع على "وطن" واحد بين الإسرائيليين والعرب. ولكنه إحساس بالإثم

صادر عن الثقة بالنفس. إنه نوع من أنواع اعترافات القوي في حالة صفاء إنساني . يمزج قوته وانتصاره بشيء من مسحوق الليبرالية والإنسانية بعد فوات الأوان وانتهاء المذبحة. ولكنه ليس في أي حال من الأحوال تعبيراً عن توبة أو ندم. إنه شديد الشبه بمحاورات القاتل الداخلية بعد إتمام العملية. فالأديب الأميركي مثلاً يصوّر مأساة الهنود الحمر ويبدي بعض العطف عليهم.

يستغرب كاتب إسرائيلي غياب ظاهرة حساب النفس والإحساس بالإثم لدى الطرف العربي. وهذا الاستغراب، بحد ذاته، دليل على الرغبة في عقد المساواة بين القاتل والضحية. يطالبهما بالجلوس والبكاء على التعاسة المشتركة: تعاسة المنتصر الذي كسب وطناً ولم يسلم من ارتكاب الظلم، وتعاسة المهزوم الذي خسر وطناً ويطلب عدالة المعاملة ممن أخذ وطنه. كيف يحاسب العربي نفسه؟ وكيف يشعر بالإثم؟ إذا شعر بالإثم، فإنه يشعر به تجاه نفسه وتجاه وطنه لا تجاه الذي هزمه واحتل وطنه ونفسيته.

لن تسأل بعد الآن عن معنى الوطن ..

يوميات الحزن العادي : الطبعة الأولى (الأعمال الجديدة الكاملة) ـ 3
(ص 392 ـ 397)

حجرة العناية الفائقة

تدورُ بيَ الريحُ حين تضيقُ بيَ الأرضُ. لا بُدّ لي أن أطيرَ وأن ألجِمَ الريحَ، لكنني آدميٌ.. شعرتُ بمليون ناي يُمَزّقُ صدري. تصبّبْتُ ثلجاً وشاهدتُ قبري على راحتيّ. تبعثَرتُ فوق السرير. تقيّأتُ. غبتُ قليلاً عن الوعي. متُّ. وصحتُ قبيل الوفاة القصيرةِ: إني احبُّكِ، هل أدخل الموت من قدميكِ؟ ومتُّ.. ومتُّ تماماً، فما أهدأ الموت لولا بكاؤك! ما أهدأ الموتَ لولا يداكِ اللتان تدقّان صدري لأرجع من حيث متُّ. أحبك قبل الوفاةِ، وبعد الوفاةِ، وبينهما لم أُشاهد سوى وجه أمي.

هو القلب ضلّ قليلاً وعادَ، وسألتُ الحبيبة: في أيّ قلبٍ أُصبتُ؟ فمالتْ عليه وغطّتْ سؤالي بدمعتها. أيها القلب.. يا أيها القلبُ كيف كذبت عليّ وأوقعتني عن صهيلي؟

لدينا كثير من الوقت، يا قلب، فاصمُدْ
ليأتيك من أرض بلقيس هدهدْ.
بعثنا الرسائل.
قطعنا ثلاثين بحراً وستين ساحلْ
وما زال في العمر وقتٌ لنشرُدْ.

ويا أيها القلب، كيف كذبتَ على فرسٍ لا تملُّ الرياحَ. تمهّل لنكملَ هذا العناقَ الأخيرَ ونسجُدْ.

تمهّل.. تمهّلْ لاعرفَ إن كنتَ قلبي أم صوتَها وهي تصرخ: خُذني.

أربعة عناوين شخصية من ديوان محمود درويش المجلد الثاني ، الطبعة الأولى ، 2000 (ص ص 257 - 258)

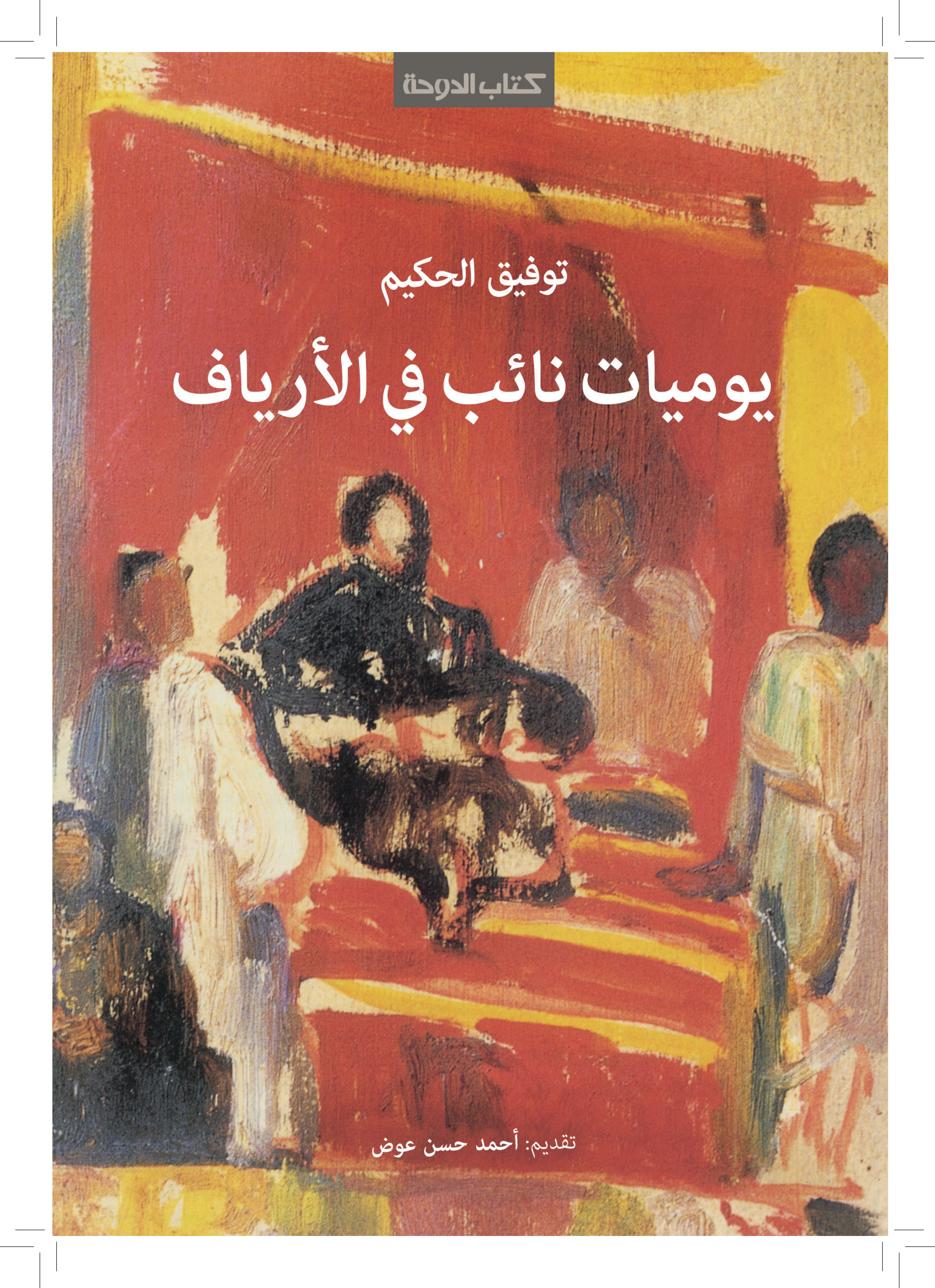
محمود درويش

(2008 - 1941)

(1941) وُلد بقرية البروة (في الجليل) ، قرب ساحل عكا.
(1947) نزح مع عائلته إلى لبنان، ثم عاد متخفيّاً ليجد قريته قد دمّرت، فاستقرّ في قرية الجديدة، شمالي غربي قرية البروة، وأتم تعليمه الابتدائي بقرية دير الأسد، بالجليل، وتلقى علومه الثانوية بقرية كفرياسيف.
(1961) انتسب إلى الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وعمل في صحافة الحزب، مثل الاتحاد والجديد، كما اشترك بتحرير جريدة الفجر.
(61 - 1969) اعتقل أكثر من مرة، من قِبَل السلطات الإسرائيلية بسبب نشاطه السياسي وتصريحاته الجريئة.
(1970) درس الاقتصاد السياسي في موسكو، ثم غادرها بعد عام.
(1971) التحق بصحيفة الأهرام بالقاهرة، ثم غادر إلى لبنان، حيث عمل في مؤسسات النشر والدراسات التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية.
(1981) أسس مجلة الكرمل الثقافية ، في بيروت.
(1988) انتُخب عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، ثم مستشاراً للرئيس الراحل ياسر عرفات.
(1993) استقال من اللجنة التنفيذية، احتجاجاً على توقيع اتفاق أوسلو.
(1994) عاد إلى فلسطين، ليقيم في رام الله.
(2008/8/9) توفي بمدينة هيوستن الأمريكية، إثر إجراء عملية في القلب. ووري جثمانه الثرى بمدينة رام الله.

بعض الجوائر التقديرية

(1969) جائزة لوتس. (1980) جائزة البحر المتوسط.
(1981) درع الثورة الفلسطينية، (1981) لوحة أوروبا للشعر.
(1982) جائزة ابن سينا، في الاتحاد السوفياتي . (1983) جائزة لينين .
(2004) جائزة العويس الثقافية [مناصفة مع أدونيس].
(2007) جائزة القاهرة للشعر.


كتاب الدوحة
توفيق الحكيم
يوميات نائب في الأرياف
تقديم: أحمد حسن عوض

يوميات نائب في الأرياف

تأليف: توفيق الحكيم

كتاب الدوحة 16

يوزع مجاناً مع العدد 59 من مجلة الدوحة سبتمبر 2012

يوميات نائب في الأرياف

تأليف: توفيق الحكيم

الناشر :
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة
لوحة الغلاف : محمد ناجي (1888 – 1956) – مصر

يوميات نائب في الأرياف

تأليف: توفيق الحكيم

تقديم: أحمد حسن عوض

توفيق الحكيم
نشوة الفن وعمق الحياة

أحمد حسن عوض

توفيق الحكيم هو العلم الثالث من أعلام ثقافتنا العربية بعد العقاد وطه حسين، وقد أثرى ذلك الثالوث العظيم حياتنا الثقافية والفكرية والأدبية بإبداع بالغ الغنى، متعدد، خصب العطاءات، ومتنوع الاتجاهات.

غير أن ما يميز الحكيم، الذي تمر هذه الأيام ذكرى رحيله الخامسة والعشرون، عن صنويه الكبيرين أنه كان الأكثر تمثلاً لروح الفنان المنطلقة التي لا تبالي بالقيود والأسرع استجابة لأنماط الفن المختلفة والأعمق تفاعلاً مع أجناسه الحديثة بتجلياتها اللغوية والسردية والمسرحية والتشكيلية والموسيقية، بعد أن شاءت له الأقدار أن يخالط أهل الفن في مصر في شبابه المبكر، ثم يسافر إلى فرنسا ليرتشف عصارة الفن الرائق وينهل من مذاقاته الثرية، ويرتوي بها حتى الثمالة.

في حين لم يسافر العقاد إلى أوروبا وكان تمثله لحضارتها عن طريق الاطلاع وقراءة الكتب التي كانت تأتيه من الخارج، بينما لم يستطع طه حسين بسبب قيوده الخاصة وبنيته الأزهرية أن ينفعل باتجاهات الفن المتنوعة في أوروبا كما انفعل بها الحكيم.

وما يميز الحكيم أيضاً عن أبناء جيله من الأدباء والمفكرين أنه لم يبن شهرته الأدبية على الانضمام للأحزاب السياسية المصرية بل يكاد يكون الوحيد إلى جانب يحيى حقي وحسين فوزي الذي ظل محافظاً على موقع الفنان والمفكر المستقل بعيداً عن ألاعيب السياسة وتقلباتها وصراعاتها.

ولعل استغراق الحكيم في محبة الفن على اختلاف تجلياته ووسائطه النوعية، فضلاً عن عدم خوضه غمار الحياة الحزبية المصرية، ودفاعه عن حرية الفنان والمفكر وضميره الفردي الذي ينبغي أن يظل بمنأى عن هيمنة أية سلطات، هو ما يعد من أبرز العوامل التي ألصقت به لقبه الشهير «أديب البرج العاجي» وهي قضية تحتاج إلى مناقشة عميقة سنعود إليها بعد أن نستعرض مؤثرات الفن الأولى في مرحلتي الصبا والشباب المبكر لدى توفيق الحكيم.

مؤثرات أولى:

إذا كان الفيلسوف الألماني الشهير جدامر يقول إن المرء لا يستطيع أن ينفلت من أسر انحيازاته الأولى فإن هذه المقولة تكاد تتجسد تماماً في شخص توفيق الحكيم الذي هيأت له المصادفات القدرية أن يتعلق تعلقاً جارفاً بمؤثرات الجمال الفني المختلفة، وهو أمر لم يكن ليتحقق لو لم يُتح للحكيم قدر من العزلة التي وفرها له وضعه الطبقي المختلف عن أقرانه من الصبية الصغار فقد كان أبوه إسماعيل أحمد الحكيم من الذين اجتهدوا في التعليم سنة بعد سنة حتى تخرج من مدرسة الحقوق وعمل وكيلاً للنيابة ثم قاضياً وكان يكتب الشعر في شبابه المبكر ويتمتع بقدر من الثقافة العميقة التي مكنته من أن يؤسس «مجلة الشرائع» مع زميليه أحمد لطفي السيد وإسماعيل صقر. وكان زميلاً أيضاً لعبد العزيز فهمي وقاسم أمين وقد تزوج هذا الأب من فتاة من أصل تركي حرصت على أن يكون بيتها مكتسياً بالطابع الارستقراطي المنضبط وفي هذا الجو المتسم بقدر من التربية القاسية والعزلة الإجبارية الخاصة نشأ الطفل توفيق الحكيم الذي نجحت أمه في إبعاده عن جيرانهم من

أبناء الفلاحين. ويبدو أن الحكيم كان مهيئاً بطبعه لهذا الانفراد منذ طفولته، إذ كان يميل إلى الألعاب الفكرية والأنشطة الذهنية أكثر من انشغاله بالجري واللعب كأغلب الأطفال في سنوات عمرهم الأولى.

ومن ثم فإن سعادته الذاتية لم تتحقق في العالم النمطي للعب الأطفال بقدر ما كان تناغمه الاجتماعي يتحقق في مستويات أعمق من أنماط التواصل الجمالي.

وكان أول انفعال له بالجمال الفني يوم أحضروا له شيخاً يحفِّظه القرآن ومبادئ القراءة والكتابة، وكان هذا الشيخ كما يحكي الحكيم في سجن العمر «صاحب صوت جميل مؤثر وكان الإعجاب بصوته حافزاً لي على محاكاته.. وحفظ ما يلقنني من آيات بصوت جميل لأتلوها مثله ويظهر أنه كان لي مثل هذا الصوت... إذ كنت أسمع من يطريه ويثني عليه، فيزيدني إقبالاً على التلاوة وتجويداً لها... وشعرت لأول مرة باللذة الفنية... ذلك الذي نصفه اليوم بإحساس الفنان وهو يقوم بعمل فني».

ثم اتخذ شعور الحكيم بالفن شكلاً آخر عندما شاهد مولد سيدي إبراهيم الدسوقي بكل طقوسه المبهجة التي وصفها بأنها نوع من الكرنفال الساذج، ولكن تأثيرها على نفسه في تلك السن كان عجيباً، على حد قوله، لأن ذائقته الفنية كانت قد تهيأت لتصبح أكثر استعداداً للاهتمام الحقيقي بالفن في صورته المباشرة عندما شاهد إحدى الفرق التي كانت تسمى باسم جوقة الشيخ سلامة حجازي وتقلده وتطوف برواياته في الأقاليم. وكان من حظ الحكيم أن شاهد مسرحية «شهداء الغرام» روميو وجولييت مطعمة بالقصائد والألحان الشرقية، وبالرغم من أنه لم يستوعب دلالة العمل المسرحي لصغر سنه فقد ظل منبهراً بملابس الممثلين البراقة، مأخوذاً بالأناشيد والألحان، مستمتعاً بمبارزات السيوف.

ويبدو أن هذه الحالة المسرحية الغائمة ظلت تناوش خيال الطفل وتغذي وجدانه مشكلة انحيازاً جمالياً مبكراً ما لبث أن تجسد في محبة الحكيم البالغة

لفن المسرح وإيثاره على غيره من الفنون وتأليفه أكثر من مئة مسرحية بعد أن تعمقت تجاربه بالطبع، وأتيح له أن يخالط أهل المسرح في مصر، ثم يسافر إلى باريس ليستبطن التجارب المسرحية الأوروبية مشاهدة وقراءة.

على أن هذا الولع الكرنفالي المبكر قد مازجه ولع آخر بتجارب الحكي القصصي التي كان يحكيها له خادم يعمل لديهم صباحاً ويذهب ليلاً إلى مقهى بلدي ليستمع إلى شاعر الربابة ثم يعود ويقص عليه قصة أبي زيد الهلالي ودياب بن غانم والسفيرة عزيزة، وكانت هذه القصص تقع من نفس الطفل توفيق موقعاً حسناً ويمضي هو وخادمه أوقات العصر كلها يمثلان ويتبارزان بالأعواد الخشبية.

ولعل هذه «المبارزات التمثيلية» المصحوبة بالأداء التمثيلي المتقمص لشخوص الأبطال هي التي تحولت بفعل الزمن والمضي في سنوات التعليم إلى «المطارحات الشعرية» المعتمدة على قوة الذاكرة وملكة الإلقاء الشعري، التي كان يتبارى بها الحكيم مع أقرانه، وما لبثت تلك المطارحات أن تحولت إلى لون من ألوان اللعب التمثيلي الذي كان يقوم به بعد أن انتقى اثنين من زملائه المبرزين في الإلقاء.

ثم تحول الأمر من مرحلة «الارتجال والمحاورة والإلقاء» إلى مرحلة «التأليف» التي تطوع بها الحكيم وأخذ يفصِّل دور البطل على مقاسه، ويحشد له المواقف المهمة والعبارات الفخمة، وسرعان ما أصبح لدى الحكيم وصديقيه روايات مؤلفة ومسرح صغير وجمهور يشاهدهم من الزملاء.

وإذا كان حكي «الخادم» المصحوب بالأداء التمثيلي لقصص شاعر الربابة هو الذي حبّب الحكيم في القصص الشعبي والتمثيل المصاحب فإن حكي الأم المشوق المصحوب بالتعليق والشرح لقصص ألف ليلة، وعنترة، وحمزة البهلوان، وسيف بن ذي يزن، والروايات المترجمة بأقلام الشوام هو ما جعل الحكيم شغوفاً بالمعرفة يسعى للبحث عن القصص والروايات ليقرأها بنفسه.

وبعد ذلك انجذب إلى الرسم، وأحبه واجتهد ليتفوق فيه لأنه كما يقول كان

يملؤه سروراً داخلياً غريباً مثل الذي كان يحسه وهو يقرأ القرآن الكريم بترتيل جميل.

وبالرغم من أن الحكيم لم يستمر طويلاً في ممارسة الرسم فإن موهبة التذوق الفني للوحات كبار الفنانين ومنحوتات كبار المثّالين ظلت تنمو مع الأيام مؤشّرة على أحد الانحيازات الأولى للطفل الموهوب، الذي طاف، بعد أن أصبح شاباً، بالمعارض والمتاحف في باريس، وكان يخصص يوم الأحد من كل أسبوع ليقضي يوماً كاملاً في متحف اللوفر يتأمل فيه ويدرس حجرة واحدة أو قسماً واحداً واقفاً بالساعات الطوال أمام تمثال أو لوحة، وكان من ثمرة تلك التأملات التحليلية آراء خصبة في تذوق اللوحات ومقارنات بين مدارس النحت المختلفة مثل النحت الفرعوني والنحت الإغريقي وغير ذلك من الأمور التي تخص الفن التشكيلي.

بل إن موهبة «التذوق الفني» لدى الحكيم كانت أحد الدوافع الإبداعية لكتابة مسرحيته (بجماليون) التي يقول في مقدمتها: «ولعل أول من كشف لي عن جمالها تلك اللوحة الزيتية بجماليون وجالاتيا بريشة رواكس المعروضة في متحف اللوفر.. وما إن وقع بصري عليها منذ سبعة عشر عاماً، حتى حركتْ نفسي فكتبت وقتئذ قطعة (الحلم والحقيقة) وكنت آمل أن أعود إليها فأضع كل ما خامرني منها في عمل أكبر وأرحب».

ومثلما أحب الحكيم الرسم قديماً وتحول انفعاله الجمالي به من الإنتاج إلى التذوق فقد تحركت نزعته الفنية الكامنة إلى محبة (الموسيقى) بعد أن توطدت أواصر الصداقة بين أمه والأسطى حميدة العوادة المطربة التي كانت تنزل ضيفة على الأسرة في الإسكندرية والقاهرة مع المقربات من تختها ولم تكن تبخل عليهم بأغانيها وتقاسيمها، وقد حكى الحكيم عنها في «سجن العمر» قائلاً:

«كان صوتها يشجيني وحفظت كثيراً من الأغاني التي كانت تغنيها.. وكانت تشجعني على الغناء معها، قائلة لي: إن لدي قدرة على تأدية النغمات كما أتلقاها منها وفي ذات يوم عدت من مدرستي.. فوجدتها في البيت وهي

تضرب على عودها.. فرجوتها أن تعلمني العود ولم يمض قليل حتى استطاعت يدي أن تخرج من الأوتار نغماً متسقاً لمطلع البِشرف، ودخلت علينا والدتي وهي تحسب العود في يد العوادة، فلما أبصرتني.. أرغمتني على القسم ألا ألمس العود بيدي طول حياتي وأقسمت وبررت بالقسم».

لكن هذا القسم لم يمنع الحكيم من التعرف على الموسيقى بشكل أعمق عندما قدم إلى القاهرة واستنشق نسمات الحرية وتخفف من قبضة الأسرة المحكمة، فصاحَبَ الموسيقيين والملحنين الكبار من أمثال سيد درويش وكامل الخلعي وداود حسني وتمتَّعَ بفنهم، وكانت له ملحوظات دقيقة حول بعض الألحان ورؤى موسيقية متطورة ازدادت غنى بعد سفره إلى فرنسا وحرصه على ارتياد قاعات الموسيقى ودور الأوبرا للانتشاء بسيمفونيات موتسارت وبيتهوفن الذي قال عنه في سيرته الروائية (عصفور من الشرق) بعد أن استمع إلى سيمفونيته الخامسة: «نعم إن هو إلا وحي السماء يتكلم، بمختلف المشاعر العظيمة التي رفعت الإنسانية إلى هذه المرتبة! لقد بدأ محسن يدرك ويحس حقيقة تلك الكلمة التي قرأها لنيتشه: «كل عواطف البشرية السامية في السيمفونية الخامسة»!

وإذا كان الحكيم قد ناوش «أفق الموسيقى» بتأثير من انحيازاته الأولى وانتشائه المبكر بغناء الأسطى حميدة وعزفها وانتهاءً بتذوقه أرقى أنواع الموسيقى السيمفونية وأعقدها، فإنه أيضاً قد ناوش «أفق الشعر» عبر تأليفه الأناشيد الوطنية في ثورة 1919 مسترشداً بأنغام تلك الموسيقى الجنائزية التي كانت تعزفها فرقة حسب الله أمام نعوش ضحايا المظاهرات، وكانت تحريفاً لبعض مارشات شوبان وفاجنر وقد نظم الحكيم أيضاً بضع قصائد من الشعر في الحركة الوطنية.

وبرغم ضياع هذه القصائد فإن روح الشعر التي أبدعتها لم تفقد وظلت ملازمة للحكيم حتى سافر إلى فرنسا وكتب مقطوعات شعرية تتحلل من قيود الوزن وتنهض على منطق الصور المتشابكة في تكوينات كتلك التي تتجلى

للمصور التشكيلي وتتواشج مع الفلسفة الجمالية التي ميزت الفن الحديث في عشرينيات القرن الماضي، وقد نشر الحكيم هذه المقطوعات في كتابه «رحلة الربيع والخريف»، ونذكر منها على سبيل التمثيل لذلك النمط الشعري مقطوعة بعنوان الحب:

زهر البنفسج انتثر
وفوق جدار الأبد تدلى وانتشر
لون وأريج وربيع
صُبّ على الكون صباً من آنيتها
أنهارٌ بنفسجية تتصاعد من نافذتها
تفيض على بطاح الأرض وديان القمر
كل شيء في ربيعٍ غرق
وعندما أغلقتْ نافذتها
كان قلبي قد احترق

الفن للحياة:

إذن فقد كان الحكيم حالة فنية مكتملة تنقلت برشاقة بالغة بين عوالم الفن المختلفة وحلقت في فضاءاتها الأثيرية مما جعل صورته في الوجدان العام وفي أذهان كثير من المثقفين قرينة الانعزال وانقطاع الصلة عن حركة الحياة والأحياء وفي هذا الإطار شاعت مقولات أديب البرج العاجي، وراهب الفكر، وهي في ما يبدو لي تصورات وقعت في شرك القراءة المتعجلة، والنظرات الجزئية والملاحظات الخاطفة، لأن من يتأمل المسيرة الحياتية لتوفيق الحكيم وأعماله الإبداعية وكتاباته الفكرية في إطارها الكلي الأشمل يجد أنه كان نموذجاً بالغ الحيوية في الانفتاح على الحياة ليس في سطحها الاجتماعي العريض فقط، بل في عمقها التاريخي والحضاري المتراكم أيضاً.

فمنذ تفتحت مواهبه الإبداعية وهو يسخِّرها لغايات مجتمعية نبيلة بدايةً

من مشاركته في ثورة 1919 بتأليف الأناشيد التي كُتب لها حظ لا بأس به من الذيوع والانتشار بين القاهرة والإسكندرية، ومروراً بتأليفه مسرحية «الضيف الثقيل» في أواخر عام 1919، وهي مسرحية فكاهية رمزية، ذات بُعد إسقاطي يتهكم فيه الحكيم على المستعمر الإنجليزي وبطشه واستغلاله لخيرات البلاد.. وقد صنفها الدكتور مندور تحت مسمى أدب الكفاح، ثم كتابته لرواية «عودة الروح» التي تعد في تقديري المعادل السردي للروح الوطنية التي ألفت بين المصريين في أثناء ثورة 1919.

ومن يتأمل ملابسات تأليف الرواية سيجد أن الحكيم قد انحاز لقيمة تسخير الفن للارتقاء بالمجتمع على حساب الكتابة المجردة عن الفن، لأنه كان قد بدأ في تأليف كتاب ضخم عن الفن وانتهى من خمسين صفحة ما لبث أن مزقها وبدأ في كتابة عودة الروح مؤمناً «بأن تأليف رواية مصرية هو عمل لا يقوم به إلا صاحبه وابن بلده، لابد أن ينبت في أرضه بأيدي أهله، كل جيل مسؤول عن جيله وعن تمهيد الأرض لمن سيأتي بعده».

وبالفعل كانت عودة الروح أول رواية مصرية متماسكة البناء، محكمة السرد، موفقة في تصوير الشخوص، بارعة في توظيف الحوار وتوزيع لغته وفق المستويات اللسانية المتعددة للشخوص، وكانت هي الرحم الروائي الذي تخلقت منه التجارب الروائية الأولى لنجيب محفوظ ومجايليه.

وإذا كان الحكيم في بعض أعماله الإبداعية يعبر عن حيرته بين الفن والحياة كمسرحية «بجماليون» مثلاً فذلك لأن أصالته الذاتية لم تكن لترضى بأن تنظر لمشكلات الوجود الكبرى نظرة اللامبالاة أو الاستهانة، ومن ثم فقد كان يتناول الفن بحسبانه بناءً مؤثراً من أبنية المجتمع الفوقية التي لا يمكن عزلها عن سياق الحياة.

وفي الإطار ذاته لا يمكن تجاهل مسرحياته المتعددة ذات الفصل الواحد التي كان ينشرها في جريدة أخبار اليوم ليعالج عبر مضمونها الاجتماعي جوانب من مشكلات الحياة الراهنة، وقد جمعت هذه المسرحيات وغيرها في

مجلدين كبيرين بعنوان «المسرح المنوّع»، «ومسرح المجتمع»، بالإضافة إلى مسرحيات نُشرت مستقلة وتنتمي إلى ما أطلق عليه الدكتور مندور مسرح الحياة مثل «الأيدي الناعمة» و«الصفقة»، وهي أعمال إبداعية تؤكد قدرة الحكيم على التفاعل مع التحولات السياسية والثقافية وجدله مع البنية المجتمعية.

ولم تقتصر مشاركات الحكيم في الحياة الاجتماعية والسياسية على الجانب الإبداعي فقط، بل تعدتها إلى عدد من المقالات اللاذعة، لعل أهمها مقالته الشهيرة التي نشرها في 20 أكتوبر 1938 بمجلة آخر ساعة بعنوان «أنا عدو المرأة والنظام البرلماني»، لأن طبيعة الاثنين في الغالب واحدة «الثرثرة».

وكتب فيها أن النظام البرلماني في مصر هو الأداة الصالحة لتخريج الحكام غير الصالحين، وقد أحدثت هذه المقالة صدى واسعاً لدى المسؤولين وانتهت بخصم خمسة عشر يوماً من راتبه.

وفي فترة الحكم الناصري لم يمنعه تقدير الرئيس جمال عبد الناصر البالغ له واعتباره الأب الروحي لثورة يوليو، حيث تنبأ بها في كتابه «شجرة الحكم» المنشورة عام 1945 وإعطاؤه أرفع الأوسمة، عن أن يتناول في مسرحيته «السلطان الحائر» المساوئ التي قد يقع فيها الحاكم حين يجور السيف في يده والحكم المطلق على القانون والديموقراطية، وكذلك أشار في «بنك القلق» إلى خطورة القمع والهيمنة الأحادية، وحذر كثيراً من سلبيات ذلك العهد، التي ناقشها مناقشة تفصيلية بعد ذلك في كتابه «عودة الوعي» الذي نشره عام 1972 معترفاً بتخاذله ومستنكراً صمته العاجز في المرحلة الناصرية.

وهي في تصوري الشخصي محاولة للتطهر على طريقة الأبطال التراجيديين في المسرح الكلاسيكي حاول الحكيم أن يتمها بكتابة «بيان الكُتّاب والأدباء» بعد أن ضاقوا بحالة اللاحرب واللاسلم في بداية حكم السادات، مستعيداً ذاكرة الشجاعة القديمة حين هاجم الأحزاب وانتقد النظام البرلماني في ثلاثينيات

وأربعينيات القرن العشرين، وكان من عواقب هذا البيان كما يقول الحكيم أنه تسبب في طرد وتشريد أكثر المشتركين في التوقيع عليه، وكان أن شتمه السادات في اجتماع علني عام.

وبعد، فهل تنطبق مقولة أديب البرج العاجي على توفيق الحكيم ؟! لندع الحكيم يناقش هذه المقولة في مقاله «البرج العاجي الأخلاقي»:

«البرج العاجي عند أكثر الناس معناه اعتصام الكاتب بالسحب اعتصاماً يقصيه عن أحداث الدنيا وحقائق الوجود، وهذا غير صحيح، على الأقل بالنسبة إليّ، فما من حدث استوجب تحرك القلم إلا حرّك قلمي، وما من أمر هزَّ البشرية إلا هزَّ نفسي، بل ما من قضية من قضايا الحياة الكبرى التي تمس الإنسان وتطوره وتقدمه إلا شغلتني ودفعتني إلى الجهر بالرأي حتى في النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون التفات إلى عواقب الرأي الحر والنقد المر».

وفي هذا الإطار الذي بدا فيه الحكيم منفتحاً على الحياة انفتاح المستوعب المتأمل الناقد – كما تجلى من قبل – مستغرقاً في الفن استغراق العاشق المتبتل العابد يحق لنا أن نقدم روايته المتميزة «يوميات نائب في الأرياف» بحسبانها نموذجاً إبداعياً دالاً ينفتح على الحياة الاجتماعية والسياسية في ريف مصر في الربع الثاني من القرن العشرين، ويراعي مقتضيات الفن النوعية ويوظفها برهافة بالغة في الآن ذاته، وهي رواية يجمع أغلب النقاد على تفردها بالرغم من أنها لم تأخذ حقها من الدرس النقدي والتحليل المفصّل كعودة الروح وعصفور من الشرق فقد قال عنها الدكتور مندور إنها تعتبر من خير ما كتب توفيق الحكيم، وقال عنها الناقد أحمد عباس صالح «كانت نقداً عنيفاً لأسلوب الحياة في الريف ولنظام الحكم بشكل عام وكتب عنها الناقد الأميركي روجر آلان: «إنها أحسن رواية كتبها الحكيم، بل إنها رواية متطورة ممتازة في أي سياق تقييم الزمني منه أو النقدي.. وأعتبرها إضافة هامة في تطور الرواية العربية بسبب محورية الرواية حول الحياة الريفية والنظرة النقدية الدقيقة المضحكة لمشاكل الشخصيات المقيمة فيها.».

ورأى أن النائب راوي الحكيم جاء إلى هذه المنطقة التي لا تتغير ليطبق على الفلاحين الأميين الذين لا يدركون قوانين المدينة المتفرنجة في استخدام مفاهيم غريبة مستعارة عن قوانين أجنبية غير معروفة وعليه تفسيرها لهم.. وفي هذا السياق القصصي تعتبر صورة الصراع الداخلي الذي يعتري النائب، وهو يواجه في نفس الوقت موقفين متناقضين تماماً من أكبر سمات عبقرية الحكيم الفنية في هذه الرواية».

وفي تصوري الشخصي أن سر جاذبية «يوميات نائب في الأرياف» يكمن في تمردها على نسق التصنيف النقدي الساكن إذ تُراوح بين ثلاثة من الأجناس السردية، وهي نسق اليوميات المتكئ على بنية التأريخ القصير المنضبط، التي تتواشج مع زمن وقوع الأحداث في اثني عشر يوماً من 11 أكتوبر وحتى 22 أكتوبر، ونسق السيرة الذاتية الذي ينهض على وحدة الهوية بين الراوي الذي يسرد بضمير المتكلم وشخصية وكيل النيابة التي هي في حقيقة الأمر شخصية المؤلف الفعلي توفيق الحكيم، مما يؤكد حيوية التجربة ودفء الواقع الروائي المردوف بفاعلية التخييل، والنسق الثالث هو نسق الرواية الواقعية التي تُعنى برسم ملامح الشخصيات وتجيد نسج التفاصيل المترابطة وفضاءات الصراع في عالم الريف.

وقد استطاع الحكيم تفعيل بنية التشويق عبر البدء بسرد الجريمة مع أول صفحات الرواية «مقتل قمر الدولة علوان» ويأتي التشويق في البحث عن فاعل الجريمة متواشجاً مع نفس اجتماعي ساخر يغوص في نفسيات الشخوص ويكاد يحفظ ردود أفعالهم عن ظهر قلب، ومتآزراً في الآن ذاته مع بنية التشبيه البلاغية التي أكسبت السرد مذاقاً فنياً خاصاً على مستويي السخرية والانفعالات الوجدانية، إزاء الفتاة الجميلة ريم رمز الجمال والبراءة في عالم القبح والجريمة، وهي تقنيات إبداعية أدعو القرّاء إلى تأملها وهم يقرأون الرواية مستشرفين فضاءات مغايرة للفضاءات التي رأيناها مع الحكيم في القاهرة عبر «عودة الروح»، وفي باريس عبر «عصفور من الشرق».

لماذا أدون حياتي في يوميات؟ ألأنها حياة هنيئة؟ كلا! إن صاحب الحياة الهنيئة لا يدونها، إنما يحياها. إني أعيش مع الجريمة في أصفاد واحدة. إنها رفيقي وزوجي أطالع وجهها في كل يوم، ولا أستطيع أن أحادثها على انفراد. هنا في هذه اليوميات أملك الكلام عنها، وعن نفسي، وعن الكائنات جميعاً. أيتها الصفحات التي لن تنشر! ما أنت إلا نافذة مفتوحة أطلق منها حريتي في ساعات الضيق!..

11 أكتوبر سنة...

آويت إلى فراشي البارحة مبكراً، فقد شعرت بالتهاب الحلق، وهو مرض يزورني الآن من حين إلى حين. فعصبت على رقبتي خرقة من الصوف، وعَمَّرت بقطع من الجبن العتيق مصايد الفيران الثلاث، ونصبتها حول سريري كما تنصب الألغام الواقية حول سفينة من سفن الصليب الأحمر، وأطفأت مصباح النفط، وأغمضت عيني وأنا أسأل الله أن ينيم الغرائز البشرية في هذا «المركز» بضع ساعات، فلا تحدث جناية تستوجب قيامي ليلاً وأنا على هذه الحال. فلم أكد أضع رأسي على المخدة حتى كنت حجراً ملقى، إلى أن حركني صوت الخفير يضرب الباب ضرباً شديداً، وينادي خادمي صائحاً: «اصح يا دسوقي!»، فعلمت أن جناية وقعت، وأن الغرائز لم تنم لأني أردت أنا أن أنام. فنهضت لوقتي وأشعلت المصباح، ودخل عليَّ خادمي يفرك عينيه بيد، ويقدم إليَّ بالأخرى (إشارة تليفونية) فأدنيت الورقة من الضوء وقرأت: «الليلة، الساعة 8 مساء، بينما كان المدعو قمر الدولة علوان ماشياً على

الجسر بالقرب من «داير» الناحية أُطلق عليه عيار ناري من مزرعة قصب والفاعل مجهول، وبسؤال المصاب لم يعط منطقاً وحالته سيئة، لزم الإخطار». «العمدة».

فقلت في نفسي: لا بأس، تلك حادثة بسيطة تستغرق مني على كثر ساعتين؛ فالضارب مجهول، والمضروب لا يتكلم ولا يثرثر، الشهود ولا ريب: الخفير النظامي الذي سمع صوت العيار فذهب إليه خائفاً متباطئاً، فلم يجد بالطبع أحداً بانتظاره غير الجثة الطريحة، والعمدة الذي سيزعم لي حالفاً بالطلاق أن الجاني ليس من أهل الناحية، ثم أهل المجني عليه الذين سيكتمون عني كل شيء ليثأروا لأنفسهم بأيديهم.

فسألت خادمي عن الساعة وكتبت في ذيل الورقة: «وردت الساعة العاشرة، وقائمون لضبط الواقعة» وقمت من فوري إلى ثيابي فارتديتها على عجل، كما يصنع رجال المطافئ، وأرسلت في طلب كاتب التحقيق وسيارة النيابة، وأوفدت من يوقظ مساعدي الجديد وهو شاب رقيق الحاشية، حديث عهد بالعمل، كان قد أوصاني أن أستصحبه في الوقائع ليكتسب الخبرة والمران. ولم ألبث أن سمعت ببابي بوق سيارة المركز «البوكس فورد» بها المأمور، ومعاون الإدارة، وبعض الجنود. فنزلت إليهم فوجدت كل شيء قد أُعدّ ولا ينقصنا إلا كاتب للتحقيق، فلم أعجب. لأني ما أبطأت يوماً في القيام إلى واقعة إلا كان السبب كاتب التحقيق، في أي بلد كان، وفي أي مركز. والتفتّ إلى الخفير وقلت.. أنت متأكد أنك ناديت سعيد أفندي؟ فسمعت في الظلام صوت الحذاء الضخم يضرب الأرض، ولمحت يداً ترتفع بالتحية فوق (اللبدة) الطويلة ذات الرقعة النحاسية، وفماً يتحرك تحت شارب أسود كبير كأنه ذَنَب القط: «لبس القميص قدامي ياسعادة البك!». ورأينا أن ننطلق بسياراتنا لنمرّ بمنزل الكاتب فنستصحبه.. فركبت أنا ومساعدي والمأمور سيارة النيابة حتى بلغنا منزلاً قديماً في طرف البلدة. فصاح الخفير وكان قد تعلق بسلّم

السيارة ليدلنا على الطريق.. «انزل يا سعيد أفندي». فأطل الكاتب من نافذة قصية وهو في جلباب النوم: «حادثة»؟ فصاح الخفير. «حادثة ضرب نار»، وما أشعر عندئذ إلا بيد المأمور قد خرجت من نافذة السيارة ونزلت على قفا الخفير: «يا خفير يا ابن.. لبس القميص قدامك يا ابن الـ ...». «وحياة رأس سعادة البك كان لابسه..». ولم أر ضرورة للتحقيق في هذه المسألة، فالأمر لا يخرج عن اثنتين: إما أن الخفير لا يعرف القميص من اللباس وهو شيء غير مستغرب، وإما أن سعيد أفندي قد عاد فخلع قميصه ونام من جديد، وهو شيء أيضاً غير مُستغرَب. وما دمت أنا وحدي المسؤول رسمياً عن التأخير، فلا نفع إذن من صياحي مع سعيد أفندي غير تصديع رأسي، وأنا أحوج الناس إلى الراحة الليلة، وإلى توفير الجهد والكلام للقضية الحقيقية التي من أجلها نتجشم. ولم يلبث الفتور أن دَبَّ في أعضائي، فأسندت رأسي إلى ركن السيارة وقلت لمن معي: «محل الحادث على بعد ثلاثين كيلومتراً، فلا بأس من أن أنعس مسافة الطريق» وأغمضت عيني، وتحركت سيارتنا وخلفها «البوكس فورد» وبها الكاتب والمعاون والباشجاويش والعساكر – وما كدنا نخرج إلى الطريق الزراعية حتى سمعنا صوت غناء في جوف الليل، فأخرج المأمور رأسه من النافذة في الحال وصاح: ياحضرة المعاون! نسينا الشيخ عصفور. ووقفت القافلة، وإذا الصوت يخرج واضحاً من دغل «بوص» على حافة غيط:

... ورمش عين الحبيبة يفرش على فدان...

فأسرع المعاون منادياً: «اطلع يا شيخ عصفور. حادثة»! فظهر ذلك الرجل العجيب الذي يهيم على وجهه بالليل والنهار، لا يعرف النوم، يغني عين الأغنية، ويلفظ كلمات، ويلقي بتنبؤات. يصغي إليها الناس، ذلك الرجل الذي لا يفرحه شيء مثل خروجه إلى الحوادث مع النيابة والبوليس، فهو يسمع عن بعد بوق «البوكس فورد»، ويتبعه أينما ذهب كالكلب الذي يتبع سيده إلى الصيد.. لماذا كل هذا؟ طالما سألت نفسي: ألا يكون لهذا الرجل سر؟. ودنا

الرجل من «البوكس» قائلاً في شبه احتجاج:

– كنتم طالعين من غيري...؟

فأجابه الباشجاويش باسماً:

– أبداً! لو كنا نعرف عنوانك لبلغناك الإشارة!

فقال الرجل:

– طيب. هات سيجارة!

فغمزه الباشجاويش سريعاً وقال له في صوت خافض:

– اسكت، يسمعك البك المأمور.

فقال الشيخ عصفور:

– هات سيجارة ياحضرة الباشجاويش، لأني أنا الليلة «باشخرمان»!

وصعد الرجل إلى «البوكس فورد» كأنه يصعد إلى «رولز رويس» بعد أن انتزع من الدغل عوداً أخضر حمله في يده كالصولجان. وانطلقت السيارتان بين المزارع وقد نامت الطبيعة وسكنت الأصوات إلا من نقيق الضفادع، وهفيف الحشرات، وتغريد الشيخ عصفور المتصاعد من جوف «البوكس». وقد أغفيت أنا أيضاً إغفاءتي التي اعتدتها كلما ركبت إلى واقعة، إغفاءة متقطعة لا تمنعني أحياناً من سماع ما يدور حولي من الكلام. وكان مساعدي إلى يساري متيقظاً يبدو عليه العجب ويريد أن يسأل عن كل شيء فيمنعه الخوف من إزعاجي. فالتفت إلى المأمور بجواره، وسرعان ما اشتبكا في حديث طويل لم أع منه شيئاً، فهو الذي أنامني النوم العميق طول الطريق، وانتبهت على وقوف السيارة بعد زمن ليس بالقصير، فتحت عيني فإذا نحن أمام ترعة.. وإذا (المعدية) في انتظارنا لتنقلنا إلى الضفة الأخرى.

فنزلنا جميعاً وامتلأ بنا القارب كأننا غرقى في زورق النجاة أو «أزيار» من الفخار في مركب بالصعيد. وسارت بنا «المعدية» حتى بلغت الشاطئ الآخر ونحن لا نسمع في سكوت الليل العميق غير سلاسلها تضرب الماء، ولا

نرى من حلك الظلام شيئاً. ولم تكد تطأ أقدامنا البر حتى سمعنا صهيل خيل، وإذا أمامنا «الركايب من خيول نقطة البوليس» وحمير العمدة، مهيأة لحملنا إلى مكان الحادث. وآه من الخيول! لقد تقدم إليّ أحد الجنود بجواد مُطهَّم إجلالاً لقدري. ورأيت هذا الحصان يتبختر ويفحص الأرض بحوافره، ولا يصبر على الهدوء حتى أعتلي ظهره، فعلمت أني لا محالة واقع على الأرض. ولطالما كدت أقع من فوق تلك الظهور اللاعبة التي لا يحكمها غير فارس بارع لا راكب نائم. ولطالما فضلت عليها الحمير الهادئة غير أني نظرت خلفي فإذا أكابر القافلة قد امتطوا الخيول ولم تبق الحمير إلا للأوباش، فخجلت أن أنزل عن جوادي وأن أحاذي في المرتبة الشيخ عصفور، وقد اعتلى حماراً أشهب وخزه بصولجانه الأخضر فانطلق به في ذيل الجياد. أسلمت أمري لله، وسرت في المقدمة قائداً مترنحاً من الخوف والتعب إلى أن ظفر النوم بجفوني فلم أشعر بشيء. وفجأة وجدت جسمي قد طار من فوق الجواد ووقع على عنقه! فقد قفز الحصان في قناة ماء قفزة شديدة خلعني من فوق ظهره خلعاً. فقلت. «ما حسبناه لقيناه»! وصحت بالخفير الملحق بركابي. «الحصان يا خفير! الحصان»! فوقف الركب واختل النظام، وأوسع رجاله شتماً وصفعاً، وأمراً ونهياً وأعادوني إلى ظهر جوادي وأنا أقول لأداري خجلي: يظهر الحصان نام وهو ماش، أو خاف من ثعلب فارّ فجمح. على كل حال أمسك اللجام يا خفير. فأمسك خفيران اللجام ومشياً بي رويداً رويداً مشية هادئة متزنة أعادت إلى نفسي هجوعها فلم أصحُ إلا في مكان الواقعة.. وأبصرت ضوء المصابيح والمشاعل في أيدي الأهالي المجتمعين حول المصاب، فطار التعب من رأسي كما تطير البوم من وكرها على الضوء المقترب وأسرعت في النزول من فوق صهوة الجواد وشققت طريقاً بين الناس الذين هتفوا في صوت خافت: «النيابة حضرت». ودنوت من ذلك الجسم الممدد على الأرض، وحدقت في ذلك الوجه المعفر بالتراب والدم، فعلمت أنه حقيقة لن يتكلم، وقد

وجدت ملاحظ «النقطة» غارقاً لأذنيه في تحرير «محضره» الذي سأضرب به عرض الحائط، فالنيابة متى حضرت بحثت كل شيء من جديد.. وباشرنا التحقيق مفتتحين بمحضر المعاينة، فأمسك الكاتب ورقة وقلماً ودنا مني فأمليت عليه الديباجة المعروفة: «نحن فلان وكيل النيابة ومعنا فلان كاتب التحقيق. الليلة الساعة كذا وردت إلينا الإشارة التليفونية رقم كذا ونصها كذا. وعليه قمنا بسيارة إلى ناحية كذا، فبلغناها افتتاح هذا المحضر إلخ إلخ..» ذلك أني أحب دائماً أن أُعنى بتحرير «محضري» أن أجعله مرتباً ترتيباً منطقياً والمحضر هو كل شيء في نظر أولي الأمر. وهو وحده الشهادة الناطقة للنائب بالدقة والبراعة. أما ضبط الجاني فأمر لا يسأل عنه أحد. ويلي «الديباجة» وصف الإصابة والملابس والموضع الذي وُجِد فيه المجني عليه. فما قصرنا. وأمليت على الكاتب أوصاف ذلك الجرح الناري الذي رأينا ثقبه المتسع في كتف المصاب. وقد حدث فيما أرى من «حشار» بندقية أطلقت على بعد غير كبير فهتكت اللحم وأنزفت الدم. وقد وصفنا الوجه خير وصف، وهو لرجل قارب الأربعين وسيم قسيم، تلك الوسامة الريفية بما فيها من رجولة وصحة وقوة. ولم يفتنا ذكر وشم العصفور المرسوم في أعلى صدغه، ولا لون شاربه الضارب إلى الصفرة، والثياب أحصيناها من «الدفية» والجلباب الغزلي وكيس النقود الذي لم يُمسّ، إلى السروال «البفتة» الأبيض ذي التكة الحمراء. نعم، لم ننس تكة اللباس ونوع نسيجها، فإن ذكر التفاصيل دليل على الدقة والعناية. هكذا تعلمنا التحقيق كابراً عن كابر! وأذكر أني تركت ذات مرة جريحاً يعالج سكرات الموت، وجعلت أصف سرواله وتكته و«بلغته» و«لبدته»، فلما فرغت انحنيت على المصاب أسأله عن المعتدي عليه، فإذا بالمصاب قد توفِّي. ولم ننس وصف المكان، وهو طريق ضيق بين مزارع قصب على الجانبين. ولا عجيب، فإن لكل نوع من الزرع محصوله من الجرائم: فمع ارتفاع الذرة والقصب يبدأ الموسم، «القتل بالعيار»، ومع اصفرار القمح والشعير يظهر

الحريق «بالحار والقوالح»، ومع اخضرار القطن يكثر «التقليع والإتلاف» وانتهينا من الجريح المحتضر، ولم يعد يهمنا أمره بعد أن ملأنا «محضرنا» بأوصافه، فتركناه في دمه تحت رعاية ضابط «النقطة» حتى يأتي لحمله إلى المستشفى رجال الإسعاف. وذهبنا إلى «دوار» العمدة حيث كانت في انتظارنا القهوة. وآه من قهوة «العمدة»! إني أسميها دائماً «الكلوروفورم»، فما من مرة إلا أحدثت عندي عكس المقصود من شربها! ولست أدري العلة، غير أني سمعت ذات ليلة عمدة من هؤلاء العمد يصيح في تابعه أمامنا: «هات يا ولد قهوة بن»، ولم أفهم وقتذاك معنى لإضافة لفظ «البن» إلى «القهوة»؟ أتُرى النص على البن «صراحة» جاء من قبيل التأكيد، أم على سبيل التشريف والتكريم؟ لست أعلم. إنما الذي علمته يومئذ واستوثقت منه أن هذا «اللفظ» الأخير وإن دخل في تركيب الجملة. لم يدخل في تركيب القهوة. وجلسنا في «المنظرة» على فرش من قطيفة ذهب وبرها ولونها، ووضع الكاتب أوراقه على خوان أعرج، تعلوه رخامة مكسورة، ونشر المحضر «تحت» مصباح كبير له دوي وطنين قد جمع حوله هوام الليل، وصحت أطلب الشهود. فصاح المأمور لصياحي: «اجمع الشهود يا حضرة المعاون». وارتمى على مقعد رحب في ركن الحجرة ارتماءة أدركت معها أن ليس بعدها غير نعاس وغطيط، وجلس مساعدي على مقربة مني يرمق ما يجري بعيون فاترة، تنم على كسل بدأ يداعبها مداعبة النسيم للأوراق. وجاءوني بالخفير النظامي الذي سمع صوت العيار وهُرِع إلى مكان الجريمة أول من هُرِع. فلم يخيب ظني في شيء إلا في قوله إنه سمع عيارين، مع أن الوارد في «الإشارة» عيار واحد، والإصابة من عيار واحد، وأقوال الحاضرين متفقة على أنه لم يدوِّ في القرية سوى عيار واحد. ما حظ هذا الرجل من الكذب؟ لست أدري، وتركنا جوهر القضية وانصرفنا إلى مسألة العيار والعيارين. فسألنا الجميع من جديد فأجابوا مجمعين: عيار واحد يا سعادة البك.

– سمعت يا خفير...

– عيارين يا سعادة البك.

– متأكد؟

– عيارين يا سعادة البك.

هنا ثقل التحقيق وسماجة المهنة. أفهم أن يكذب المتهم، فهو حقه الطبيعي، وما أطمع قط أن يصدقني متهم. ولكن الشاهد، ماذا يحمله على أن يلقي على وجه الحقيقة كلفاً من التشكيك والتناقض، لوجه **الله** تعالى.؟

ومضى التحقيق في شعاب مظلمة لا أمل معها في الوصول إلى شيء. فما من أحد يعرف الجاني، وما من أحد يتهم أحداً، وما من أهل للمضروب في هذا البلد غير أم عجوز مريضة كسيحة ضعيفة البصر لا تستطيع الكلام، وغير زوجة ماتت منذ عامين وتركت طفلاً صغيراً لا يصلح للوقوف أمامنا في موقف السؤال، وما من أحد يعرف أن بين المصاب وبين إنسان على وجه البسيطة عداوة أدت إلى ارتكاب الجريمة. أَهَبَط إذن شيطان من الجحيم فأطلق على الرجل العيار؟ لا أحد يدري. لقد وجدت ما حسبت. إني منذ قرأت «الإشارة» أدركت أن القضية ميتة. وهل أستطيع أنا «بتحقيقي» أن أبعث الحياة فيما لا حياة فيه؟ إن لم يقبل عليّ الشهود بالصدق، وتعاونني الأهالي بالرغبة والإخلاص فأي «محضر» في الوجود يوصلني إلى التشرف مرة بمعرفة جانٍ من الجناة؟ وجاءت نوبة العمدة في الشهادة، وحلف اليمين وبدأنا نلقي تلك الأسئلة التي لا تقدم ولا تؤخر.. وإذا بغطيط يعلو من ركن الحجرة ويغطي على التحقيق. فالتفت فإذا المأمور قد «كوع» على «الكنبة»، ورأى العمدة هذه الالتفاتة مني، فاستأذنني واتجه إلى المأمور وأيقظه في لطف:

– تفضل يا بك على السرير في القاعة.

وقاده في أدب ولطف إلى حجرة أخرى داخلية. ثم عاد أمامي يدلي بما عنده من أقوال رسمية «تجارية» قد دمغت بطابع الوظيفة ألفاظها وعبارتها

تكاد لا تتغير بين عمدة وآخر، وهي على كل حال لا تنفع ولا تضر، وتلقي على نار الحادث برداً وسلاماً، ولم يكد حضرة العمدة يوقِّع بإمضائه الذي يضاهي نبش الدجاج تحت أقواله، ويتنحى عن موقف الشهادة، حتى فتح باب الحجرة الداخلية وظهر المأمور وهو يحك جسمه بأظافره ويلتقط بإصبعه أشياء على ملابسه ينفضها عنه، وهو يرغي ويزبد:

– سرير! أعوذ بالله! أنت عمدة أنت..؟

فعلمت ما حدث بالتمام.. وضحكت في نفسي.. وتظاهرت بالانهماك في عملي فلم أرفع وجهي عن الأوراق. وجلس المأمور في مقعده جلسة من قد ذهب النوم من عينيه ذهاباً لا رجعة له تلك الليلة. ولم يلبث أن صاح في العمدة:

– هات قهوة والسلام. اعملها موزونة وحياة عينيك.

ثم وجه إليّ الكلام كأنه يريد أن يسلى سهره:

– القضية على الحبل؟

وهو يرمي بهذا الاصطلاح إلى استطلاع حال القضية ومدى نجاحها الذي يؤهلها للذهاب برأس المتهم إلى المشنقة فأجبته في صوت غير مرتفع دون أن أنظر إليه، وكأني أخاطب نفسي.

– القضية على السرير!

وفجأة نهض المأمور عن مكانه كأنما قد تذكر مفتاح السر وصاح.

– ياشيخ عصفور!...

فبرز رأس الرجل العجيب من خلف كرسي من القش بركن مظلم من أركان القاعة ونهض بصولجانه الأخضر كأنه يقول: «لبيك».

– رأيك يا شيخ عصفور؟

فلم أطق صبراً. ما كان ينقصنا إلا أن نستشير المعتوهين في قضايا الجنايات! فنظرت إلى المأمور نظرة ذات معنى، فاقترب مني وقال:

– الشيخ عصفور كله بركة. مرّة دلنا على بندقية متهم مدفونة في قاع الترعة!

– ياحضرة المأمور.. بدلاً من سؤال الشيخ عصفور والشيخ طرطور كَلِّف خاطرك وانتقل مع المعاون والعساكر، وفتشوا دور المشتبه فيهم من الأهالي.

فصاح المأمور:

– يا حضرة المعاون.

فأقبل المعاون من خارج الحجرة وقد سمع قولي، وقَدَّم إلى رئيسه «محضر تفتيش من قسيمة واحدة»:

– أجرينا التفتيش يا فندم!

فلم ينظر فيه المأمور وناولني إياه، فجريت ببصري على الكلام الطويل العريض وانتهيت إلى العبارة المألوفة: «... ولم نعثر على شيء من الأسلحة أو الممنوعات..»".

فأشرت في ذيل الورقة: «يُرْفق بالمحضر»، ووضعت رأسي في كفي أفكر فيما ينبغي عمله في هذه القضية، وفيمن ينبغي سؤالهم حتى نكمل محضرنا عشرين صفحة على الأقل. ذلك أني ما زلت أذكر كلمة رئيس النيابة يوماً لي وقد تناول محضراً في عشر صفحات:

«مخالفة؟ جنحة»؟ فلما أخبرته أنها قضية قتل صاح دهشاً: قضية قتل وتحقيق في عشر صفحات فقط. قتل! قتل رجل! قتل نفس آدمية في عشر صفحات؟! «فلما قلت له: «وإذا ضبطنا الجاني بهذه الصفحات القليلة» لم يعبأ بقولي ومضى يزن المحضر في ميزان كفه الدقيق: «من يصدق أن هذا محضر قتل رجل»؟! فقلت له على الفور: «إن شاء الله نراعي الوزن»!

مر بخاطري كل هذا وأنا مطرق صامت.. وإذا صوت الشيخ المعتوه يرتفع في القاعة منشداً:

فتش عن النسوان،

تعرف سبب الأحزان،

ورمش عين الحبيبة،

يفرش على فدان...

لم أغضب على الشيخ الذي امتهن حرمة التحقيق بهذا الغناء، ولم أطرده خارج القاعة، ولكني تفكرت قليلاً في مغزى كلامه لو أن له مغزى ينفعني.. كل ما يجوز الالتفات إليه كلمة «النسوان»، والتفتيش لا عن المشبوهين بل عن النسوان. أي نسوان؟ إني لم أر قضية خلت من النسوان مثل قضيتنا هذه. فالمضروب يعيش وحيداً بعد أن ماتت زوجته. ولا أحد معه غير أم عجوز كسحاء لا ينبغي أن تحسب في النساء. لا ريب أن هذا العصفور لا يعي ما يقول. هذا الشيخ الأخضر من فصيلة الببغاء لاشك، يردد الألفاظ والأغاني دون أن يعني بها شيئاً من الأشياء.. لكن مهلاً! إن للمجني عليه طفلاً، فهل تلك الأم المقعدة المريضة هي التي تعنى بشأنه؟ «تعال يا عمدة..». وألقيت على العمدة هذا السؤال. فأجاب في براءة الطفل وسذاجة الأبله:

– الولد في حضن البنت!

– أي بنت؟

– البنت، أخت المرحومة امرأته.

– بنت كبيرة؟

– «عيّلة».

فنظرت إلى المعاون وأمرته أن يحضر هذه البنت في الحال. ولم يمض قليل حتى بدت غادة في السادسة عشرة من عمرها، لم تر عيني منذ وجودي في الريف أجمل منها وجهاً ولا أرشق قداً، وقفت بعتبة الباب في لباسها الأسود الطويل كأنها دمية من الأبنوس طعمت في موضع الوجه بالعاج. وقال لها العمدة مشجعاً:

– ادخلي يا «عروسة».

فتقدمت في حياء، واضطربت خطواتها، إذ لم تعرف بين يدي مَنْ من الجالسين يجب عليها الوقوف. فوجهها العمدة إليّ فوقفت في وجهي ورفعت إلى رمشين.. ولأول مرة يرتج علي في «التحقيق» فلم أدر كيف أسألها.. ولم يرها الكاتب، فقد كان موقفها خلف ظهره. فلما لحظ صمتي ظن بي تعباً، فغمس في الدواة ورفع رأسه إليها وهو يسألها:

– اسمك يا بنت..؟

فما إن وقع بصره عليها حتى حملق فيها ولم يعد إلى الورق. ونظرت حولي فوجدت مساعدي الناعس قد أفاق ونشط وأخذ يرمق الصبية بعينيه الواسعتين، ونقلت بصري إلى المأمور فإذا به الساعة في غير حاجة إلى قهوة ولا إلى بن، وزحف الشيخ عصفور حتى بلغ موطئ قدمي فأقعى كالكلب ينظر إلى الفلاحة الحسناء فاغراً فاه. حقاً إن للجمال لهيبة.. ورأيت أن أملك سريعاً ناصية نفسي قبل أن ينكشف الأمر، فقلت لصاحبة الجمال وأنا أكبح عيني حتى لا أنظر إليها:

– اسمك؟

– ريم.

لفظته في صوت.. هز نفسي كما تهز الوتر أنامل رقيقة، فما شككت في أن صوتي سيتهدج إن ألقيت عليها سؤالاً آخر فتريثت وبدت لي دقة الموقف وأيقنت ببطء التحقيق إذا قُدِّر لي أن أقف كالدائخ بين السؤال والسؤال فاستجمعت ما بقي عندي من شتات القوة والعزم وهجمت بأسئلة لا أنتظر الجواب عنها إلا جملة، وقلت لها تكلمي في كل هذا.. ولبثت أنظر، فعلمت منها العجب العجاب! إنها حتى الآن لا تعلم ما جرى للمجني عليه! فقد أيقظوها من النوم للساعة، وجاءوا بها أمامي دون أن يذكروا لها شيئاً، ولم أشأ أن أخبرها الآن بما وقع وقد آنست منها أشياء لا يدركها إلا مجرد الإحساس..

سألتها: ألم يخطبها خاطب؟ فكان الجواب: بلى: آخر من تقدم إليها فتى

جميل لم ترفضه، ولكنَّ زوج أختها وهو مقام وَلِيِّها تردد في القبُول كما تردد دائماً في قبُول الأيدي الكثيرة التي ارتفعت تدعوها كما ترتفع أيدي المؤمنين بالدعاء!.. «أو تحقدين عليه من أجل هذا؟». فكان الجواب كذلك: لا، قالتها في نبرة حارة: حرارة خاصة أدركْتُها كذلك بإحساسي. «وهل كان بينك وبين الفتى الخاطب اتصال»؟ نعم لقد اجتمعنا أمام الدار مرتين في لقاء بريء. وقد علم أنها لا تكرهه زوجاً، ولكنها تكره مخالفة وليّها، وذلك الوالي ما غايته من رد الخاطبين والطلاب؟ أهو غلوّ منه في الحرص على هنائها؟ أهو لا يجد الزوج الكفء؟ إنها لا تعلم حقيقة سره. وإنها لتريد أن تعلم. وإن هذا ما يحيرها أحياناً، وما يبكيها. إنها تريد أن تعلم. تعلم ماذا؟... لا شيء. لا تستطيع التعبير.. إن التعبير هبة لا يملكها كل الناس.

وبعد، فالتعبير يستوجب العلم بحقيقة الشعور الرابض في أعماق النفس.. وهذه الفتاة فيما يخيل إلي، ذات نفس كدغل «البوص والقصب» لا يصل إلى قاعها من الضوء غير قطع كالدنانير تتراقص في ظلام القاع كلما تمايل القصب...

على أي حال قد بدأت قطع من الضوء تتساقط أيضاً بين سطور «المحضر»، وبدأنا نضع أيدينا على عصب نابض من أعصاب القضية، وهممت أن أطلب فنجاناً آخر من القهوة وقد طاب المجلس وحلا التحقيق. وإذا المعاون يسأله ملاحظ النقطة وقد ظهر بالباب:

– أَحَضَرَ الإسعاف ونقل المضروب؟

– من زمان!

فأدركت الصبية كل شيء فانطلقت من فمها صيحة كتمتها في الحال خجلاً منا، غير أني ما شككت في أن لها دوياً وانفجاراً داخل نفسها.

وأردت أن أمضي في عملي فما وجدت أمامي غير فتاة تجبيني بكلام أبتر لا شبع فيه ولا غنى. ورأيت أن أرجئ التحقيق فقلت:

– استريحي يا ريم...

ونظرت إلى المأمور.

– الأحسن نكمل التحقيق الصبح.

فأشار إلى النافذة، فإذا النهار يدخل منها متلصصاً وقد خدعني عنه المصباح المضيء. فاستويت على قدمي إذ ذكرت للفور أن جلسة الجنح اليوم، وقد فاتني أن أدبر الأمر من الليل حتى يخلفني فيها نائب من الزملاء، فلا مفرّ لي إذن من العودة العاجلة حتى أحضر الجلسة في الميعاد.

– يا حضرة المعاون! هات البنت في «البوكس»!

وأقفلنا المحضر على أن نستأنف التحقيق بعد الجلسة في دار النيابة.

وقمنا إلى «الركايب» فامتطيناها عائدين والشيخ عصفور خلفنا يصيح ويلوح بعوده الأخضر في حركات الثائر المهتاج:

– هي بعينها!

والمأمور يجيبه:

– اعقل...!

– هي بعينها، برمشها.. عرفتها، برمشها.

– اعقل يا شيخ عصفور، وافطن لنفسك، تقع من فوق الجحش!

ودَبَّ التعب في أعضائي فانحنيت على ظهر الحصان، ولكن نسيم الصباح الرطب كان يضرب وجهي ضربات خفيفة كأنها لطمات مروحة في يد ماجنة ظريفة، فلم أفقد نشاطي وطفقت أفكر، وإذا غناء العصفور يرتفع بغتة شديداً كأنه شيء قد انخلع مع قلبه:

– ورمش عينها يفرش...

ولم أسمع البقية، بل سمعت شيئاً سقط على الأرض فالتفتنا فألفينا الشيخ عصفور بأطماره على الأرض قد فرش.. فوقفنا.. وأسرع إليه الخفراء فحملوه إلى حماره، فاستوى عليه وهو ينفض عن جسمه التراب صائحاً مستأنفاً:

– ... على فدان...

وسمعت المأمور ومساعدي يضحكان ضحكاً صافياً. ثم سمعت المأمور ينتهر المعتوه قائلاً له: «افطن لنفسك. صاحبتك غرقت في الرياح من سنتين.. ولم يكن في عقلي وقتئذ غير صورة الفتاة في أطمارها(1) السوداء وسرها الذي لم أنفذ إليه بعد. إن سرها هو سر القضية. وإني لتدفعني إلى استجلاء الأمر رغبة لا شأن لها بالعمل. إني أيضاً أريد أن أعلم. وسارت القافلة حتى بلغت مصرفاً متسعاً عميقاً زاخراً بالماء، ركبت عليه خشبة من جذوع النخل في عرض الذراع. وأراد الخفير أن يدفع عجز حصاني ليجتاز بي المصرف على هذه الخشبة التي في ضيق الصراط فانتبهت وصحت:

– أنت مجنون يا خفير.. أمرّ من هنا أنا والحصان؟

فبدت على وجه الرجل دهشة:

– سبق لك يا سعادة البك المرور من هنا بالليل أنت والحصان ده.

فنظرت إلى الخشبة في شبه رعب:

– أنا؟ عديت بالليل المصرف من هنا على الخشبة دي؟ وكنت وقتها فوق الحصان ده؟ مستحيل!

– الطريق واسع يا بك والحصان عاقل..

ولم أرد أن أصغي إلى كلام الخفير أكثر من ذلك. فإذا كانت هذه الخشبة طريقاً متسعاً في نظر هذا الرجل فهو من غير شك سيجتاز الصراط في الآخرة راكباً جملاً. أما عقل الحصان فإن ضمِنَه هو، وهو ليس راكبه، فما يحملني أنا الراكب على هذه الضمانة الخطرة؟ وأسرعت فنزلت إلى الأرض واجتزت المصرف ماشياً على قدمي فوق الخشبة، معتمداً على عصاي...

1: الأطمار: جمع طمر وهو الثوب البالي

12 أكتوبر ...

لما عدنا كان ميعاد الجلسة قد حان. ودنت سيارتنا من المحكمة فشاهدنا الأهالي ببابها مكدسين كالذباب. وكان مساعدي قد خَرَّ إلى جواري صريع الكرى، ولم يهمني أمره، ولم يدر بخلدي قط أن أدعوه وهو على هذه الحال من التعب إلى مشاهدة الجلسة بجواري كما شهد التحقيق. إنه لم يعتد بعد وصل الليل بالنهار. وحسبه هذه السهرة الممتعة، فلأترفقنّ به في أول عهده بالخدمة. وما إن مررنا بالمحكمة حتى أمرت السائق بالوقوف وأوصيته أن يمضي بالمساعد إلى منزله، وحييت المأمور ونزلت أشق طريقاً بين أكوام الرجال والنساء والأطفال. ودخلت حجرة المداولة فوجدت القاضي في الانتظار. وما كدت أرى وجه القاضي حتى وجمت، ففي المحكمة قاضيان يتناوبان العمل، أحدهما يقيم في القاهرة ولا يأتي إلا يوم الجلسة في أول قطار، ويسرع في نظر القضايا حتى يلحق قطار الحادية عشرة الذي يعود إلى القاهرة. ومهما زادت القضايا وبلغ عددها فإن هذا القطار لم يفت

القاضي يوماً قط. أما القاضي الثاني فهو رجل ذو وسواس، وهو بعد يقيم مع أسرته في دائرة المركز، فهو يبطئ في نظر القضايا خشية العجلة والغلط ولعله أيضاً يريد شغل وقته وتسلية ضجره في هذا الريف وليس أمامه قطار يحرص على ميعاده، فهو من الصباح يجلس إلى المنصة وكأنه قطعة منها سُمِّرت فيها فلا ينفصل عنها إلا قبيل العصر. ويستأنف الجلسة في أكثر الأحيان عند المساء. وكانت تذيقني جلسته مرّ العذاب، فهي الحبس بعينه، وكأنما قضي علي أن أُربط إلى منصتي لا أبدي حراكاً طول النهار، وقد وضع حول عنقي وتحت إبطي ذلك الوسام الأحمر الأخضر كأنه الغلّ. أهو انتقام إلهي لهؤلاء الأبرياء الذين دفعت بهم إلى الحبس دون أن أقصد؟ أترى أخطاء المهنة تقع تبعاتها[1] علينا فندفع ثمنها في الحياة دون أن نعرف؟

ووجمت لرؤية القاضي إذا أدركت أني وقعت في جلسة لا ترحم بعد ليلة كلها عمل. ولست أدري ما الذي طمس ذاكرتي فحسبت خطأً أن اليوم نوبة القاضي السريع.

●●●

دخلت الجلسة، وكان أول ما فعلت أن نظرت في «الرول» فإذا أمامنا سبعون مخالفة وأربعون جنحة. عدد والحمد لله كفيل أن يجلسنا بلا حراك مع هذا القاضي طول اليوم. على أن القضايا دائماً عند هذا القاضي أكثر منها عند القاضي الآخر، والسبب بسيط: أن القاضي الموسوس لا يحكم في المخالفة بأكثر من غرامة عشرين قرشاً، بينما الآخر يرفع سعر الغرامة إلى خمسين، وعلم المخالفون والمتهمون بذلك فجعلوا كل همهم الهروب من صاحب السعر المرتفع والالتجاء إلى صاحب السعر المناسب. وطالما تبرَّمَ هذا القاضي وشكا من ازدياد عمله يوماً عن يوم دون أن يدري العلة. فكنت

1- مسؤولياتها

أقول في نفسي: «ارفع أسعارك تَرَ ما يسرك» وبدأ المحضر ينادي أسماء المتهمين من ورقة في يده. وقزمان أفندي المحضر رجل مسنّ أبيض الشعر والشاربين ذو منظر وهيئة يليقان برئيس محكمة عليا، وهو إذا نادى تعاظم في حركاته وإشاراته وصوته، والتفت إلى الحاجب بالباب التفاتة الآمر الناهي، فيردد الحاجب الاسم خارج قاعة الجلسة كما تلقاه من المحضر، ولكن في مدّ وغنّ ونعمة كنغمة الباعة المتجولين وقد لاحظ ذلك أحد القضاة مرة فقال له: «أنت يا شعبان قاعد تنادي على قضايا جنح ومخالفات، أو على بطاطة وبلح أمهات؟» فأجابه الحاجب: «جنح ومخالفات أو بلح أمهات، كله أكل عيش».

ومَثُل أول المخالفين أمام القاضي الغارق في الأوراق فرفع القاضي رأسه ووضع منظاره السميك على أنفه، وقال للماثل بين يديه:

– أنت يا رجل خالفت لائحة السلخانات بأن أجريت ذبح خروف خارج السلخانة.

– يا سيدي القاضي، الخروف.. ذبحناه. ولا مؤاخذة، في ليلة حظ «عقبال عندك» بمناسبة طهور الولد.

– غرامة «عشرين قرش». غيره...

فنادى المحضر. ونادى ثم نادى... مخالفات متتابعة كلها من ذلك النوع الذي مضى الحكم فيه... وقد تركت القاضي يحكم وجعلت أروِّح عن نفسي بمشاهدة الأهالي الحاضرين في الجلسة. وقد ملأوا المقاعد «والدكك» وفاض فيضهم على الأرض والممرات.. فجلسوا القرقضاء كأنهم الماشية يرفعون عيونهم الخاشعة إلى القاضي وهو ينطق الحكم كأنه راع في يديه عصاً. وضاق ذرع القاضي بذلك اللون المتكرر من المخالفات فصاح:

– فهموني الحكاية! الجلسة كلها خرفان خارج السلخانة.!

وحملق في الناس بعينين كالحمصتين خلف المنظار الراقص على طرف

أنفه، ولم يفطن أحد ولا هو نفسه لما في هذه العبارة من تعريض. ومضى المحضر ينادي وقد تغير قليلاً نوع المخالفة ودخلنا في نوع جديد فقد قال القاضي للمخالف الذي حضر:

– أنت يا رجل متهم بأنك غسلت ملابسك في الترعة.

– يا سعادة القاضي ربنا يعلي مراتبك؟ تحكم علي بغرامة لأني غسلت ملابسي؟

– لأنك غسلتها في الترعة.

– وأغسلها «فين»؟

فتردد القاضي وتفكر ولم يستطع جواباً. ذلك أنه يعرف أن هؤلاء المساكين لا يملكون في تلك القرى أحواضاً يصب فيها الماء المقطر الصافي من الأنابيب، فهم قد تركوا طول حياتهم يعيشون كالسائمة، ومع ذلك يطلب إليهم أن يخضعوا إلى قانون قد استورد من الخارج على أحدث طراز، والتفت القاضي إليّ وقال:

– النيابة.

– النيابة ليس من شأنها أن تبحث أين يغسل هذا الرجل ملابسه ولكن ما يعنيها هو تطبيق القانون! فأشاح القاضي بوجهه عني وأطرق قليلاً وهز رأسه ثم قال في سرعة من يزيح عن كاهله حملاً:

– غرامة عشرين! غيره.

فصاح قزمان أفندي باسم المخالف التالي فظهر رجل كهل من المزارعين يبدو من زرقة «شال» عمامته «المزهرة» ومن جلبابه الكشمير وعباءته الجوخ الأمبريال وحذائه «اللستيك» الفاقع في صفرته، أنه على جانب من اليسار واستواء الحال. فما أن مثل حتى ابتدره القاضي:

– أنت يا شيخ، أنت متهم بأنك لم تسجل كلبك في الميعاد القانوني.

فتنحنح الرجل وهز رأسه وتمتم كأنه يستغفر ويسترجع.

– عشنا وشفنا الكلاب تتسجل «زي الأطيان» وتبقى لها حيثية!

– غرامة عشرين.. غيره

ومضت الأحكام في جميع المخالفات على هذا النحو، ولم أر واحداً من المخالفين قد بدا عليه أنه يؤمن بحقيقة ما ارتكب، إنما هو غرم وقع عليهم من السماء كما تقع المصائب، وإتاوة يؤدونها. لأن القانون يقول: إنهم يجب عليهم أن يؤدوها! ولطالما سألت نفسي عن معنى هذه المحاكمة، أنستطيع أن نسمي هذا القضاء رادعاً والمذنب لا يدرك مطلقاً أنه مذنب؟ وفرغنا من المخالفات وصاح المحضر: «قضايا الجنح» ونظر في ورقة «الرول» ونادى «أم السعد بنت إبراهيم الجرف» فظهرت فلاحة عجوز تدب في وسط القاعة حتى بلغت المنصة ووقفت بين يدي قزمان أفندي المحضر. فوجهها إلى القاضي فوقفت تنظر إليه ببصر ضعيف ثم لم تلبث أن تحولت عنه وعادت إلى الوقوف بين يدي المحضر. وسألها القاضي ووجهه في الورق:

– اسمك؟

– محسوبتك أم السعد.

قالتها وكأنها توجه الخطاب إلى المحضر فغمزها قزمان أفندي ووجَّهَها إلى المنصة مرة أخرى وسألها القاضي:

– صنعتك؟

– صنعتي حرمة[1]

– أنت متهمة أنك عضضت أصبع الشيخ حسن عمارة.

فتركت المنصة ووجهت الكلام إلى المحضر:

– وحياة هيبتك وشيبتك إني ماعبت أبداً. أنا حلفت ووقع مني يمين أن البنية ما يقل مهرها عن العشرين بنتو...

1- ولية

فرفع القاضي رأسه وثبت منظاره ونظر إليها صائحاً:

– تعالي كلميني هنا، أنا القاضي أنا، العضة حصلت منك؟ قولي نعم أو لا، كلمة واحدة.

– عضة؟ حد **الله**! أنا صحيح قبيحة، لكن كله إلا العض.

فصاح القاضي في المحضر: «هات الشاهد» فحضر المجني عليه وقد لف بنصره في رباط صحي، فسأله القاضي عن اسمه وصناعته وحلفه اليمين أن لا يقول غير الحق واستوضحه الأمر. فقال الرجل:

– أنا يا حضرة القاضي لا لي في الطور ولا في الطحين. والقصة وما فيها أني كنت واسطة خير.

وسكت. كأنه قد أبان وأفصح عن سر القضية. فحملق فيه القاضي وهو يكظم غيظه، ثم انتهره وأمره أن يقص ما حدث بالتفصيل، فبسط الرجل الأمر قائلاً: إن لهذه المتهمة ابنة تدعى ست أبوها، خطبها فلاح يدعى «السيد حريشة» وعرض مهراً قدره خمسة عشر بنتو فلم تقبل أمها بغير العشرين، ووقف الأمر عند هذا الحد إلى أن جاء ذات يوم شقيق الخاطب وهو صبي صغير يطلق عليه اسم «الزنجر» فذهب من تلقاء نفسه إلى أهل العروس وأبلغهم كذباً أن الخاطب قد قبل الشروط، ثم رجع إلى أخيه وأخبره أن أهل البنت قد رضوا النزول بالمهر كما عرض، وكان من أثر عبث هذا الصبي ومكره بالطرفين أن حُدّد يوم لقراءة الفاتحة في بيت العروس، وانتدب الخاطب الشيخ عمارة هذا والشيخ فرج هذا ليكونا شاهديه. وتقابل الجميع وذبح والد البنت أوزة. وما كاد الطعام يُهيَّأ ويُقدَّم إلى الضيوف حتى ذُكِر المهر. وظهرت الأكذوبة وإذا الموقف لم يتغير، واحتدم الجدال بين الطرفين. وصاحت أم البنت تولول في صحن الدار: يا مصيبتنا الكبيرة يا شماتة الأعادي والنبي ما أسلِّم بنتي بأقل من عشرين. وخرجت المرأة في وسط الرجال كالمجنونة تدافع عن حق ابنتها وتخشى أن ينهي الرجال الأمر فيما بينهم بما لا ترضى، وهزت الشيخ

حسن الأريحية فلم يضع يده في طعام وقام إلى المرأة يداورها ويحاورها ويقنعها. بينما مد زميله الشيخ فرج يده إلى الأوزة وينهش منها نهشاً دون أن يدخل في النزاع المحتدم. ويظهر أن التحمس من الجانبين قد جاوز حد الكلام وإذا الشيخ حسن يرى يده لا في طبق الأوز ولكن في فم العجوز؛ فصرخ صرخة داوية وانقلبت الدار شر منقلب، واختلط الحابل بالنابل، وجذب الشيخ حسن رفيقه، فانتزعه من أمام الطعام انتزاعاً، وخرج به وهو يحرق الأرم: فهذا الرفيق لم يقل كلمة وحظي بالأكل، وهو الذي تحمس قد خرج من الوليمة بجوعه، وقد أكلت العجوز أصبعه...

واسترسل المجني عليه في الكلام. وفجأة أخذت القاضي خلجة. وتيقظ وسواسه فقاطع المتكلم، وقال كالمخاطب لنفسه: «يا ترى أنا حلفت الشاهد اليمين». والتفت إليّ قائلاً: «يا حضرة وكيل النيابة، أنا حلفت الشاهد اليمين»؟؟ فجعلت أتذكر... ولم يستطع القاضي طرد الشك فصاح: «احلف يا رجل: والله العظيم أقول الحق» فحلف الرجل. فصاح به القاضي: «اذكر أقوالك من أولها».

فعلمت أننا لن ننتهي، وبلغ الضيق أنفي وتثاءبت وغرقت في مقعدي وقد عبث النوم بأجفاني، ومضى وقت لست أدري مقداره، وإذا صوت القاضي يصيح بي: «النيابة! طلبات النيابة». ففتحت عينين حمراوين لا يبدو فيهما غير طلب النوم، فأخبرني القاضي أنه اطلع الآن على تقرير الطبيب الشرعي فإذا الإصابة قد تخلف عنها عاهة مستديمة هي فقد «السلامية» الوسطى للبنصر، فاعتدلت في مقعدي وطلبت في الحال الحكم بعدم الاختصاص. فالتفت القاضي إلى العجوز قائلاً:

– الواقعة أصبحت جناية من اختصاص محكمة الجنايات. فلم يبدُ على المرأة أنها فهمت الفارق، فالعضة في نظرها هي مازالت العضة، فما الذي حَوَّلها من جنحة إلى جناية؟ آه من هذا القانون الذي لا يمكن أن يفهم كنهه

هؤلاء المساكين!

ونوديت القضية التالية، فإذا هي شجار بالهراوات وقع بين والد «ست أبوها» وبين أهل الزوج (السيد حريشة) فلقد تم الزواج بين الطرفين آخر الأمر. وبعث الزوج بعض أهله ومعهم جمل لاستلام العروس من بيت أبيها. فقابلهم الأب محتداً صارخاً في وجوههم «جمل» ؟ بقى بنتي تخرج على جمل! أبداً. لابد من «الكومبيل».

وتجادل الطرفان فيمن يدفع ثمن هذه البدعة التي رماها بهم تطور العصر. وأدى الجدال إلى رفع العصي وإسالة بعض قطرات من الدماء لا مناص منها في مثل هذه الظروف. وانتهى الأمر بأن أخرج أحد الساعين في الخير ريالاً من جيبه واستأجر سيارة من تلك السيارات التي تمر بالطرق الزراعية، وحكم القاضي في هذه القضية ثم صاح:

– «انتهينا من الفرح» و«الدخلة» على خير!... غيره! فنادى المحضر بصوته الممتلئ «قضايا المحابيس» وذكر اسماً من الأسماء، فدوت صلصلة السلاسل ونهض من بين لابسي الخيش رجل فك الحارس قيده. ونهض من بين المحامين أفندي ذو بطن كأنها القربة المملوءة وقال: «حاضر مع المتهم». فقلت في نفسي «تلك قضية لها محام لن يتركنا قبل أن يفرغ في رؤوسنا ما شاء بحجة حرية الدفاع. فلأغمض عيني منذ الآن فرأسي أحوج ما يكون إلى الراحة بعد سهر الليل. وسمعت القاضي يقول للمحبوس:

– أنت متهم بأنك سرقت «وابور غاز»...

– أنا صحيح لقيت الوابور قدام باب الدكان. لكن لا سرقت ولا نهبت...

فالتفت القاضي إلى المحضر قائلاً: «هات الشاهد» فحضر رجل على رأسه لبدة بيضاء وعلى منكبيه «دفية» فحلف اليمين وقال إنه أشغل «وابور الغاز» ليهيئ الشاي لبعض «الزبائن» الجالسين داخل الحانوت. فهو بَدّال ريفي صغير يبيع السكر والبن والشاي والتبغ ويجتمع لديه أحياناً بعض

الناس كأنهم في شبه مقهى، ولقد وضع الوابور مشتغلاً عند عتبة الباب في الطريق ودخل يحضر الإبريق وما إن عاد حتى رأى المتهم قد حمل الوابور بناره وجرى به. وجعل الشاهد يسهب ويستشهد بمن حضر ومن جرى معه خلف السارق، والقاضي مطرق وقد علمت من هيئته أن يفكر في شيء آخر. وفجأة نظر إليّ وقال كالمخاطب لنفسه: «أنا حلفت الشاهد اليمين»؟ فما تمالكت أن صحت في ضيق: «سبحان **الله**! أنا سمعت الشاهد حلف»، فقال لي القاضي: «أنت متأكد»؟ فشعرت أن روحي تفارقني فهمست: «تحب أني أحلف لك أنه حلف»؟ فاطمأن القاضي بعض الاطمئنان وأصغى إلى بقية الشهود في صمت وانتباه. ولم يطق المتهم صبراً فنهض بغتة كالمستغيث:

– يا حضرة القاضي! في الدنيا «حرامي» يسرق «وابور جاز» بناره؟!

فأسكته القاضي بإشارة من يده قائلاً:

– تسألني أنا؟! أنا عمري ما اشتغلت «حرامي»! ونظر إلى منصة الدفاع، فقام المحامي عن المتهم يصيح قائلاً: «يا حضرة الرئيس! نحن لم نصادف وابور، ولا رأينا وابور، ولا مررنا في طريق به وابور... والقضية ملفقة من ألفها إلى يائها..». وأراد المحامي أن ينطلق في هذا الكلام وأن يصول ويجول. ولكن القاضي قاطعه:

– حلمك يا أستاذ. المتهم نفسه معترف بأنه صحيح لقى الوابور قدام باب الدكان.

فضرب الأستاذ وجه المنصة بقبضته وقال:

– هذا سوء دفاع من موكلي.

فأجاب القاضي في هدوء:

– غرض حضرتك أن أصدق حسن دفاعك وأكذب الحقيقة التي نطق بها موكلك أمامنا جميعاً!

فاحتج المحامي ورفع عقيرته وقد بدا إليّ أن كل همه أن يجلجل صوته

في الجسلة، وأن يتصبب عرقه فيمسحه بمنديله وينظر إلى «زبونه» كأنما يريه الجهد الذي يتكبده من أجله والعناية التي يبذلها في سبيله. وكان التعب والضيق والحبس بلا حراك أمام منصتي قد صيرني شخصاً لا يعي ولا يفهم ما يدور حوله فأخفيت وجهي في ملف من ملفات القضايا واستسلمت للنعاس.

13 أكتوبر ...

انتهت الجلسة عند العصر، وقد خرجت منها محطم الأعصاب. وما كدت أفترق عن القاضي حتى وجدت في وجهي أحد العساكر يحمل أكداساً من «نماذج» تنفيذ الأحكام، يقدمها إليّ للتوقيع. فوضعت إمضائي دون وعي على هذه الأوراق التي ليس لها آخر، وإمضائي الآن لا يمت بصلة الشبه إلى اسمي، فقد أصبح مع السرعة وكثرة التوقيع خطاً أو خطين ألقيهما حيثما اتفق. وما إن فرغت من ذلك وقد تصبب مني العرق حتى سمعت من يضرب الأسفلت بحذائه ويرفع كفه بالسلام:

– التحقيق منتظر فوق في قضية ضرب النار!

ولكن للقوة الآدمية حدوداً. ولم أتبلغ بلقمة ولم أطرح جسمي على فراش منذ... منذ أمس الأول. فما تمالكت أن قلت:

– ضرب نار في عينيك؟ لو كنا عسكر في الخنادق، أو في حرب الدردنيل لرأفوا بحالنا وخافوا على صحتنا...

لكن ما ذنب الخفير أوجه إليه هذا الكلام؟ فتركته وسرت في طريقي، وصعدت إلى مكتبي في الطابق الثاني فألفيت ببابه الفتاة «ريم» منتظرة مع الحراس وعلى مقربة منها الشيخ عصفور بعوده الأخضر، ولست أدري ماذا ينتظر مع المنتظرين؟ وأنعشني قليلاً مرأى الفتاة كما ينتعش العشب الذابل بقطرات الندى. ودخلت حجرتي فرأيت المأمور والمعاون وكاتب التحقيق جالسين في نشاط المستيقظ من نوم مريح، فعلمت أنهم آتون من منازلهم وأنهم الآن على استعداد لقتل الوقت في هذه القضية، فذلك خير من لعب «الطاولة» في النادي أو مص القصب أمام الأجزاخانة. أما أنا فإنسان لا يصلح الآن لشيء إلا للرقاد سبع ساعات متواليات. فأعلنت الحاضرين برغبتي في تأجيل التحقيق إلى الغد، فأذعنوا. ولكن بدا مشكل لم يفطن إليه أحد: هذه الفتاة أين تبيت ليلتها؟ إنها الآن على مسافة بعيدة من قريتها. وليس من الرأي أن تعود لتأتي مع الصباح. فقد يتصل بها بعض من يعنيهم أمر القضية من الأهالي والشهود فيلقنونها ما لا يستقيم مع الصدق والحق، وهي لا تعرف أحداً في هذا المركز ولا أهل لها به. هنا صاح المأمور كمن وجد الحل السعيد الموفق:

– المسألة بسيطة. البنت تنام في بيتي للصبح. فالتفتنا إليه جميعاً في شبه ذعر، ثم تمالكنا أنفسنا، ولست أدري كيف دب فينا نحن الحاضرين نفس الشعور في نفس الوقت. حتى الشيخ عصفور، وقد زحف خلفي ودلف إلى الحجرة، ظهر في عينيه القلق. وكان الموقف دقيقاً. إن أي اعتراض منا معناه الريبة في سلوك حضرة المأمور:

العجيب أن الحاضرين كلهم قد أطرقوا ووجموا، وأراد المأمور أن يدخل علينا الاطمئنان فقال:

– أنا غرضي أنها تكون في محل أمين بين زوجتي وأولادي.

ولم أجد بدّاً من الإذعان. وتركت المكان وانصرفت إلى منزلي، وتناولت

شيئاً من الطعام على عجل. ثم أويت إلى فراشي واستغرقت في نوم لم أصح منه إلا عند منتصف الليل. قمت عطشان فشربت جرعة من «القلة» الفخار بالنافذة وتذكرت الفتاة وتخيلتها في بيت صاحبنا فنفر من رأسي النوم. وتمنيت لو يقع الآن حادث أقوم له ومعي المأمور ولكن الحوادث كالقطط إذا ناديتها رفضت المجيء وإذا طردتها جاءت تتمسح بالأقدام. ولم أجد ما أصنع. وخالجتني رِيَب وشكوك. وطال الليل في نظري وسمج وتمنيت طلوع النهار. وأردت أن أشغل فكري بتدوين يومياتي فجمد القلم في يدي. ووقع بصري على أكوام من قضايا الجنح والمخالفات والعوارض من «إيراد» اليومين السابقين أرسلها إلي كاتب الجدول لقراءتها وتقييدها ووصف التهمة وتقديمها إلى الجلسات. فلم آنس عندي ميلاً إلى العمل.. فاتجهت إلى النافذة وفتحتها واستنشقت هواء الليل الرطب، ونظرت إلى النجوم تشرف على هذا السكون الشامل في هذا الريف النائم، كأنها عيون ساهرة مطلعة على خفايا الأشياء.

فجأة خطر لي أن أرتدي ثيابي وأن أنزل إلى الطريق وأدور حول منزل المأمور. ما هذا الجنون؟ أنا أفعل ذلك؟ وإذا (ضبطني) خفير الدرك؟ إنه قد يعرف شخصي فيعتذر. ولكنه سيخبر الناس ويشيع الخبر وتكون الفضيحة. لا مفر إذن من انتظار الصباح وما يأتي به...

على أن **الله** لطف بي آخر الأمر فأرسل إليّ إشارة تليفونية، طالعتها في الحال فإذا هي واقعة تافهة مما لا نقوم لمثلها بالليل:

«... بمرور قطار البضاعة نمرة 309 خط الدلتا الضيقة عند الكيلو 17 أثناء عمل مناورة وجد مسمار حدادي على الشريط والحادثة بفعل فاعل مجهول.. إلخ..». وقد أشر المأمور في ذيل الإشارة بانتداب حضرة معاون الإدارة للانتقال وإخطار البك وكيل النيابة للعلم. ومعنى ذلك أنه لن يقوم ولا يريد لي أن أقوم ولكن كيف أضيع هذه الفرصة التي هبطت من السماء؟

ليس أحب إلي الليلة من أن أقلق راحتي وراحة حضرة المأمور. وارتديت في الحال ثيابي وأمرت بإحضار السيارة ومررت بمنزل صاحبنا. وأطلقت عليه من يوسع بابه طرقاً ويخبره بانتقالي. فأطل الرجل من نافذته صائحاً:

– مسمار صغير نقوم له كلنا بالليل!

فأخرجت رأسي من نافذة السيارة:

– لو كانت إبرة. ما دامت الحادثة بفعل فاعل أصبحت جناية.

لاحظ أنها جناية تعطيل قطار، أخطر جناية في الدنيا. لابد من حضورك يا حضرة المأمور.

– لابد... أنا انتدبت معاون الإدارة.

– لابد من حضورك شخصياً.

– الليلة.. مستحيل.. أنا الليلة... تعبان...

– كلنا في التعب سوا: لكن الواجب يحتم علينا...!

فأطرق المأمور لحظة مفكراً في ضيق وامتعاض، ورأى عزيمتي واستماتتي، وخشي أن يعارضني في أمر متعلق بالعمل. فأذعن وطلب إلي الانتظار هنيهة حتى يرتدي ثيابه، ونزل وجلس إلى جانبي في السيارة وهو ينفخ من الغيظ. وتنبهت إلى غيبة الشيخ عصفور. إذ على الرغم من صوت البوق لم يبدُ له أثر، وكان فكر المأمور مشغولاً هذه المرة، فلم يفطن لغياب الشيخ، فلقد مضى في إطراقه برهة ثم قال:

– أي نعم! الواجب يحتم علينا.. لكن يعني.. مسمار!؟

فأغمضت عيني حتى لا ينتظر مني جواباً، فاستطرد:

– **الله** يمسيه بالخير وكيل النيابة سلفك. كان يسأل في قضية القتل شاهدين فقط لا غير ويقفل محضره ويميل علي ويقول: «هو القتيل أبونا ولا أخونا؟ قم ياشيخ نبلّ ريقنا»!

ولم أعقب على كلامه بحرف، ولم أنبس طول الطريق بكلمة حتى بلغنا

الكيلو 17. ووجدنا عمال الدريسة وقطار البضاعة وسائقه. وقدم إلينا نائب العمدة المسمار، وأشار إلى عربة محملة بأكياس من القطن كادت تخرج عن القضيب؟ فتناولت المسمار بين أصابعي وجعلت أفحصه، والمأمور خلفي يقول باسماً:

– «كان العطشجي فين لما الوابور وقع انكسر، فعلمت أنه يهزل، وأنه يشير إلى تلك الأغلبية التي كانت شائعة منذ ثلاثين عاماً يوم كانت شفيقة القبطية تجلس على عرش الطرب. وسمع السائق تلك العبارة وحملها محمل الجد فتقدم يقول:

– لا حصل كسر ولا وقوع يا فندم! وأنا ساعة الحادثة كنت جنب الفرملة، وربطت في الحال..

ومضى يسرد آراءه قائلاً: إن أهل هذه المنطقة بسطاء العقول ولعلهم من أصلاب تلك القرية التي «عزمت القطار» في أول ظهوره وقدمت إليه الطعام والشراب، ولا يبعد أن يكون أحد هؤلاء الأهالي قد دفعه العبط أو حب الاستطلاع أن يضع هذا المسمار على الخط الحديدي ليرى مايصنع القطار، وكيف يتصرف، وكيف يقع على جنبه أو على وجهه. وتقدم عامل دريسة فقال: إن المسألة ليست مسألة بساطة أو بلاهة. إنما هو انتقام من الشركة فالأهالي في هذه الجهة يعيشون على استخراج الحصى من الجبل ونقله على الحمير والجمال وبيعه للمقاولين، فجاءت شركة سكة حديد الدلتا الإنجليزية فمدت هذا الخط حديثاً إلى الجبل وخصت نفسها بهذا المورد وانتزعت بذلك هذا الحصى من أفواه هؤلاء الجياع المساكين، وسواء أكان هذا هو السبب أم ذاك فإن الفاعل هنا أيضاً غير معروف ولا ينتظر معرفته. وقد انتهينا من الأمر بأن وضعنا المسمار داخل «حرز» وختمنا عليه بالشمع الأحمر وأرفقناه بالأوراق.. إلى آخر هذا الكلام الرسمي الذي هو كل بضاعتنا، وكان الندى قد تساقط على رؤوسنا فرأى المأمور فتح المحضر في «دوار» العمدة

فسألت عن المسافة بيننا، وبينه، فرد نائبه قائلاً:

– «فركة كعب» يا حضرة البك!

فصدقناه، وسرنا على أقدامنا حتى كادت مفاصلنا تنخلع، وما وصلنا حتى أذَّنَ الفجر في زاوية الناحية، وتركت المأمور «يسبخ» لنائب العمدة على «فركة» الكعب، وانهمكت في فتح المحضر وسؤال الشهود حتى فرغت منهم جميعاً، وأردت أن أختم محضري، وإذا بي أرى حركة نصب مائدة وإعداد طعام وحضرة المأمور قائماً قاعداً ينظر في الخوان ويدخل ويخرج دون أن أعلم ما يشغله من الأمر، وأخيراً سمعته يقول للعمدة في ناحية:

– اسمع يا عمدة! البك لا يحب الخرفان على الصبح ولا الديوك ولا حاجة أبداً، ولكن لا بأس من كم زغلولة مدفونة في الأرز، والقراقيش إياها والفطير المشلتت: وإن كان عليه كم كتكوت محمر مفيش ضرر، واللبن الرايب طبعاً شيء مفيد للصحة، ولا بأس من كم بيضة مقلية في القشدة، كفاية، إياك يا عمدة تعمل حاجة زيادة، البك الوكيل أكلته ضعيفة، إن كان عندك عسل نحل بشمعه لا بأس. قرصين جبنة ضاني لا مانع، طبق كعك وغريبة... الغرض حاجات خفيفة لطيفة وأنت سيد العارفين!

أطرقت لهذا الكلام وأحمر وجهي ولم أدر ما أصنع، ورأيت الخير في أن أسرع بالانصراف. فطويت أوراقي على عجل. ولكن عين المأمور لحظتني وأدرك غرضي. فجاءني مسرعاً يسألني:

– التحقيق انتهى؟

– من زمان!

فنظر إلى المائدة التي لم يوضع عليها شيء بعد ثم نظر إليّ:

– جميع الشهود أعطوا أقوالهم؟

– جميعهم.

– ولا شاهد واحد فاضل...

– ولا ربع شاهد.

فتركني وخرج سريعاً ثم عاد بعد قليل يجذب أحد الأهالي من «حزامه» ودفعه أمامي دفعاً وأشار إليه وقال:

– شاهد مهم قوي، عنده أقوال.

فأبديت ارتيابي في قيمة كلام هذا الرجل وأظهرت رغبتي في الاكتفاء بمن سألت من شهود. ولكن المأمور ألح في الرجاء أن أصغي إلى هذا الشاهد أيضاً فإن لديه معلومات ذات أهمية عظمى. فنشرت ورقي من جديد وما كدت أبدأ في إلقاء السؤال، حتى برز العمدة وخلفه خدمه يضعون الطعام على المائدة.. وارتفع صوت سيد الدار يدعونا إلى الفطور... فاعتذرت بضعف صحتي وإمساكي عن الأكل عادة في الصباح.. فانطلق من العمدة قسم غليظ... وتواطأ في الحال مع المأمور على حملي من مكاني حملاً... وإذا بي أجد نفسي في صدر المائدة... فأذعنت، وجعلت أنظر ساعة إلى هؤلاء المخلوقات وبينهم المأمور، يأكلون وينهشون ويزدردون وقد انشغلوا بأنفسهم فلم يفطنوا حتى إلى قلة أكلي، وقمت من بينهم متسللاً بعد قليل وجلست في مكاني الأول أنتظر تارة وأتصفح محضري تارة إلى أن فرغوا من أمر بطونهم وأتوا على ما فوق الخوان وقاموا يمسحون أيديهم في غطاء المائدة الذي لم يَرَ وجه الصابون منذ عامين وأقبل عليّ المأمور يتجشأ ويقول:

– أظن نرجع ما دام التحقيق انتهى...

فأشرت إلى الشاهد الذي كان قد جاءني به وقد نسيه الآن فيما يظهر:

– لما نسأل الشاهد المهم...!

فأجاب المأمور من فوره:

– لا مهم ولا حاجة...

وتركني واتجه إلى الفلاح وقال له:

– أنت يا ولد عندك معلومات...؟

فأجاب الفلاح:

– «لع»...

أي: لا، فالتفت المأمور إليّ قائلاً:

– جحش **الله** في برسيمه...! لا عنده معلومات ولا يحزنون.. قم بنا يا سعادة البك نرجع بلدنا...!

ونهضنا عائدين، وقد ارتفعت الشمس... ولم نكد نبلغ دار المركز حتى أقبل علينا «البلوكامين» يحمل إشارة من المستشفى الأميري أن المصاب «قمر الدولة علوان» قد أفاق من غيبوبته والآن يمكن استجوابه، فأسرعنا إلى المستشفى لا نلوي على شيء، خشية أن يعود المصاب إلى الإغماء أو سوء الحال، فلا نستطيع أبداً أن نستخلص من بين شفتيه سر الحادث...

ودخلنا المستشفى وسألنا عن «الحكيمباشي» فقيل لنا إنه في قاعة العمليات، فسرنا في الردهة الموصلة إليها، فقابلنا تلك الأسِرَّة الصغيرة والمحفات التي تجري على عجلات فوق الأسفلت كأنها عربات الحمالين في المحطات الكبرى، ورأينا تلك المباخر وأدوات التعقيم تدفع على بكر ويتصاعد منها البخار، والممرضون في هرج ومرج بأرديتهم البيضاء يدفعون تلك العجلات التي تحمل أجساماً في طريق الفناء، ويدخلون بها تلك القاعة الرهيبة ويخرجون دون أن يبدو على وجوههم أثر اهتمام لموت أو حياة، فوقفت قليلاً وقد شرد خاطري وخامرني إحساس من يقف في المحطة بين القُطُر. نعم، أو لست الساعة في تلك المحطة التي يسافر منها المريض إلى العالم الآخر؟ وحانت مني التفاتة إلى باب المستشفى الكبير ورأيت العسكري المكلف بالحراسة يطرد زرافات النساء المجتمعات في ثيابهن السود، و«طرحهن» الزرق وأصواتهن التي يقطعها عويل القلق فعلمت أنه سيلقي إليهن بجثة بعد قليل. فإنهم في كل يوم يلقون خارج أسوار هذا المكان بجثة أو جثتين ليفترسها الحزن الرابض بالباب ذو الناب الأزرق في لون «النيلة»

والمخلب المعفر بالطين والتراب.

وفتح باب قاعة العمليات وخرج ممرض يحمل دلواً فيه دم سائل ومتجمد وقطع من اللحم كأنها أحشاء خروف، فنظرت في ذلك، فقال الرجل إن هذا خرج من بطن امرأة هي الساعة فوق المشرحة تحت البنج، فجمدت في موقفي. وبادر المأمور وطلب باسمي مقابلة الحكيمباشي في الحال. فذهب الممرض وعاد يفتح لنا باب قاعة العمليات، فتجلدت ودخلت وخلفي من كان معي فقابلني الحكيمباشي بابتسامة وهو مازال منحنياً في معطفه الأبيض على شيء فوق المشرحة، وقد شمر عن ذراعيه وفي يده أداة كأنها «الكماشة» وحوله رهط من أصدقائه غير الأطباء عرفت منهم بعض الأعيان في ملابسهم العادية. فدنوت ونظرت إلى الذي بين يديه فإذا هو جسم فتاة قد شق بطنها شقاً طويلاً من الصدر حتى أسفل البطن، وإذا «الكماشة» في يده تجمع الجلد الذي انشق وتخيطه بشيء كأنه المسامير الصغيرة، والطبيب يفعل ذلك في سرعة غريبة وهو يثرثر مع ضيوفه مازحاً كأنه «حاو» يفاخر بخفة يده ومهارة صنعته. ونظرت في وجه البنت الشاحب وهي كالميتة، ثم إلى جلدة بطنها وقد رشفت بالمسامير في صف طويل كأنها جلدة حذاء في يد الإسكافي، فشعرت بدوار في رأسي وخفت أن أسقط، فاعتمدت على جانب المشرحة. ولحظ الطبيب اصفرار وجهي فترك المريضة وحدق في وجهي قلقاً فأسرعت وخرجت من القاعة وأنا أقول في صوت لم يخرج إلا نصفه من حلقي:

– منتظرك يا دكتور بعد العملية.

وسألني الدكتور عما بي فلم أستطع التعليل. إني قد شاهدت كثيراً من عمليات التشريح، وطالما رأيت جثثاً تقطع أمامي وبطونا تبقر فلم أتأثر، ولكنها كانت أجساداً لا حياة فيها، أتراني شديد التأثر لمرأى الأجسام الحية تعامل معاملة الجمادات؟ أم أنها فضلة من رائحة البنج عبق بها جو قاعة

العمليات فبلغت خياشيمي إذ دنوت من جسم الفتاة؟

وأعادني الهواء الطلق خارج القاعة إلى نشاطي وجلسنا ننتظر في مكتب الحكيمباشي، ونشرب قهوة طلبها لنا «الباشتمرجي». إلى أن حضر رئيس الدار فقادنا مرحِّباً إلى «عنبر» المصاب.

وجلسنا معه خلال ممرات ازدحمت بالأَسِرَّة إذ لم تكفِ «العنابر» لإيواء هذا القدر من التعساء. ورأينا المرضى الناقهين من أصحاب «الزعابيط» الزرقاء يتناولون في نهم حساءهم في أوان صغيرة من «الألومنيوم»، وينظرون إلينا ومعنا الحكيمباشي كما ينظر القردة في حديقة الحيوانات إلى الحراس مع كبار الزائرين.

ووصلنا إلى سرير «قمر الدولة، فوجدناه ممداً لا يتحرك ونزع الحكيمباشي من رأس السرير تلك الرقعة التي يدون فيها تطورات مرضه وقرأ علينا تشخيصات طبية لم أحفل بها الساعة وقلت:

– الغرض، يمكننا استجوابه حالاً؟

أجاب الطبيب في صوت خافت:

– أظن مع الاختصار الكلي.

ثم دنا من المصاب وناداه في هدوء ففتح قليلاً عينين ذهب بريقهما وكأنهما لا يريان ولا يثبتان على شيء بعينه. فاقتربت من الرجل وسألته:

– يا قمر الدولة! من ضربك؟

فلم يجب. فأعدت عليه السؤال ففتح شفتيه ولم يقل شيئاً. فألححت عليه فبذل جهداً ظاهراً وقال كلمة واحدة:

– ريم!

فدهشت قليلاً والتفت يمنة ويسرة فوجدت المأمور وسكرتير التحقيق شأنهما شأني في الاهتمام بالأمر والعجب له فنظرت في وجه المصاب وقلت:

– وضِّح غرضك يا قمر!

فلم يجب.

– قصدك إن ريم هي نفسها؟...

فلم يبد حراكاً...

– يا قمر، يا علوان، تكلم. لابد أنك تتكلم. كلمة واحدة. الضارب! من الضارب؟

ولكننا نطلب المستحيل. فقد أغمض عينيه وقد تفصد جبينه عرقاً، فجذبني الحكيمباشي من يدي بعيداً وقال:

– كفاية!

فنظرت إلى المأمور يأساً.

– كفاية؟!

وهل ظفرنا نحن بشيء؟ لقد كان موقفنا عند دخولنا أوضح منه الآن. إنها كلمة لفظها هذا الفم الجاف بعد جهد، ليته لم يلفظها...

14 أكتوبر...

تركت المأمور يذهب إلى شأنه. وعدت إلى مكتبي بدار النيابة وعلم المساعد بعودتي فحضر وهو كالمشتاق إلى رؤيتي. ولكنه عاتب على إغفالي إياه في واقعة الليل، فتنبهت إلى أني حقيقة نسيته كل النسيان. إن اهتمامي باصطحاب المأمور تلك الليلة قد ألهاني ولاشك عن كل شيء آخر.. ومع ذلك فهي حادثة تافهة لم يستفد منها غير بطن حضرة المأمور، ولم يقع ضررها إلا على جيب حضرة العمدة. آه لهؤلاء العمد! لشد ما أرثي لحالهم! وظهر «فرّاش» المحكمة الحاج خميس. فطلبت إليه كوباً من الشاي الخفيف. والتفت إلى مساعدي فأقبل عليَّ يحدثني كمن يتحدث لمجرد الحديث، وكأني به جوعان كلام. إن الوحدة قد كادت تقتله أثناء غيبتي عنه. لقد سئم الريف. إنه لا يجد هنا قهوة واحدة يليق أن يدخلها مثله. اللهم إلا دكان ذلك البدال الرومي «طناشي» وضعت أمامه مائدتان من الخشب وكرسيان من القش. وقد أطلق عليه الأهالي اسم «الخمارة» وحتى هذا الرومي قد ارتدى جلباباً

كجلباب الفلاحين فلم يعد شيء ينم على أنه «أفرنجي» غير لون العينين والشعر. أين يتنزه؟ وأين ينفق وقته؟ هذا الشاب الذي جاء من العاصمة منذ أيام حيث الأنوار والملاهي والضجيج؟ إنه الآن لا يكاد يرى غير مبانٍ قليلة أكثرها متهدم. وغير هذه «الجحور» المسقفة بحطب القطن والذرة يأوي إليها الفلاحون. إنها في لونها الأغبر الأسمر لون الطين والسماء وفضلات البهائم، وفي تكدسها وتجمعها «كفوراً» و«عزباً» مبعثرة على بسيط المزارع، لكأنها هي نفسها قطعان من الماشية مرسلة في الغيطان. هذه القطعان من البيوت التي تعيش في بطونها ديدان من الفلاحين المساكين هي كل ما تقع العين عليه في هذه البقاع. ويزيد في كربه هذا السكون يهبط على البلدة منذ الغروب. فلا يسمع بعدئذ غير خوار الجاموس ونبح الكلاب ونهيق الحمير، ونحيب السواقي والشواديف والكباسات، وأصوات بعض الأعيرة النارية يطلقها في جوف الليل الخفراء الخصوصيون أو النظاميون، أحياناً إرهاباً للغير أو تشجيعاً لأنفسهم. إن مساعدي يريد دواء لهذا الضيق. وهل من دواء للريف غير الزواج أو السير المعوج أو المطالعة وتحرير المذكرات كما أفعل أنا كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً؟ وفكر صاحبي في الاختلاف إلى النادي، إنه لا يعلم شيئاً عن نادي هذا المركز. إنه اسم يطلق على حجرة في منزل عتيق يصعد إليها بسلم من خشب. وهي تضاء بمصباح غازي أي «كلوب» وهذا «الكلوب» هو وحده الشيء الجدير بالاحترام في الحجرة. أما أهل النادي فهم بالطبع رجال الإدارة وطبيب المركز وبعض الأعيان والموظفين وصاحب الأجزاخانة. ولا يشغل هؤلاء في ذلك المكان غير لعب الورق و«الطاولة» واغتياب الناس. فهل يليق بممثل النائب العام في هذا المركز أن يندسّ في هذه الزمرة؟ ولقد قلت لمساعدي إني «شخصياً» أفضل أن يكون عضو النيابة بعيداً عن كل هذا إذا كان يريد أن يبجله الجميع. وأنا لن أنسى ذلك اليوم الذي دعاني فيه رجال الإدارة إلى حفلة عشاء في ذلك النادي مع القاضي

المقيم تكريماً لزميل لهم منقول. ولم أستطع الاعتذار فذهبت. وإذا زجاجات الوسكي على المائدة بجوار الطعام، وقد ملأوا كأسي وكأس القاضي، ولم يفطن القاضي لنفسه فشرب وأكثر، وجعل يثرثر ويضحك حيث لا موضع للكلام والضحك وعندئذ مال عليَّ المأمور وقد سكر هو أيضاً وألقى في أذني ضاحكاً «البك القاضي فقد وقاره»! فلم أرد أن أسمع أكثر من ذلك. فانسللت منصرفاً إلى بيتي في هدوء دون أن يشعر بي هؤلاء المتخبطون في كؤوسهم. منذ ذلك اليوم وأنا لا أضع قدماً في هذا النادي. واقتنع مساعدي بكلامي، وأردت أن أزيده بياناً ليزداد حرصاً، ولكن الحاج خميس دخل حاملاً كوباً لم يكد يقع نظري عليه حتى صحت:

– ما تسقيني أحسن حبر «كوبية» وتخلص!

– صلّ على النبي يا سيدنا البك...! أنا بقى لي عشرين سنة فرّاش محكمة، وورد عليّ أصناف الأهالي والموظفين تصدق بالله...! ما ينفع في المحاكم إلا شاي مر طعم «الفورنيه»؟

فترددت قليلاً ثم لم أجد مناصاً وقلت:

– شاي المحاكم وشغل المحاكم كله مر والسلام، هات!

ووضع الرجل الكوب الزجاجي أمامي وانصرف. وما كدت أرشف رشفة حتى فتح الباب ودخل عبد المقصود أفندي رئيس القلم الجنائي بروحه الذي لا أستخف له ظلاً وقال:

– عندنا من نوع التلبس أربع قضايا.

– هات!

فذهب وأرسل إلى العسكري القادم «بالمحاضر» والمقبوض عليهم.

وأخذنا نطالع الأوراق قبل أن نستدعي أمامنا المتهمين. وجعلت من نصيبي ثلاث قضايا واستصغرت ملفاً ألقيت عليه نظره سريعة وأعطيته مساعدي وأنا أقول له: «سرقة كوز ذرة، لن نعثر لك على أسهل من مثل هذه

للسرقة. سل هذا المخلوق فستجده معترفاً في أمان الله»!. وبدا الاضطراب قليلاً على المساعد، فهذه أول مرة يستجوب فيها متهماً.

وتناول من يدي المحضر. وجعل يقرؤه كلمة كلمة. ويعيد قراءة هذه «القسائم» التي لم تزد على الخمس. وفرغت أنا من أمر نصيبي البالغ أضعاف ما عنده وهو ما زال منهمكاً في إعداد ملخصات وافية، وملخصات للملخصات، وأسئلة معدة إعداداً كأنها قنابل ستلقى في صدر سارق «كوز الذرة». فكتمت ضحكي، أنا أيضاً في مستهل حياتي القضائية كنت أفعل فعله. ولقد قسا عليَّ القدر أشد مما قسا على هذا الشاب، فنكبني بقضية تزوير معقدة كانت هي أول عهدي بالتحقيق. ولست أنسى اضطرابي وقتئذ وقد مثل أمامي المتهم المزور بطول وذلاقة لسانه واعتياده المثول أمام القضاة، فذهبت الأسئلة المجهزة من رأسي ولم أدر ما أقول، وانتظر الرجل واقفاً في هدوء أن أفتح فمي أو يفتح الله عليَّ بسؤال، وتصبب مني شبه عرق وأنا أرى المتهم أحسن مني حالاً وأربط جأشاً وأقوى امتلاكاً لأمره، وخيل إليَّ أنه يسخر مني في دخيلة نفسه. وكان كاتب التحقيق رجلاً قديماً ذا مران طويل، صادف في حياته ولاشك عشرات من المساعدين الجدد أمثالي. عرف ما بي فأسرع يعاونني ويلقنني ما ينبغي أن أبدأ به من أسئلة وأنا أتقبل منه المعاونة بأنفة وكبرياء دون أن أظهر حاجتي إلى تدخله. وأمثال هذا السكرتير الهرم من ذوي الحق المغموط والفضل المجهول مثيرون، وقد سمعت أحدهم يقول لي مشيراً إلى بعض من كبار رجال القضاء: «علمناهم الشغل ومشوا وارتفعوا وبقوا قضاة ومستشارين، والواحد منا واقف في مطرحه لا يكبر ولا يصغر، زي جحش السبخ»، تذكرت كل هذا وأنا أنظر إلى وجه مساعدي. ورأيت أن أتعهد خطاه الأولى بنفسي، فطلبت إليه أن ينحي جانباً هذه الملخصات، وأن يضغط بأصبعه على الجرس ففعل، وظهر الحاجب بالباب فأمرته بإحضار المتهم الأول، فدخل فلاح كهل قد برز من صدره

شعر أزرق أشيب كأنه شعر ضبعة مسنّ، وقلت للمساعد أن يوجه ما يحضره من أسئلة ولا يخاف، وأنا أعينه إذا توقف، فأحمر وجه الشاب وتردد، ثم تجلد ونظر إلى المتهم وسأله:

– أنت سرقت كوز الذرة؟

فاجاب الشيخ لفوره من جوف مقروح:

– من جوعي!

فنظر المساعد إليَّ وقال في لهجة الانتصار:

– اعترف المتهم بالسرقة.

فقال الرجل في بساطة:

– ومن قال إني ناكر، أنا صحيح من جوعي نزلت في غيط من الغيطان سحبت لي كوزاً..

ووقف القلم في يد المساعد، ولم يعرف ماذا يسأل بعد ذلك، والتفت إليَّ يستنجدني، فنظرت إلى الرجل سائلاً:

– سين، يا رجل لماذا لا تشتغل؟

– جيم، يا حضرة البك هات لي الشغل وعيب عليَّ إن كنت أتأخر.

لكن الفقير منا يوماً يلقى، وعَشرة ما يلقى غير الجوع.

– أنت في نظر القانون متهم بالسرقة.

– القانون يا جناب البك على عينّا وراسنا، لكن برده القانون عنده نظر ويعرف إني لحم ودم ومطلوب لي أكل.

– لك ضامن يضمنك؟

– أنا واحد على باب **الله**.

– تدفع كفالة؟

– كنت أكلت بها.

– إذا دفعت يا رجل خمسين قرشاً ضمان مالي يُفرَج عنك فوراً.

– خمسين قرش! وحياة راسك أنا ما وقعت عيني على صنف النقديّة من مدة شهرين. التعريفة نسيت شكله، ما اعرف إن كان لحد الساعة (مخروم) من وسطه وإلا سدوه.

فنظرت إلى مساعدي وأمليت عليه نص القرار:

– «يحبس المتهم احتياطياً أربعة أيام ويجدد له ويعمل له فيش وتشبيه»

– اسحبه يا عسكري!

فقبَّل الرجل كفه وجهاً وظهراً حامداً ربه:

– وماله. الحبس حلو. نلقى فيه على الأقل لقمة مضمونة. السلام عليكم!

وخرج الرجل يدب وقد وضع في معصمَيْه القيد. واطمأن مساعدي واستراح باله بذهاب متهمه، وطلبت القضية التالية. فظهر العسكري ومعه آخر وفتحا باب مكتبي على مصراعيه، وجذب داخل الحجرة أكثر من ثلاثين رجلاً وامرأة وولداً قد شدُّوا في حبال الليف، إذ لم يجدوا في المركز لكل هذا العدد قيوداً حديدية. فما تمالكت أن صِحت لمنظرهم:

– الله أكبر! مواشي طالعة سوق السبت؟ حِل الحبال يا عسكري!

فقال الحارس وهو يحل بأسنانه عقدة حبل:

– فتشنا يا سعادة البك بيوتهم وجدنا فيها الممنوعات. وباقي غيرهم من أهل الناحية تحت التفتيش والقبض بمعرفة حضرة الملاحظ وأورطة الهجانة!

فأدرت بصري في هؤلاء الآدميين. واستعَدْت في مخيلتي ما قرأته الساعة عن تهمتهم في الأوراق التي أمامي وقلت:

– ممنوعات!

– فاستدرك الحارس:

– الملبوسات يا فندم.

نعم. إن ما قرأت الساعة هو أن سيارة كبيرة كانت تحمل أكياساً ضخمة،

مملوءة بمختلف الملابس القطنية والصوفية من معاطف وسُتَر وسراويل، وكذلك أنواع من الأحذية الجلدية لحساب متجر في القاهرة من المتاجر الشهيرة، وكانت تجتاز ليلاً بكل هذا جسر الترعة المحاذية لدائر الناحية، فسقط منها في الماء كيس كبير مفعم بألوان الملابس، ولبث الكيس في أعماق الترعة حتى انخفض منسوبها وانحسر الماء عن البضاعة فهرعت تلك البلدة العارية إلى الكنز الذي لا يشابه كل الكنوز وتسابقت الأيدي إلى الكيس الراقد في الطين تجذب من بطنه ما تصل إليه، فإن كان سروالاً من الصوف لبس في الحال فوق الجلباب الأزرق وإن كان معطفاً من الجوخ دخل فيه الرجل (بحرامه) وإن كان حذاء لامعاً وضع في الأقدام بغير جوارب. ومضت البلدة تجري في الطرقات فرحة مهللة: «الكساوي في البحر، الكساوي في البحر...»، إلى أن رآهم رجال الحفظ واستكثروا عليهم النعمة وعدُّوها بالنسبة لهم «ممنوعات» واستغربوا أمرها واستكشفوا سرها...

ورأيت أول الأمر أن أسألهم جملة، علّني أظفر منهم باعتراف ييسر عليّ مهمتي. فألقيت عليهم نظرة شاملة:

– سرقتم الملابس؟

فأجابني من بينهم صوت عميق رزين:

– أبداً والله ما سرقنا ولا نعرف السرقة، البحر رمى علينا الكيس وكل واحد منا طال نصيبه.

فقلت للرجل من فوري:

– نصيبه؟ هو الكيس مِلك البحر والاّ له أصحاب خواجات!

فأجاب الرجل في صوته العميق الهادئ:

– راح من بالنا أن له أصحاب يا حضرة البك ربنا يعلّي مراتبك ارأف بحال الفلاحين المساكين!

– المسألة مسألة قانون. والقانون صريح: إن كل من وجد شيئاً مملوكاً

للغير وحفظه بنية امتلاكه يعامله معاملة السارق. فهمتم؟

– فهمنا يا حضرة البك، لكن... بقى... الكساوي كانت قدام نظرنا ورماها البحر علينا والواحد منا من غير مؤاخذة عريان..

– أنت يا رجل فاكر الدنيا فوضى، والَّا فيه قانون وحكومة!

ويظهر أن الرجل لم يستطع صبراً فقال:

– بقى هي الحكومة لا منها ولا كفاية شرها؟! لا كستنا ولا تركتنا ننكسي!

– أنا مضطر إلى أن أحبسكم.

– يا جناب البك. أنتم فتشتم دورنا وسحبتم الكساوي منا، والعيال الفرحانة عادت تبكي، ورجعنا لأصلنا لا لنا ولا علينا. يبقى الحبس له لزوم؟!

– أفرج عنكم بضمان مالي.

– مالي؟! الفلاحين عرايا يا حضرة النايب!

– تفضلوا من غير مطرود! دماغي وجعني والمناقشة مع أمثالكم ضياع وقت. القانون صريح وأنا مقيَّد بنصوص أشد من الحبال الموضوعة في أيديكم. المسألة عندي قبل كل شيء مسألة قانون. «يحبس المتهمون كلهم احتياطياً أربعة أيام ويجدد لهم ويعمل لهم فيش وتشبيه» اسحبهم يا عسكري!

فخرجوا جميعاً في صف طويل وفي ذيلهم رجل يقول هامساً:

– يحبسونا لأن ربنا كسانا!

وهدأ المكان. ولكن رائحة كريهة انتشرت في الحجرة، فناديت الحاجب وأمرته يفتح النوافذ. ففعل وهو يلعن بصوت خافت هذا الجاموس الأبيض الذي لا ينبغي إدخاله حجرات الحكومة. وحانت مني التفاتة إلى مساعدي فوجدته مطرقاً مفكراً. فداخلني حب استطلاع أن أعرف ما بنفسه الآن. أتراه قد تأثر لشيء! أترى دقة الحس ورقة الشعور – التي جاء بها كما جئنا كلنا

في مبدأ عملنا الحكومي بالريف - مازالت حية أم أنها في طريق الموت.. ولكن طرقة عصا شديدة ضربت الباب عرفت فيها ضربة المأمور. ودخل صاحبنا يلهث ويصيح:

- البنت ريم...

- مالها؟!

قلتها رغماً عني في لهفة. فاستراح المأمور على كرسي وأنا انتظر الكلام من فمه بصبر نافذ. غير أنه نظر إلى الحاجب بالباب:

- اسقني وحياة عينيك!

وأخرج منديله الحرير الصناعي من كمه ومسح وجهه ورأسه وأنا على أحر من الجمر. وأخيراً التفت إليَّ وقال:

- اختفت!

فنظرت إليه مليّاً.

- تتكلم جدّ

- هربت مع الشيخ كلب!

- الشيخ عصفور؟!

- نهاره أسود!

- والعمل؟

- أمرت فرقة الهجانة تقوم في الحال تقتفي الأثر في جميع الطرق الزراعية...

- وجلسنا في صمت. وقد شرد فكر كل منا...

15 أكتوبر...

لم يمكث المأمور عندي طويلاً، فقد ذهب سريعاً وانقطعت عني أخباره، وطلبته كثيراً بالتليفون في المركز فلم يدر أحد أين مقره. كل ما عرفوه عنه أنه خرج في «البوكس فورد» مع المعاون ولم يعد، وانتظرته طول نهاري لأعرف منه..؟؟ ولكن النهار انقضى وغربت الشمس وعِيل صبري، فمشيت بنفسي إلى المركز فلم أفز بطائل، وقال لي قائل: لعله عرج على النادي فهذا ميعاد جلوسه فيه. فما ترددت، وتوجهت إلى النادي فاستقبلني أعضاؤه دهشين أول الأمر، ثم هرعوا يقدمون إليَّ الكرسي «السليم» الوحيد في تلك الحجرة زيادة في الاحتفال بي. فسألت عن المأمور، فقالوا: إنهم لم يروه وإنهم يعجبون لغيابه عن النادي حتى هذه الساعة. فلما علموا مني أنه خرج من الصباح مع المعاون في «البوكس» ولم يعد، صاحوا جميعاً من فم واحد:

– لا حول ولا قوة إلا بالله!

وصاح صوت من بينهم:

– ضعنا وضاعت فلوسنا والعوض على الله!

ولم أفطن إلى مرادهم في مبدأ أمري، ولكن التفاتة حانت مني إلى المائدة والورق المطروح عليها في انتظار اللاعبين. ففهمت للفور وتذكرت ما قيل لي من أن المأمور لم يعرف الخسارة قط في هذا النادي، وأنه اعتاد في أوائل كل شهر أن يربح كل مرتبات الموظفين ثم يظل طول الشهر يقرضهم ما يحتاجون إليه للأكل والمعاش حتى لا يموتوا جوعاً إلى أن يقبضوا، فيلاعبهم من جديد ويأخذ مرتباتهم الجديدة ويقرضهم ما يعيشون به طول الشهر، وهكذا دواليك. وقد اعتادوا هذه الحياة ورضوا بها. وهم يعزون أنفسهم بقولهم: «سواء أكانت النقود في جيبنا أم جيب حضرة المأمور فالنتيجة واحدة..». شيء واحد يقلقهم ويخيفهم أشد الخوف، هو خروج المأمور بأموال البلدة «لملاعبة» مركز آخر. فالمأمور يضجر أحياناً من ملاعبة هؤلاء المفلسين وقد تجردوا، فينتخب تارة نفراً من خيرة اللاعبين وينتقلون لمنازلة المركز المجاور كما تنتقل فرق كرة القدم... وتارة يخف المأمور بمفرده أو مع المعاون إلى أقرب بلدة يلعب «دورين» ويرجع، وتارة يستقبلون في ناديهم «منتخباً» قادماً من بلاد أخرى. هنا في مثل هذه المقارعات الحامية الوطيس بين بلدة وبلدة يتعرض للخطر جيب المأمور، أعني مرتبات المركز...

على أني لم ألبث أن أدخلت الاطمئنان على قلوبهم بقولي لهم: إن المأمور قد ذهب في غالب الظن لعمل يتعلق بقضية تشغل بالنا. فهدأوا وجلسوا لحظة ساكنين أدباً واحتشاماً، ثم أخذوا يتحدثون ويثرثرون قليلاً أثناء شرب القهوة، إلى أن قال أحدهم في نبرة الترحيب:

– ربنا عوضنا خير بتشريف البك النايب، لأن حضرة القاضي انقطع عن النادي من زمن... بسبب سوء التفاهم!...

فنظرت إلى المتكلم وقد بدا في عيني المتسائلة ما دعاه إلى الاسترسال.

– أي نعم، سوء التفاهم بينه وبين البك المأمور. وأمعن في الثرثرة فقال:

– المسألة أصلها خلاف السيدات مع بعض. الست حرم القاضي واقعة

مع الست حرم المأمور.

فأطرقت صامتاً، وظن الحاضرون أن بي رغبة إلى الإصغاء فانطلق أحدهم يقول:

– آخر أخبار أنهم طلعوا لبعض فوق الأسطح ونزلوا في بعض «ردح» من النوع «النضيف» امرأة المأمور إغاظة في صاحبتها راحت لبست سترة زوجها الرسمية «بالتاج والضبورة» وغطت رأسها من غير مؤاخذة بالطرحة أم «ترتر» وقالت لها بالصوت العالي: «أنتم حواليكم إلا قِلة القيمة لا يمشي وراكم إلا حاجب» ربابكيا «نُص عُمْر مكسَّر صابغ شعره. لكن المركز كله بالخفر والعسكر تحت أمرنا، يضرب لنا سلام». قامت امرأة القاضي نزلت ولبست لها الوسام الأحمر عهدة الحكومة فوق الفستان البمبي المسخسخ وطلعت تقول لها: «قطع لسانك وليَّة سفيهة! أنتم صحيح ما لكم إمارة إلا على غفيرين مغفلين، لكن مَن في البلد كلها يقدر يحبس ويشنق ويقول: حكَمَت المحكمة غيرنا؟»».

لقد أحسست شيئاً من الحرج في استماعي إلى هذا الكلام، فما إن فرغت من شرب القهوة حتى وضعت الفنجان على المائدة في هدوء ونهضت في الحال مسلّماً مودّعاً وانصرفت.

سرت في الطريق إلى منزلي أفكر. ولقد تمهلت في خطاي، إذ لم أجد في نفسي رغبة إلى الاحتباس بين جدران أربعة مع أكداس من الشكاوى المتأخرة أضع أنفي في تراب ملفاتها. وإن رأسي بعدُ لمشغول بغياب المأمور، أتراه قد وجدها؟.. أين ذهب بها إذن؟ والشيخ عصفور ماذا جرى له؟ العجيب في الأمر أن يستطيع هذا العصفور أن يختطف هذه الزنبقة ونحن عنه غافلون! الحقيقة أننا لم نفطن إليه، لقد استطاع أن يختطفها من يد المأمور لا من يدي أنا. ولكن الأعجب من هذا أن تطيعه الفتاة وتذهب معه راضية. فهو من غير شك لم يُكرهها ولم يحملها قوة واقتداراً، ما سر هذا التأثير وهذا النفوذ العجيب

وهو لا يكاد يعرفها ولم يكن بينهما لقاء طويل؟ أتراه قد أغراها بالهرب؟ ولكن ما الذي يدعوها إلى الهرب؟ أهي مجرمة؟ أهذا الجمال الرائع يجرم! أم نحن المجرمون إذ نظن السوء بالجمال؟ إن من العسير على نفسي أن أتصور الجمال غير مقترن بالفضيلة. الجمال الحق والفضيلة الحقة شيء واحد. ولكن المصاب قمر الدولة عندما سئل عن الضارب فاه بكلمة واحدة ما زال جرسها الباهت يرن في أذني: «ريم»! ولكن ما بال الفتاة صرخت وذهلت إذ علمت بالجناية أول مرة؟ أهو تصنُّع وتمثيل؟ لقد خلعت آهتُها قلبي خلعاً في تلك الليلة. وما أشك في أن المأمور، وهو على الأقل ذو خبرة بالقرويات، قد تأثر مثلما تأثرت. فإن كان مكر مثل هذه البنية الرقيقة يجوز على أمثالنا فأحرى بنا أن نوضع في مرابط البقر لا أن توضع أمامنا نفوس الناس نستطلع مجاهلها ونستكشف أسرارها. وألهتني هذه الخواطر وحملتني قدماي من دون قصد إلى المستشفى ومررت ببابه الكبير ووقعت عيني اللاهية على ذلك المنظر المعتاد من الأهالي والنساء والصبيان الجالسين القرفصاء فلم أحفل بهم. ولكني لم أكد أغادر هذا الجمع حتى وقفت دهشاً. فلقد لمحت تحت الجدار على بعد قصبة من الناس الشيخ عصفور جالساً إلى الأرض وهو مطرق ينكت التراب بطرف عوده وبجواره الفتاة وقد أسندت رأسها إلى الحائط تعباً وإعياء أو كآبة وحزناً. فهمت كل شيء. إنها جاءت المستشفى تسأل عن حال المريض. وإنها اتخذت من الشيخ الأخضر دليلاً وصاحباً ومعيناً، وكان ينبغي لذكائنا أن يتجه في بحثه إلى هذه الجهة القريبة. ولكن ما العمل الآن؟ إني بمفردي، ولا سلطة لي بغير رجال الحفظ أُلقي إليهم الأوامر. لابد إذن من الذهاب من فوري إلى دار المركز لأبعث أحد العساكر يأتي بهما. وأسرعت في السير قبل أن يعلما برؤيتي لهما فيهربا خوفاً مني وابتعدت عن المكان وأنا أقول في نفسي: لا شك أن الشيخ عصفور يعلم الآن كل أسرار القضية. أو أنه على الأقل قد اطلع على سر الفتاة وغاص بعينيه البراقتين

في بحار نفسها العميقة المظلمة. ولكن هل يفضي هذا الشيخ إلينا بشيء؟ إنه هو نفسه سر مغلق، ولست أدري أهو حقاً أبله أم خلف هذا الوجه الساذج...؟؟ وكنت قد بلغت المركز. ورأيت ببابه «البوكس فورد» فعلمت أن المأمور قد عاد، فأسرعت واقتحمت عليه حجرته فألقيته ملقى على «الكنبة» وقد خلع طربوشه وأمسك القُلة الفخار يجرع منها والعرق يتصبب من جبينه فلم يكد يراني حتى صاح:

– المسألة وحياتك فيها شغل سحر! لابد أن الشيخ الكلب سحر البنت. تصور أننا من الصبح لغاية ساعة تاريخه ما تركنا في دايرة المركز غيط ذرة ولا زراعة قصب ولا ساقية ولا طاحونة ولا كَفْر ولا دوَّار ولا ترعة ولا أرض ولا سما ولا طريق زراعي ولا جهنم حمرا إلا قلبناها وفتشناها شبر شبر. لو كانوا انقلبوا طير على الشجر أو سمك في البحر كنا وجدناهم. لكن المصيبة أنهم...

فما تمالكت أن قاطعته:

– المصيبة أنهم على بُعد خطوة من هنا يا حضرة المأمور!!

فوضع المأمور «القلة» على الأرض ونظر إليَّ فاغراً فاه:

– إيه؟

فقلت في شيء من الحدة:

– طير إيه وسمك إيه!! الرجل والبنت قدام باب المستشفى من ساعتها.

– المستشفى الأميري؟!

– قم يا شيخ قل لواحد عسكري يروح يناديهم من هناك، بلاش أمور...

ولم أتم بقية عبارتي، فقد نهض المأمور فرحاً قبل أن يسمع مني، وصاح بصوت جلجل في صحن المركز:

– يا شاويش عبد النبي!

فجاء من ناحية الاسطبلات رجل عملاق في قميص وسراويل بيضاء

ورفع يده بالسلام وقال:

– أفندم سعادة البك؟

– قم حالاً مع نفرين للمستشفى الأميري ومعكم قيد حديد.

فتردد الرجل وقال مقاطعاً:

– «أودة التبن» مفتوحة يا سعادة البك والأنفار جارين العليق والفرش للخيل..

فصاح فيه المأمور:

– يا حصان نفذ الأوامر إن شا الله عن الخيل ما باتوا في ليلتهم. قلت لك في الحال.

– حاضر يا فندم!

وتركت المأمور يفهم مرؤوسه ما يتبع. وانصرفت إلى مكتبي بعد أن أوصيت المأمور أن يلحق بي مع المقبوض عليهما. فأنا لا أحب مطلقاً التحقيق في دار المركز وهي ليست داري. فَرَبُّ المركز هو المأمور. ولا أرضى لنفسي أن أكون في كنفه أثناء عملي. خصوصاً في هذه القضية وأمام هذه البنية. وذهبت على عَجَل وأرسلت من يستدعي كاتب التحقيق. ولم يمض قليل حتى كنت في حجرتي جالساً إلى مكتبي أطيل النظر إلى الباب نافذ الصبر منتظراً قدوم الفتاة كأنه موعد لقاء.

وسمعت نقراً على باب الحجرة. ودخل المأمور يسألني للفور عن المطلوبين فأجبت أني لم أرَ أحداً بعد. فجلس وهو يقول إنه أرسل مَن يأتي بهما. وجعل ينظر هو أيضاً إلى الباب ويفتل شاربيه. وجاء كاتبي بأوراقه ونشرها أمامي. واستعد كل منا. وإذا بجلبة ترتفع في الردهة وصوت أقدام ثقيلة وصلصلة حديد، وطرق الباب علينا، ثم فتح وألقى بيننا الشيخ عصفور وحده مكبل اليدين وخلفه الباشجويش يحمل له عوده الطويل فوقع في نفسي قلق. وشعرت بوقع مثله في نفس المأمور. فقد ابتدر الباشجاويش صائحاً:

– والبنت؟!

– وجدنا الرجل وحده فقبضنا عليه يا فندم.

– وحده؟!!

قالها المأمور كما قلتها أنا في نفس الوقت، وقد اختلط في نفسينا الأسف بالعجب والغضب. وخرج المأمور عن طوره فنهض وصرخ في وجه الشيخ عصفور قائلاً:

– البنت؟!

فلم يبد الرجل حراكاً. وأجاب في هدوء رصين:

– بنت مين!

فنظر إليه المأمور نظرة شرزاء وقال:

– أنت يا رجل شارب حشيش؟! شغل الحشيش أنا أفهمه. طيب!!

وأراد أن يلكمه بقبضته القوية فمنعته من ذلك، وأمرت الشيخ أن يدنوَ مني فدنا فسألته في رفق:

– ريم كانت معك!

فأجابني الرجل من غير تردد:

– أبداً.

فأدركت أن عين الرجل البراقة قد لمحتني عند مروري بباب المستشفى، وفهم بذكائه ما سيكون فأخفى الفتاة في الحال، وأن الأمر غير ذلك وأن عيني هي التي خانتني فلم تكن ريم إلى جانبه، وأن خيالي السابح في جو هذه الفتاة قد ألقى صورتها وأثوابها على امرأة أخرى من الفلاحات المنتظرات بالباب كل هذا جائز، ولكن أين ذهبت ريم؟ ولماذا أتهم بصري ولا أتهم هذا الشيخ المخاتل؟ ومن هو أولاً هذا الرجل؟ وصِحت فيه من فوري قائلاً:

– تعال يا رجل أنت!

– محسوبك.

– من أنت؟

فنظر إليَّ الرجل نظرة مَن لم يفهم السؤال. فألقيت عليه العبارة من جديد في شدة وقوة، فقال:

– أنا... أنا عصفور، ألقط الحب فوق التراب، وأعبد الرب تحت التراب!

– تكلم جد يا رجل. اسمك؟

– عصفور.

وأشار إلى يديه، وفيهما القيود وصاح:

– أطلقوني! مَن حب النبي يطلقني..

فأمرت العسكر بفك القيد من يديه، وسألته في صرامة:

– صنعتك؟

فتردد الشيخ قليلاً وسكت لحظة، ثم لفظ آهة من أعماق قلبه ورجع برأسه إلى الوراء وجمدت عيناه كأنهما تنظران إلى شيء لا وجود له في عالم الحس والحقيقة ورفع عقيرته بالغناء:

«أنا كنت صياد
وصيد السمك غِيَّه
نزلت بحر السمك
أصطاد لي بنّيَّه
وعجبني شكل السمك
في البحر حواليَّه
واحدة بياض شفتشي
والتانية بلطيَّة...».

فقاطعه المأمور صائحاً:

– مفهوم، مفهوم! واللي غرقت في الريَّاح من سنتين كانت البياض والاَّ

البُلطية؟!

فلم يجبه الشيخ ولم يلتفت إليه ومضى يغني:

«واحدة بياض شفتشي

والتانيــة بُلطيــة

والتالتة من بدعهــا

سحـرت مراكبيــه»

وتنهد في العبارة الأخيرة واتخذ صوته فيها نبرة عجيبة ذات معنى ارتجفت له قليلاً، ونظرت من طرف خفي إلى المأمور فرأيته قد اختلجت عيناه، ولكنه تجلد وتحامل وقال للرجل:

– ومن هم المراكبية؟!

فأطرق الرجل وصمت صمتاً عميقاً. ولست أدري أهو أيضاً خيال مني ما اعتراني من شعور بأن هذا الشيخ قد فهم.. وأنه قد أدرك ما بنا منذ اللحظة الأولى...

16 أكتوبر..

لم نستطع أن نعرف شيئاً من الشيخ عصفور، ولم نستطع كذلك أن نقبض عليه، فهو لم يرتكب أمراً يقع تحت نصوص القانون فأطلقناه، وخطر ببالنا أن ندفع في أثره أحد المخبرين عسى أن نستكشف مخبأ الفتاة.. ولكن أين هو المخبر السري الذي يخفَى على الشيخ عصفور؟ إنه يعرف كل رجال الحفظ معرفة أكيدة، وهو الذي قام معهم في الوقائع مئات المرات، وسهر معهم وأكل وشرب وغنَّى وأنشد، ودلهم على مخابئ الأسلحة. واقتفى معهم آثار المجرمين. إنه يكاد يحسب من أسرة «البوليس». تركناه ينصرف في سلام. وقد اكتفى المأمور الحانق بأن شيعه إلى الباب بصفعة على قفاه شفى بها غليله، وانصرف بعد ذلك كلٌّ منا إلى شأنه: المأمور إلى ناديه، وأنا إلى منزلي حيث خلعت ملابسي وخلوت إلى نفسي، وأخرجت كراسة يومياتي ألقي فيها هذا الكلام الذي لا أجد من أفضي به إليه في هذا الريف. إن القلم لَنعمة لأمثالنا ممن كتبت عليهم الوحدة، ولكن القلم كالجواد ينطلق أحياناً من تلقاء نفسه كالطائر المرح، وأحياناً يحزن ويثب على قدميه ويأبَى أن يتقدَّم كأن في

طريقه أفعى رافعة الرأس، وهو الساعة يهتز في يدي ويرقص ولا يطيعني كأن شيئاً يخيفه أو يقصيه عن مروج الأحلام، فنظرت إلى خزانة ملابسي الخشبية فإذا فأر أسود على رأسها واقفاً يقرض الخشب بأسنانه، فجعلت أنظر إليه علَّه يذهب، فلم يذهب، ومضت ساعة وهو مكانه وأنا في مكاني، كلانا له عمل من غير شك، وهو فيما يبدو لي لا يحفل بوجودي، ولكني أنا أحفل بوجوده. فزيارته في هذه الساعة شغلتني عن نفسي، وأخذت ألاحظه وهو يمسح رأسه وفمه بيديه الصغيرتين. وجلت أفكر في هذا المخلوق الذي لا يفكر فيَّ، وهنا كل الفرق بيني وبينه وتركت هذا النجار الصغير ذا المنشار الدقيق، وحملت كتابي إلى سريري وسدلت «الناموسية» عليَّ وأحكمت ربط أطرافها حتى آمن فضول هذا الزائر إذا حدثته نفسه بمداعبة قدمي العارية. ولم أجد فائدة من «المصايد» فإنها تكلفني عناء إعدادها وترقب نتيجتها. وليس أشق على النفس ولا أدعى إلى إضاعة الوقت من انتظار النتيجة، إذا كانت الفريسة حاضرة تحاورنا وتداورنا ولا تقع حتى تقع معها نفوسنا. وفوق ذلك فلَكَم قنصنا من الفيران، ومع ذلك لم تنقطع زيارتها، فلنتركها إذن تجيء وتروح، ولنحمّلها هذا الجميل، ولنحرص نحن على أنفسنا وحوائجنا. وأنا – ولله الحمد – ليس لي حوائج يخشى عليها، غير هذا الأثاث الرخيص من الخشب الأبيض قد حطمته كثرة التنقلات من بلد إلى بلد. فماذا يضيره أن تعبث به أسنان صغيرة؟ ونمت في تلك الليلة بعد العشاء بقليل فإن في اليوم التالي جلسة القاضي السريع، وقد كلفت مساعدي بحضورها على أن أحضرها معه إلى جواره كي أمرّنه على نظام الجلسات، وما يتبع فيها من إجراءات. وجاء الصباح وذهبت إلى المحكمة فوجدت مساعدي في غرفة المداولة متأبطاً مظروفاً به وسامه وهو في انتظار القاضي. ولم يلبث القاضي أن جاء في القطار القادم من القاهرة وخلفه شعبان الحاجب. وهما يشتدان في الخطى والقاضي يخرج من جيبه نقوداً يناولها للحاجب ويقول

له:

– اللحم يكون فلاحي من قشرة بيت اللوح! واصحَ للبيض يا شعبان أفندي، والزبدة والجبنة على عهدتك. أوضع الحاجة في السلال «كويس» وانتظرني بها على المحطة في قطر 11 كالمعتاد، اطلع أنت السوق والأفندي المحضر يقوم بدلك بالعمل!

وانصرف الحاجب سريعاً، ودخل علينا القاضي وسلم في عَجَلة قائلاً:

– أظن ندخل الجلسة.

وصفق بيديه:

– يا أفندي يا محضر! حضر الجلسة... الجلسة.

وألقى بمعطفه التيل الأبيض السفري على كرسي. وأخرج وسامه الأحمر من محفظته ولبسه في الحال. وأقبل الفراش بالقهوة فشربها القاضي وهو واقف في جرعتين وهجم على قاعة الجلسة، ونحن في أعقابه، وصاح المحضر:

– محكمة!!

ونظر القاضي في «الرول» وقال:

قضايا المخالفات. محمد عبد الرحيم الدنف، لم ينقّ دودة القطن.. غيابي خمسين قرش. تهامي السيد عنيبة... لم يقدم ابنه للتطعيم.. غيابي خمسين... محمود محمد قنديل، أحرز بندقية بدون رخصة.. غيابي خمسين والمصادرة. غيابي خمسين.. غيابي خمسين..

وانطلق القاضي في الأحكام كالسهم لا يوقفه شيء، والمحضر ينادي مرة واحدة حتى يلاحق القاضي، فمن لم يسمع النداء عُدَّ غائباً وحُكم عليه غيابياً. ومن سمع بالمصادفة فحضر يجري ابتدره القاضي:

– أنت يا رجل تركت غنمك ترعى في زراعة جارك؟.

– أصل الحكاية يا سعادة البك...

– ما عندناش وقت لسماع حكايات.. حضوري خمسين. غيره.

عبد الرحمن إبراهيم أبو أحمد... إلخ إلخ..

وانتهت المخالفات في مثل لمح البصر، وجاء دور قضايا الجنح وفيها سماع شهود ومرافعة محامين وهي تحتاج إلى شيء من الأناة. فأخرج القاضي ساعته ووضعها أمامه، وصاح في المحضر:

– بسرعة القضية الأولى...

فنادى المحضر:

– سالم عبد المجيد شقرف...

فنظر القاضي في الرول وعرف التهمة والتفت إلى المتهم وهو لم يجتز بعد عتبة باب الجلسة وصاح فيه:

– ضربت الحرمة؟ كلمة واحدة.. قل مِن عندك!

– يا سعادة البك فيه راجل يضرب حُرْمَة!!

– ممنوع الفلسفة. كلمة ورد غطاها. ضربت؟ نعم أو لا؟

– لأ.

فصاح القاضي في المحضر:

– نادِ الشاكية.

فحضرت الحرمة المضروبة تتعثر في «ملَسها» الأسود الطويل، فلم ينتظر القاضي حتى تدخل الجلسة، وصرخ فيها:

– ضربك؟

– أصل يا سيدي القاضي ربنا يخليك...

– مفيش أصل. ضرب والَّا لأ؟ هي كلمة لا غير.

– ضرب.

– كفاية. واستغنت المحكمة عن بقية الشهود.. كلامك يا متهم.

فتنحنح المتهم وجعل يدافع عن نفسه والقاضي مشغول عن سماعه

بكتابة الحيثيات ومنطوق الحكم على الرول بالرصاص إلى أن فرغ فرفع رأسه ونطق بالحكم دون أن ينظر إلى المتهم أو ينتظر بقية دفاعه.

– شهر مع الشغل.

– يا سعادة القاضي أنا عندي شهادة. لا ضربت ولا بطحت. الحكم ظلم. ظلم يا ناس.

– اخرس! اسحبه يا عسكري!

فسحبه العسكري بعيداً. ونوديَت القضية التالية. فحضر رجل هَرِم مقوَّس الظهر أبيض اللحية يدب على عصا فابتدره القاضي:

– بددت القمح المحجوز عليه؟

– القمح قمحي يا سعادة القاضي وأكلته أنا والعيال.

– معترف. حضوري، حبس شهر مع الشغل.

– شهر! يا مسلمين! القمح قمحي. زراعتي... مالي...

فسحبه العسكري. وهو ينظر بعينين زائغتين إلى الحاضرين كأنما هو لا يصدّق أن الحكم الذي سمع حقيقي. إن أذنه لا شك قد خانته، وإن اليقين عند الناس الحاضرين. فهو لم يسرق قمح أحد، لقد جاءه المحضر حقيقة فحجز وعينه حارساً عليه حتى يسدد مال الحكومة، ولكن الجوع اشتد به وبعياله فأكل قمحه فمَن ذا الذي يعدّه سارقاً ويعاقبه عقاب السارق؟ إن هذا الشيخ لا يمكن أن يفهم هذا القانون الذي يسميه لصاً لأنه أكل زراعته، وثمرة غرسه. إن هذه الجرائم التي اخترعها القانون اختراعاً ليحمي بها مال الحكومة أو مال الدائنين ليس في نظر الفلاح جرائم طبيعية يحسها بغريزته الساذجة. إنه يعرف أن الضرب جريمة والقتل جريمة والسرقة جريمة. لأن في ذلك اعتداء ظاهراً على الغير، وأن الرذيلة الخلقية فيها بديهية جلية، ولكن التبديد... كيف يفهم أركانه وحدوده؟ إنما هو جريمة قانونية يظل يتحمل وزرها دون أن يؤمن بوجودها، وأسلم الشيخ أمره لخالقه. وتسلمه

الحراس وهو يقول: «لا حول ولا قوة إلا بالله». ونوديت القضية التالية، ولم يكد المحضر يلفظ اسم المتهم حتى كان القاضي قد وزن «الدوسيه» في يده فوجده ثقيلاً والشهود كثيرين، ونظر إلى ساعته ثم نظر إلى منصة المحامين فلم يجد مع هذا المتهم محامياً فعلمت أنه يريد أن يؤجل القضية ولم يخب ظني، فقد التفت إلى النيابة قائلاً:

– النيابة طالبة التأجيل؟

فنظر مساعدي إليَّ مرتبكاً، فأسرعت قائلاً:

– بالعكس، النيابة تعارض في التأجيل.

فأخفى القاضي امتعاضه وقال في شبه همس:

– ننظرها والسلام. هات الشهود...

غير أن القاضي ذكر أن هذه القضية إنما هي قضية «معارضة» في حكم غيابي سبق فيها. وينبغي أن تقدم المعارضة في خلال ثلاثة أيام. فقرأ في الحال التواريخ وصاح من فوره في المتهم متنفساً الصعداء:

– القضية مرفوضة شكلاً يا حضرة المتهم لأن المعارضة تقدمت بعد الميعاد.

فلم يفهم الفلاح ذو «العِرى» هذا الكلام. وقال:

– والعمل إيه يا حضرة القاضي؟

– العمل أن الحكم السابق بحبسك ينفذ عليك. احجزه يا عسكري.

– الحبس بالزور يا حضرة القاضي؟ أنا مظلوم. لا قاضي سمع كلامي ولا حاكم طلب سؤالي لحد الساعة!

– اخرس! معارضتك يا رجل بعد الميعاد؟!

– وماله؟

– القانون يا رجل أنت محدد ثلاثة أيام.

– أنا يا سيدي القاضي غلبان لا أعرف أقرا ولا أكتب. ومن يفهمني

القانون ويقرّيني المواعيد؟

– يظهر أني طوَّلت بالي عليك أكثر من اللازم. أنت يا بهيم مفروض فيك العلم بالقانون. احجزه يا عسكري!

ووضع الرجل بين المحجوزين وهو يلتفت يمنة ويسرة إلى من حواليه ليرى أهو وحده الذي لم يفهم؟!

وجعلتُ أتأمل لحظة سحنةّ هذا المخلوق الذي يفترضون فيه العلم بقانون «نابليون»!!

وانتهت الجلسة آخر الأمر. ووثب القاضي ناهضاً وعاد إلى حجرة المداولة، وخلع وسامه على عَجَل، فإن قطار العودة لم يبق على قيامه غير سبع دقائق. ولكن القاضي تعوَّد الركوب في آخر لحظة، فهو في إسراعه لم يفقد ثباته الداخلي ولا اطمئنانه، وتناول معطفه الأبيض ووضعه على ذراعه وسلم علينا وانصرف إلى المحطة في شبه ركض، وإذا كاتب النيابة يدخل مسرعاً ببعض الملفات وخلفه عسكري يسحب مسجوناً والكاتب يصيح:

– القاضي مشى؟ عندنا معارضة في أمر حبس معروضة على حضرة القاضي.

فقلت له في الحال:

– الحق القاضي على المحطة قبل ما يركب.

فصاح الكاتب في العسكري:

– هات المسجون يا شاويش واطلع على المحطة.

وهرول الجميع: الكاتب والجاويش والمسجون في ذيل حارسه مربوطاً في السلسلة كأنه كلب. وجرُوا كلهم خلف القاضي الراكض. هذا منظر مألوف لأهل البلد في يوم هذه الجلسة. فإن المعارضات المتأخرة والتجديد لأوامر الحبس تنظر وتمضى في «بوفيه» المحطة قبل قيام القطار بدقيقتين، ويتحرك القطار وقدَم القاضي ما زالت على الرصيف والأخرى في العربة

الأخيرة وهو يقول:

– رفض المعارضة واستمرار حبس المتهم.

فيدوّن الكاتب منطوق هذا الحكم فوق «رخامة» مائدة البوفيه بينما يتسلم القاضي من شعبان الراكض خلف القطار المتحرك «سلالي» البيض والزبد واللحم، والحاجب يصيح بأعلى صوته:

– اللحم يا بك من بيت اللوح وبيت الكلاوي!

وصعدت بعد الجلسة إلى مكتبي أنا ومساعدي وقد بدا الوجوم على وجه المساعد، فقد كان يحسب أن النيابة ستقوم في كل قضية تشرح وجهة نظرها في الاتهام. ولقد كان أعدَّ لذلك مرافعات طويلة مكتوبة بخط واضح جميل على «أفرخ فولسكاب» مسطَّرة، فإذا هو يخرج بها من الجلسة مطوية كما دخل بها، وإذا الأحكام قد انطلقت انطلاق القطار في بساطة وسرعة، والعدالة قد جرت مجراها في طرفة عين كأنها جواد السباق من دون حاجة إلى هذا التحليل والشرح والاستشهاد والاستدلال الذي سهر لياليه ليحشو به هذه الأوراق.

وخلوت أخيراً في مكتبي. ودخل عليّ رئيس القلم الجنائي ببريد النيابة. وفتح مظاريفه أمامي كالمعتاد في كل صباح، وما كدنا نفض غلافاً أو غلافين حتى سمعنا ضجيجاً خارج الحجرة وصوتاً مدوّياً عرفت فيه صوت الشيخ عصفور، فبعثت من يسأله عن خبره، فقيل لي: إن المركز أرسله اليوم مقبوضاً عليه بعد أن حرر له محضر تشرد. فأدركت أن المأمور مازال يعتقد أن هذا الشيخ هو الذي خطف البنت. وأن حقده عليه ما زال متأججاً وأنه لجأ إلى وسائل الإدارة ليوقع به. إن فكرة اتهام الشيخ عصفور بالتشرد فكرة نيرة لا يمكن أن تخطر إلا بذهن المأمور المغيظ. والحقيقة أن هذا الشيخ متشرد لا أكثر ولا أقل. وهو من هذه الناحية يصلح فريسة لنصوص القانون التي بين أيدينا. ولكن العجيب أن يسكت عنه المركز كل تلك الأعوام التي

مضت ولا يفطن إلى أمر صناعته إلا الساعة.. إن هذه الوسيلة لم تعجبني كثيراً ولم ترضِ ضميري القضائي، فإن نصوص القانون لا ينبغي أن تكون أسلحة في أيدينا نضرب بها على مَن نريد ضربه في الوقت الذي نختاره. إن القبض على الشيخ عصفور اليوم هو من غير شك مسألة انتقامية. إن المأمور وقد رأى هذا الرجل يفلت من تهمة خطف الفتاة دبر وفكر في طريق آخر لا يستطيع منه الإفلات. هذا أسلوب الإدارة الذي لا يحسن أن يسلكه رجال القضاء، وعزمت في نفسي أن أفرج عن الرجل، ولكني أرجأت النظر في أمره حتى أفرغ من «توريد البوستة» التي أمامي. فلقد قدم لي عبد المقصود أفندي مظروفاً أصفر ضخماً علمت أن فيه «قضايا جنايات» مرسلة إلينا من الرياسة لدرسها والمرافعة فيها أمام محكمة الجنايات المنعقدة في هذا الشهر في عاصمة المديرية التي نعمل في دائرتها. فألقيت نظرة على هذه القضايا فوجدتها تحوي مئات الصفحات. وهل لي رأس يتسع الآن لكل هذا؟ لا شيء ينفرني من عمل النيابة غير المرافعة في قضايا الجنايات. فإن من العسير على ذاكرتي الضعيفة أن تحيط بكل تلك التفاصيل التي تتكون منها الجريمة كي تبسطها بعد ذلك في نظام وترتيب وهدوء أمام مستشارين ثلاثة عابسين ومحامين متربصين، وجمهور يشاهد ويحكم لا على لب الموضوع، بل على مدى إتقان الحركات والإشارات، ورنين الصوت في القاعة، ومهارة الإلقاء، والضرب باليد فوق المنصة. إني بطبعي لا أصلح إلا لملاحظة الناس خِفية يتحركون فوق مسرح الحياة، لا أن يشاهدني الناس ممثلاً بارعاً قد سلطت على وجهه الأضواء، إن هذه المواقف تعمي بصري، وتُذهب لبي، وتطير ما في ذاكرتي، وتفقدني ذلك الهدوء النفسي الذي أرى به أعماق الأشياء، لذلك ما ترددت وأمرت بإحالة هذه القضايا على المساعد، فهو ما زال في تلك السن التي يبهر فيها الإنسان ويعجب بهذه المواقف والمظاهر، وقد يكون له من حسن الاستعداد لهذا العمل ما يجب عليَّ أن أوجهه إليه. وإني فوق ذلك

أتيح له فرصة الإقامة أياماً في عاصمة المديرية حيث يجد في ملاهيها ومشاربها ما يرفه عنه. ويلطف من أثر الوحدة والضيق في هذا الريف الصامت. وأعجبتني هذه الحجج ورأيتها كافية لإقناعي بوجوب إزاحة هذه القضايا الثقيلة عن كاهلي. وناولني رئيس القلم الجنائي بعد ذلك مظروفاً آخر صغيراً قرأت عليه بالحبر الأحمر كلمة «سرّي» فقلت في نفسي: «تلك ملحوظة من النائب العام». فأسرعت بفضه فإذا هو بلاغ من مجهول أرسِل إلى النائب العمومي رأساً في القاهرة فأحاله عليَّ لإجراء اللازم فيه فنشرته في يدي وقرأته بإمعان، ولم آت على آخره حتى كان قد استولى عليّ العجب، وأطرقت لحظة أفكر، ثم أعدت النظر فيه وتمهلت في قراءة سطوره هذه:

«سعادة النائب العمومي بمصر دام

نعرفكم بأن الحرمة زوجة قمر الدولة علوان المضروب الموجود «بالاستبالية الميري» كانت ماتت من سنتين مخنوقة وتسَتَّر عليها حلاق الصحة من أجل الرشوة وأجرى دفنها بدون علم الحكومة واسألوا زوجها علوان وأختها البنت ريم عن الذي خنقها. وأسباب الجريمة معلومة ولا تخفى على فطنتكم إذا كلفتم خاطركم بالتحقيق بنفسكم وإنكم تكشفون أسراراً خطيرة وتضربون على أيدي الأشرار. «وتوضعون» العدل في مجراه. والعدل أساس الملك. وقد قال **الله** عز وجل في كتابه العزيز: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِٱلعَدْلِ) صدق **الله** العظيم».

«فاعل خير»

17 أكتوبر..

فكرت مليّاً في أمر ذلك الخطاب، مَن ترى يكون مرسله المجهول؟ الأسلوب ينم عن أن صاحبه أزهري فسد. هذه الآية القرآنية وهذا التوزيع لا يصدران إلا عن هذا الصنف الذي يستغل علمه القليل وجهل الناس المطبق في الريف، فيعيش على تحرير البلاغات المأجورة وبذر الشقاق بين الأسر والأفراد. ولكن في هذا الخطاب على أيّ حال وقائع تستدعي التحقيق. ولو صح ما جاء فيه من أن زوجة قمر الدولة قتلت خنقاً لخرجنا من الأمر بجناية تمخضت عن جناية لايهمنا الآن البحث عن صاحب الخطاب بقدر مايهمنا التأكيد من صحة الاتهام. لابد إذن من فتح المقبرة واستخراج جثة زوجة المصاب وعرضها على الطبيب الشرعي. وقد اتجه تفكيري كله هذا الاتجاه فلم أشغل ذهني بما ورد عن ريم في هذا البلاغ وما يمكن أن يلحقها من شر. ذلك أن كل شيء مترتب على نتيجة فحص الجثة. وكنت قد بادرت فأخطرت الطبيب الشرعي ببرقية، وقمت بما يلزم من إجراءات لفتح المقبرة، فعينت

عليها الحراس يسهرون الليل بجوارها حتى لا يعبث بها عابث. وأرسلت في طلب «اللحَّاد» وكنت قد اتصلت تليفونياً بالمركز عقب قراءتي ذلك الخطاب لأخطر المأمور، فقيل لي إن المأمور ركب ومضى إلى اجتماع خطير معقود في المديرية برياسة المدير، وحضر إليَّ للفور المعاون يقول:

– سعادتك اطلعت طبعاً على جرائد المساء؟

– أبداً.

– في البلد أزمة وزارية.

فأدركت في الحال سر اجتماع المديرية، وعلمت أن رجال الإدارة منذ الساعة لن يكون لهم عقل ولا فكر في غير تنسُّم هوى الوزارة الجديدة، حتى يعدوًّا أنفسهم للميل معها كما مالّوا مع غيرها. وهذا الميل يبدو أكثر ما يبدو في التجهم السريع للعُمَد والأعيان الموالين للوزارة الآفلة، والابتسام الوديع لأنصار الوزارة المقبلة. ولم أبد أيَّة ملاحظة للمعاون فأنا رجل قضاء لا ينبغي لي الكلام في السياسة، ومهما تغيرت الوزارات والأحزاب فإن القانون هو القانون. والتفت إليه أخيراً وقلت في هدوء:

– أظن حضرتك تقوم معنا بدل المأمور.

– الظروف الحاضرة تمنعني من ترك المركز. لكن ملاحظ النقطة موجود هنا في خدمة سعادتك.

فتركته ينصرف إلى مركزه، وأمرت بإعداد السيارة، وجلست أنتظر الطبيب الشرعي وقد أجاب على برقيتنا بإشارة تليفونية أنه حاضر اليوم. ودخل عليَّ عبد المقصود أفندي وأشار بيده إلى «النتيجة» المعلقة بالحائط، وذكرني بضرورة تفتيش سجن المركز، فالنيابة عليها أن تقوم بهذا التفتيش فجأة مرتين في كل شهر على الأقل فلم ألتفت إليه وأمرته أن يذكرني فيما بعد، فمشى خطوتين ثم عاد وغمز بعينه:

– فيه إشاعة أن الوزارة الجديدة تألفت وناوية تجري انتخابات جديدة.

– وماله؟

– غرضي يعني.. قبل سجن المركز ما يزدحم..

فلم أنبس بكلمة وتشاغلت بتقليب أوراق القضية التي نقوم من أجلها، ورأى رئيس القلم الجنائي أني لن أجيب فانصرف متردداً متباطئاً. وأدركت من هيئته أنه لم يأت من تلقاء نفسه، فناديته فرجع، فقلت له في ابتسامة التخابث:

– كاتب ضبط المركز كلمك في التليفون؟

فأجاب للفور:

– طبعاً ودفاتر السجن مسَّددة جاهزة..ومحضر التفتيش مكتوب. وكل شيء تمام، ولا باقي غير إمضاء سعادتك.. والحكاية كلها قيمة ربع ساعة ونكون انتهينا من مأمورية تفتيش السجن.

فنظرت إليه شزراً:

– شيء جميل! تفتيش فجائي مضبوط يا عبد المقصود أفندي..؟

فارتبك الرجل قليلاً ثم قال:

– أنا غرضي راحة سعادتك من جهة، وعدم إحراج المركز في الظروف الحاضرة من جهة أخرى..

– طيب. طيب..

وأسرعت فأقفلت باب الموضوع. فقد سمعت نقراً على باب حجرتي، وأبصرت من خلفه الطبيب الشرعي بحقيبته الصغيرة يستأذن في الدخول. فنهضت في الحال واتجهت إليه وأدخلته مرحَّباً. وطلبت له فنجاناً من القهوة. ثم تجاذبنا الحديث في الأحوال العامة، فأخبرني باختصار ما سبق أن علمته من عبد المقصود أفندي من أن الوزارة الجديدة قد تسلمت فعلاً مقاليد الأمر، وأنها تعد العدة لانتخابات جديدة. ولم نعلق على هذه الأخبار بشيء فكلانا يجهل ميول الآخر. كلانا يخشى أن يظهر رأيه الدفين. وبدأنا لوقتنا الكلام

في العمل وفي القضية التي بين أيدينا، وأخبرت الطبيب بظروفها في عبارات سريعة. واستقر الرأي على المبادرة بالانتقال إلى المقبرة. فقمنا إلى السيارة وانطلقنا ولم نقف حتى بلغنا مكاناً قصياً في المزارع قد تجمعت فيه تحت ظل نخلتين أو ثلاث بضع مقابر من الطين والآجر قد علتها «شواهد» طويلة سمراء كأنها رؤوس العفاريت فنزلنا. وهرع لاستقبالنا الحراس. هبطوا فجأة من مراقدهم لمرآنا وخرجوا علينا، بعضهم يهبط من أعالي «مرتبة» قد وضعت فوق المقبرة كما يوضع الهودج فوق الناقة، وبعضهم يثب من على حصير فرش بين يدي هذه المقبرة كأنهم قردة تشب من حجر أمها، وسألت عن حضرة ملاحظ النقطة فأشاروا إلى الطريق الزراعي فرأيت فتًّى في ملابسه العسكرية يقبل متبختراً على حصانه الأشهب. ولم تمض لحظة حتى بدأنا العمل، فأمرنا اللحَّاد بفتح المقبرة فأعمل في الحال فأسه ومِعَوله في البناء الذي يخفي المدخل. وسألني الطبيب الشرعي عمًّا إذا كنا استدعينا أحداً من أهل المتوفاة يستطيع أن يتعرف على الجثة وكَفنها، فأجبته إنا لا نعرف للمتوفاة غير أخت قد هربت واختفت. فاقترح إيفاد الملاحظ إلى القرية يحضر لنا امرأة من الجيران ممن حضروا غسلها أو دفنها. فقام الملاحظ للفور لما انتدب له. وأمعن اللحاد في الدق والهدم حتى جرح صدر المقبرة جرحاً بالغاً وقام عنها وهو يقول:

– الباب من غير مؤاخذة من ورا..

وتناول أدواته وذهب إلى الناحية الأخرى وجعل يوسعها ضرباً وطرقاً. فصاح به الطبيب الشرعي:

– هي دي يارجل انت مقبرة توت عنخ آمون؟ تغلط في المدخل وأنت لحَّاد الناحية!

أصل ياحضرة الدكتور مضى عليها زمن مقفلة.

وضرب ضربتين انفتح تحتهما المدخل. وزحف الرجل على يديه وقدميه

إلى داخل المقبرة وخرج يجذب شيئاً ملفوفاً في «قماش» لا لون له من القِدَم تكاد أطرافه تتفتت في أصابعه، ووضعه تحت أنظارنا وهو يقول:

– شوفوا هي دي «بلا قافية» الحُرمَة؟

فكشف الطبيب الشرعي عن تلك العظام النخرة ونظر فيها ثم قال للحاد:

– ارجع بها ياحمار. دي جثة رجل.

– راجل؟!

واختفى اللحاد بالجثة في قلب المقبرة وعاد فظهر بجثة أخرى ما كاد يفحصها الطبيب حتى وجدها هي كذلك جثة رجل. وهكذا ظل يعرض علينا الجثث التي وقعت عليها يده فإذا كلها لرجال. فصاح اللحاد مغيظاً:

– أمال النسوان راحت فين يارجاله؟

فقال له الطبيب في هدوء:

– حضرتك بالاختصار غلطت في المقبرة.

ثم نظر إلى المقبرة التي بجوارها وقال:

– افتح دي.

فذهب اللحاد بأدواته حيث أشار إليه الطبيب بينما أنزل الحراس «متاعهم» من فوق المقبرة الأولى وهم يتهامسون!

– بقى كنا راكبين غلط!

وفتحت المقبرة الثانية. وما كاد اللحاد يزحف إليها ويختفي فيها حتى ظهر الملاحظ عائداً وخلفه امرأة تخفي وجهها بطرف طرحتها السوداء وترفع عقيرتها مُوَلوِلَة:

– ياللي كنِت منورة الحارة! فسد الملاحظ فمها في الحال منتهراً.

– اخرسي ياوليَّة!

واقترب الطبيب الشرعي من المرأة وحادثها فعلم منها أنها كانت جارة للمتوفاة وأنها حضرت جهازها.

– اسمعي ياستي. الميِّتة كفنوها قدامك؟

فتنهدت المرأة وقالت:

– قدامي ياسيدي، وبقيت بعيد عنك ألطم وارقع بالصوت.

– المهم عندنا مش اللطم، كفنوها في كم «درج»؟

– في عين العدو تلات «أدراج»: درج مرمر ودرج كزمير ودرج حرير أخضر..

وخرج اللحاد وقتئذ يجذب من داخل المقبرة جثة فحص الطبيب كفنها وقد ذهب لونه بفعل الزمن إلا بقية اخضرار خفيف في أطرافه ينم عن حقيقة لونه الغابر. فأمر من الفور بحمل الجثة ووضعها على «لوحين» من الخشب نُصبَا سريعاً على هيئة مشرحة تحت ظلال شجرة من السنط، وطلب إبعاد الحاضرين فرفع الملاحظ عصاه الخيزران الرفيعة في يده وفرَّق الناس صائحاً:

– بعيد. بعيد..

وكشف الطبيب الكفن في احتياط. وما كاد ذلك الهيكل العَظمي المسجّي يظهر للعيان حتى سمعت خلفي همساً وهمهمة، فاستدرت فأبصرت سائق السيارة مختفياً خلف جذع الشجرة شاحب الوجه بارز العينين يشاهد هذا المنظر ولا يملك نفسه:

– لا حول ولا قوة إلا بالله! إنا لله وإنا إليه راجعون!

ولمحه الطبيب فانتهره وأمره بالابتعاد. وصِحت أنا كذلك في السائق صيحة انصرف بعدها إلى سيارته وقبع فيها. غير أني تأملت قليلاً أمر هذا السائق.. ما الذي روّعه؟ أهو منظر العظام في ذاتها، أم فكرة الموت الممثلة فيها، أم المصير الآدمي وقد رآه أمامه رأي العين؟ ولماذا لم يعد منظر الجثث أو العظام يؤثر في مثلي وفي مثل الطبيب، وحتى في مثل اللحاد أو الحراس هذا التأثير؟ يخيل إليَّ أن هذه الجثث والعظام قد فقدت لدينا ما فيها من

رموز. فهي لاتعدو في نظرنا قطع الأخشاب وعيدان الحطب وقوالب الطين والآجر. إنها أشياء تتداولها أيدينا في عملنا اليومي. لقد انفصل عنها ذلك «الرمز» الذي هو كل قوتها. نعم. وماذا يبقى من كل تلك الأشياء العظيمة المقدسة التي لها في حياتنا البشرية كل الخطر لو نزعنا عنها ذلك «الرمز» أيبقى منها أمام أبصارنا اللاهية غير المكترثة غير جسم مادي حجر أو عظم لا يساوي شيئاً ولا يعني شيئاً. ما مصير البشرية وما قيمتها لو ذهب عنها «الرمز».. «الرمز» هو ذاته كائن لا وجود له. هو لاشيء. وهو مع ذلك كل شيء في حياتنا الآدمية. هذا «اللا شيء» الذي نشيد عليه حياتنا هو كل ما نملك من سمو نختال به ونمتاز على غيرنا من المخلوقات. هنا كل الفرق بين الحيوانات العليا والحيوانات الدنيا.

وقطع الطبيب سلسلة تفكيري بمقص طبي في يده ذات القفاز الجلدي الشفاف يفحص به العظام قائلاً:

– امرأة من غير شك.

ومضى في عمله وهو يقول:

– الضلاع سليمة والجمجمة: الطاسة سليمة، والعظم اللامي.. وهنا نظرت إليه في انتباه. فالعظم اللامي في العنق هو الدليل الناطق على حدوث الجريمة. فإن كسره معناه أن الخنق قد وقع. وإن كل ما يهمنا في الحقيقة من استخراج الجثة والكشف عنها هو فحص العظم اللامي والتحقق من سلامته. ولم يمهلني الطبيب حتى أسأله وصاح وهو يريني هذا العظم بين أصابعه:

– مكسور

هذه الكلمة كانت كافية لتحديد موقفي من الأمر. إن ما جاء في البلاغ المجهول المصدر حقيقي إذن. وماذا أنتظر وصِحت في الطبيب:

– انتهينا.

وعزمت على العودة مسرعاً للبدء في تدبير ما ينبغي للوصول إلى معرفة

سر هذه القضية الجديدة، فهي من دون ريب مفتاح الأولى. وفرغ الطبيب الشرعي من أمر الجثة وأعادها اللحاد أمامنا إلى مقرها وسد عليها كما كانت. وأنا صامت في مكاني أفكر فيمن يكون الخانق لهذه المرأة. أهو زوجها المصاب؟ وما الذي حمله على ذلك؟ وأختها ريم ما شأنها في الأمر؟ أتراها تعلم بهذه الجريمة؟ وأين ريم الآن؟ إن وجودها اليوم في التحقيق ذو أهمية كبرى. ولكن كيف نعثر عليها؟ إن الشيخ عصفور يعلم مقرها، أو على الأقل يستطيع أن يعاوننا في البحث عنها. إذن فلنجعل الشيخ عصفور مبدأ لخط السير الجديد. فلأقنعه أنا إذن بوسائلي بعيداً عن طرق الإدارة العنيفة. إن مثله قد يؤخذ بالحيلة والهدوء. ترى لو أفهمته مثلاً أن في إمكاني أن أزوجها منه.. وأعجبتني الفكرة وعزمت على تنفيذها. وركبنا السيارة عائدين. ومررنا في طريقنا بالقرية. فإذا أصوات حزن وولولة نساء ترتفع من «دوار» العُمدة فقلت وأنا أوقف السائق بإشارة:

– العمدة مات؟

وأطللت من نافذة السيارة، فإذا أمام منظر لم أفهمه أول الأمر. ورأيت شيخ الخفر ووكيله وبعض الخفراء يحملون شيئاً في أيديهم، ومن حولهم جموع الرجال والنساء والصبيان يهللون ويكبرون والنساء يزغردن كما يفعلن في الأفراح وفي أيديهن الدفوف يضربن عليها. وتأملت جيداً ما يحملونه وتأمل معي الطبيب الشرعي دهشاً فرأينا آلة تليفون حكومية من طراز تليفونات المراكز. فصاح الطبيب في عجب:

– التليفون له زفة كأنها زفة عروسة.

ومر بقربنا خفير نظامي فأشرت إليه فاقترب وسألته عن الخبر فأجابني أنه قد صدر اليوم أمر برفت العمدة الحالي وتعيين آخر مكانه من الأسرة المنافسة في القرية. ففهمنا كل شيء، ومال عليّ الطبيب يقول ضاحكاً:

– يظهر إن تليفون الحكومة عند العمدة في مقام الصولجان.

هذا صحيح فيما أرى. إنه مظهر السلطة والحكم وأداة الاتصال بالحكومة، وأن خلعه من دار «العمدة» «المخلوع» إنما هو «رمز» زوال السلطة، وأن هذا العويل المرتفع من «دوار» العمدة القديم، وهذا البكاء الذي يشيع به التليفون الخارج من بيته لدليل على فداحة المصيبة، وهذه المصيبة ككل مصيبة لها وجهها الآخر الباسم يطل على ناحية أخرى، وإن دار العمدة الجديد الذي يستقبل التليفون الداخل عليه بالزعاريد والدفوف لدليل أيضاً على مبلغ السعادة والهناء. هنا «الرمز» كذلك في شكل «تليفون» من الصلب والخشب قد لعب دوراً مهماً على مسرح هذه القرية الوادعة.

وانطلقت بنا السيارة والطبيب صامت في بعض الطريق. وأخيراً التفت إليَّ وقال:

– يظهر أن العمدة الجديد من محاسيب الوزارة الجديدة.

فقلت له:

– إن هذه القرية، ككل قرية اليوم في مصر بها عائلتان قويتان أو أكثر تتنافس في العُمُدية، وكل منها ينتمي إلى حزب من الأحزاب التي تتنازع الحكم، ولماذا تريد أن يكون الحال في القرية غيره في الدولة؟ وهل القرية إلا مصغر الدولة؟

18 أكتوبر..

كان أول ما فعلت عقب رجوعي إلى مكتبي أن أرسلت في طلب الشيخ عصفور، فحضر أمامي مطرقاً صامتاً فابتدرته:

– البنت ريم تعجبك؟

فرفع رأسه ونظر إليَّ نظرة أحسست أنها نفذت إلى أعماق نفسي، ثم عاد فأطرق ولم يجب.

فقلت له:

– أنا مستعد أطلب المأذون وأعقد عليك وعليها حالاً.

فلم يبد حراكاً، فمضيت أقول:

– لو كانت موجودة هنا كنت حالاً..

وجعلت أستحثه على الكلام فلم يخرج عن صمته. وأخيراً ترنم بصوت كالهمس لكنه واضح النبرات:

نهيتك ما انتهيت

والطبع فيك غالب

وديل الكلب ما ينعدل

ولو علقوا فيه قالب

فما تمالكت أن صحت:

– اخرس يا بهيم!

وأسرعت بطرده، وقد تبين لي أن لا فائدة ترجى من مثله. ورأيت أن أسأل حلاق الصحة، فاستدعيته وسألته في أمر المرأة المخنوقة وكيف صرح بدفنها بدون إذن النيابة، فقال من فوره:

– وشرفك يا سيدنا البك ما أعرف إن كانت مخنوقة أو محروقة، حضرة حكيم الصحة أمر بالدفن كالمعتاد.

– بدون توقيع كشف؟

– لو كنا نقعد نكشف يا سعادة البك على كل متوفى كان زماننا توفينا من بدري.

– بقى بالاختصار لا حد كشف ولا نظر..

– الجاري عليه ياسعادة البك أن حلاقين الصحة في الجهات تبلغ الدكتور المفتش بالتليفون، وحضرته قاعد على مكتبه هنا ما عليه إلا أنه يسأل في كل حالة عن سبب الوفاة نرد عليه في التليفون: ماتت يا دكتور موتة ربها، يقوم يقول: ادفن، ادفن، ادفن..

– ماشاء **الله**، ماشاء **الله**، ما شاء **الله**!

ولم أرَ فائدة كذلك من البحث مع هذا الحلاق فأنا أدرَى الناس بحلاقي الصحة. إن كل مهمتهم أن يقبضوا من أهل المتوفى خمسة قروش ويحصلوا لهم على الإذن بالدفن دون أن ينظروا في وجه جثة أو ينتقلوا إلى منزل متوفى. إن هم إلا سماسرة «دفن»، حتى مع فرض وجود النزيه منهم الذي يريد القيام بواجبه فيذهب للكشف على الجثة، ماذا يستطيع هذا الجاهل أن يستكشف؟ إنه سَيرى رجلاً أو امرأة قد فاضت روحها وليس بها إصابات

ظاهرة. فكيف يعرف أن الوفاة مشتبه في أمرها؟! إن «نظام» حلاق الصحة نفسه، هذا النظام الذي لا تعرفه أية دولة على بسيط الأرض هو موطن الداء. ومثله عندنا نظام «الدايات» وإني مازلت أذكر ما قصه عليَّ طبيب مستشفى المركز ذات يوم. قال لي: إنه دُعي إلى حالة ولادة عسرة في إحدى جهات الريف، فذهب مسرعا فوجد المريضة ملقاة على ظهرها وقد تدلت منها ذراع الجنين وبجوارها عجوز حمراء الشعر والشدقين، قيل له إنها «ست هندية الداية» وأخبروه أن المريضة قد مضى عليها ثلاثة أيام على هذه الحال بهذه الذراع الخارجة منها. فسأل الداية: لماذا انتظرت كل هذا الوقت ولم تخطري الطبيب؟ فأجابت: «كنا منتظرين ستر ربنا، قلنا المولى ينتعها بالسلامة». ووضع الطبيب يده في الرحم فإذا الرحِم محشو بالتبن، وإذا مثانة المريضة قد تهتكت وأنها هالكة لا أمل فيها، وأن المولود قد مات منذ يومين. وألقى نظرة حوله فإذا كومة من «التبن» القذر عند أقدام المرأة. فالتفت إلى «ست هندية الداية الصحية» مستفهماً، فقالت: أصل ياسيدي الدكتور لما دخلت يدي أسحب الولد لقيتها راحت «مزفلطة» قمت قلت «أحرش كفي بشوية تبن». ومدت للطبيب يداً ملوثة «بالتبن» قد بدت منها أظافر طويلة سوداء. وقال لي الطبيب: «إن الداية تولِّد المرأة كما لو كانت جاموسة». وماتت المريضة مع طفلها واكتفت الصحة بأن سحبت من هذه الداية «الصحية» التصريح. ولكنها لم تغير النظام وهي تعلم أن ألوف الأطفال يموتون على هذه الصورة كل عام..

نظرت إلى حلاق الصحة مليًّاً وأدركت أن أرواح الناس في مصر لا قيمة لها. لأن الذين عليهم أن يفكروا في هذه الأرواح لا يفكرون فيها إلا قليلاً. وطردت هذا الرجل أيضاً، وقلت في نفسي: إن خير السبل في مثل هذه القضية أن أعرف مرسل البلاغ المجهول، وفكرت لحظة، وخطر لي أن أعرض خطه على القاضي الشرعي وهو يتحرى لي بين موظفي محكمته وبين المحامين

الشرعيين. ولعله هو نفسه قد مر به هذا الخط. ومادمت أعتقد أن صاحب الخطاب أزهري فليكن البحث في دائرة المحكمة الشرعية، وطلبت في الحال عبد المقصود أفندي رئيس القلم الجنائي وهو من أصدقاء القاضي الشرعي وكلفته أن يرافقني في الحالِ، ولم يمض قليل حتى كنا في بناء تلك المحكمة، فسألنا عن القاضي فدلونا على حجرة أمام بابها «قبقاب»، فهمس عبد المقصود أفندي في أذني أن فضيلته لا شك كان يتوضأ كي يصلي الظهر. وسرد لي في عبارتين مبلغ ورع هذا القاضي وزهده، وضربنا على الباب ودخلنا. فرأينا القاضي خالعاً جبته وعمامته وهو جالس على حصير الصلاة، فلما رآنا نهض وحيانا وأجلسَنا على الكراسي وطلب لنا «زنجبيل» ورأى عبد المقصود أفندي أن يوفر عليَّ مئونة بدء الحديث، فالتفت إلى القاضي الشرعي وقال:

– البك وكيل النيابة غرضه يطلب من فضيلتك..

فأجاب القاضي سريعاً في شيء من القلق:

– خير إن شاء **الله**. طلب خصوصي أو..

وذكرتني هيئته وقلقه بقصة عنه قصها عليَّ المأمور قال لي يوماً: إن المدير اقترح تحسيناً لمظهر المركز ومراعاة للصحة العامة إنشاء منتزه في وسط البلد، وقد تبرع بعض الأعيان بما استطاعوا التبرع به من مالهم، وبلغ القاضي الشرعي ذلك، فذهب إلى المأمور وسفَّه له هذا المشروع واقترح أن يقام بدل المنتزه مسجد لعبادة **الله** وحض الناس على التقوى والصلاح، فأمن المأمور الخبيث على كلام القاضي وتحمس لرَأيه أعظم التحمس، وقال له:

– لابد من عرض اقتراح المسجد على سعادة المدير، وأنا متأكد أنه موافق مقدماً، وزيادة في إدخال السرور على قلب سعادته نكتب اسم فضيلتك في رأس قائمة التبرعات، باعتبار أنك متبرع بمبلغ خمسة جنيهات وأخبرني

المأمور أن القاضي وكأنه لم ينم الليل، حضر إليه في الصباح المبكر يجري ويقول له في تردد:

– مشروع المسجد بلغته لسعادة المدير؟

فأجاب المأمور في ابتسامة خفية:

– طبعاً اليوم آخر النهار أنا ناوي أقابل سعادته.

هذه الواقعة تمثلت في رأسي فجأة عندما قال لنا القاضي في قلق: «طلب خصوصي؟» فقد قرأت ما جال في نفسه، فهو لا شك قد خاف أن نكون قادمين لطلب تبرع من هذا النوع. فأسرعت أرد إليه الاطمئنان وأخبره أن حضورنا هو لعمل من أعمال وظيفتنا، وأخرجنا في الحال من ملف أوراقنا الخطاب الغفل وعرضناه عليه وحادثناه فيما نريد منه فانشرح صدره وقال:

– موضوع بسيط. نشرب الزنجبيل أولاً.. ثم ننظر بعد ذلك في أمر البلاغ..

وصفق بيديه وصاح:

– ياشيخ حسنين. استعجل لنا الفراش.

ثم صمت قليلاً. وعاد فحيانا:

– أهلاً وسهلاً.. حصل لنا الشرف..

ورأى عبد المقصود أفندي أن يبدي صلته بالقاضي ومعرفته له فأشار إليه والتفت إليَّ قائلاً:

– فضيلته من كبار العلماء الراسخين في العلم.

ووجه الكلام للقاضي:

أنا يا فضيلة القاضي لا أنسى يوم المحاضرة لما رديت على الولد المدرس..فقاطعه القاضي مستغفراً مستعيذاً:

– أخزاه الله. أنا لا أطيق الصبر على الكفر والجهل.

والتفت القاضي إليَّ وقال:

– تصور يا سيدي البك أن هذا الأفندي مدرس جغرافيا في المدرسة

الثانوية، ألقى فيها محاضرة علنية عن عالم نصراني اسمه «شنتون» قال إنه عرف بالضبط وزن الأرض والسماء.. أستغفر الله العظيم..

وتأملت قليلاً في الاسم الذي نطقه القاضي واهتديت آخر الأمر إلى أن المقصود به العالم الرياضي «اينشتين» ولذَّ لي أن أعرف ما جرى، فهذا من غير شك صراع بين عقليتين واصطدام بين رأسين يحلو لمثلي دائماً أن يشاهده ويقف على مداه، فقلت للقاضي في شيء من الاهتمام:

– وحضرت المحاضرة يا فضيلة الشيخ!

– حضرت والأمر لله من قبل ومن بعد.

– وماذا حصل؟

– حصل يا سيدي أن هذا المدرس قام وقال في حضرة الباشا المدير وكبار الموظفين والأعيان. إن هذا العالم الكافر قد أتى بما لم يأتِ به الأوائل والأواخر، فقمت وصحت به «كداب يا حضرة المدرس، ولقد قال الله في كتابه العزيز: «مافرّطنا في الكتاب من شيء» فأسكتني الحاضرون فسكتُّ تأدُّباً لوجود سعادة المدير، ولولا هذا ما سكتُّ ورب الكعبة، ثم استمر هذا الأفندي في كلام لا هو بالمعقول ولا بالمنقول إلى أن قال: إن عالمه النصراني قد استطاع بمعادلات جبرية أن يزن الأرض والسماء! فما تمالكت نفسي ونهضت وأنا أنتفض وصحت به: «مهلاً يا حضرة الأفندي مهلاً، أخبرنا قبل كل شيء، هل هذا العالم «شنتون» وزَن السموات والأرض بالكرسي أم بدون الكرسي؟.. فارتبك المدرس ونظر إليَّ قائلاً: «كرسي إيه» فرددت عليه بالآية الشريفة: ﴿وسع كرسيُّه السمواتِ والأرضَ..﴾ أجب أيها المدرس الأفاك، ها هنا الحاصل والجوهر، الوزن كان بالكرسي أو بغير الكرسي؟..

فكتمت ضحكي وقلت في هيئة الجد:

– وأخيراً..؟

– وأخيرا يا سيدي.. لاشيء، لم يستطع المحاضر أن يجيب، واحتج

وانسحب وضج الحاضرون واختلط الحابل بالنابل، وغضب مني سعادة المدير واعتبرها إهانة لمجلسه، وترك الناس المحاضرة، وهي المسألة الأصلية، والتفتوا إلى اعتدائي على مقام المدير وهي مسألة فرعية، وتكاثروا عليَّ يطلبون إليَّ الاعتذار وأمري لله! ولكن مع ذلك أشعر أن من يومها والباشا المدير لاينظر إليَّ بعين الرضا..

وسكت قليلاً ثم قال في لهجة أخرى:

– بمناسبة الحالة السياسية اليوم، أظن الوزارة الجديدة ستجري حركة تغيير وتبديل بين المديرين ورجال الإدارة كالمعتاد؟

فلم أكد أفتح فمي لأجيب حتى دخل الفراش وهو نصف شيخ، أعني أنه يلبس العمامة على جلباب عادي قذر كجلابيب الفلاحين، وهو عاري القدمين. وقدم لنا فنجانين من طرازين مختلفين قد كسر مقبضاهما فشربت في احتراس وأنا أنظر إلى داخل الفنجان خشية أن يكون فيه بدل السكر صرصار. وفرغنا من الحديث والزنجبيل وبدأنا العمل. وطلب القاضي أوراقاً بخط موظفيه ضاهيناها بخط البلاغ فلم نجد مشابهة. وعرضنا البلاغ على مَن في المحكمة لعل أحداً يذكر لنا أنه يعرف صاحب هذا الخط فلم نظفر بطائل، وخرجنا من المحكمة كما دخلنا ومشينا في طريقنا إلى دار النيابة. فقال عبد المقصود أفندي:

– نمر بالمرة نفتش سجن المركز ونخلص.

فلم أبْدِ اعتراضاً. وذهبنا إلى المركز فوجدنا المأمور وقد جمع بعض العُمد في حجرته وجعل يشرح لهم وجهة النظر الجديدة ويصدر إليهم تعليماته بنفس الحماسة التي كان يبديها في مبدأ تولي الوزارة السالفة. فما إن رآني وعلم بالغرض من زيارتي حتى خفَّ لاستقبالي وأجلسني في صدر حجرته. وفض مجلسه وهو يشيِّع العُمد إلى الباب قائلاً:

– فتح عينك ياعُمدة أنت وهو. مرشح الحكومة في الانتخاب لازم ينجح،

أنا نفضت يدي وأنتم أحرار، مفهوم؟..

– فأجابوا في صوت واحد:

– مفهوم يا حضرة البك.

وتردد أحدهم وقال:

– فيه يا جناب البك جماعة مشاغبين أقويا كلمتهم مسموعة من العائلة الثانية الكبيرة..

فدفع المأمور في كتفه دفعاً وقال له:

– المشاغبين اتركهم لي أنا!.. تفضل.

فخرجوا جميعاً وعاد إليّ المأمور يتنفس الصعداء ويقول في صوت متعب:

– بقى لي يومين بليلتين في القرف ده.

وأردت أن أداعبه وأخيفه قليلاً فقلت:

– لكن يا حضرة المأمور معروف عنك إنك من حزب الوزارة السابقة.

فقال على الفور:

– اسكت اعمل معروف.. أنا طول عمري مع الوزارة الجديدة بلساني، واللي في القلب في القلب، والأعمال بالنيات..

فابتسمت وقلت له:

– نترك السياسة ونتكلم في الشغل..

وأخبرته بنتيجة فحص الجثة ووجود العظم اللامي مكسوراً وضرورة البحث عن المجرم في جناية الخنق الجديدة.. وطلبت إليه أن يوجه عنايته لمساعدتنا في الكشف عن الفاعل.. فقال في الحال:

– المركز مش فاضي اليومين دول للخنق والحرق..

– عجايب.. أنتم لكم شغل غير المحافظة على الأمن؟!..

– يعني حضرتك مش فاهم؟..

– لأ مش فاهم!..

– نترك الانتخابات ونلتفت للقتل والخنق؟..

طبعاً..

– التعليمات اللي عندنا غير كده!..

وتركني وجعل يعبث بقيود حديدية وسلاسل معلقة على حائطه..

وغمزني عبد المقصود أفندي كي أغلق هذا الموضوع.. وأراد أن يغير مجرى الحديث فقال:

– البك المأمور يسمح بطلب دفاتر السجن..

وشعرت أن كرامة عملي في خطر فصحت قائلاً:

– لابد أني أفتش بنفسي السجن والمركز كله.

ونهضت في قوة وعزيمة أزعجت المأمور فتردد ثم قال في رفق:

– تفضل السجن تحت أمرك.. انتظر سعادتك دقيقة واحدة.

وخرج سريعاً من الحجرة وهو ينادي:

– يا شاويش عبد النبي..

واختفى عن نظري. ودفعني دافع إلى النظر من نافذة للحجرة تطل على فناء المركز. فرأيت المأمور والجاويش يسرعان إلى سجن المركز ويفتحانه ويخرجان منه أشخاصاً تدل هيئتهم على أنهم من أهالي النواحي ذوي الرخاء ويزجان بهم في حجرة التبن والعلف ويغلقان عليهم بابها بالمفتاح، فقلت لعبد المقصود أفندي:

– تعَال وطل بعينك، ده ولا سجن الباستيل. المأمور أخفى بعض الأهالي في أودة التبن.

فقال لي عبد المقصود في شيء من التوسل:

يا بك، الوقت، بطال، والسياسة متحكمة في البلد، مافيش داعي للتدقيق..

– يعني نترك الناس في الحبس من غير جريمة؟!..

– يا سعادة البك، رئيس المأمور ولا يخفاك هو وزير الداخلية ورئيس

الوزراء في الوقت نفسه، أما رئيسنا فهو وزير الحقانية.. فقط، وقد سبق أن قضاة ووكلاء نيابة وقفوا للإدارة في ظروف سياسية مواقف من هذا القبيل قاموا نقلوهم الصعيد!..

– يعني نمضي على دفاتر المركز ونسكت؟..

– يا سيدنا البك، إحنا حانكون أحسن من مين.. كان غيرنا أشطر..

– طيب، قم استعجل لنا الدفاتر والسلام..

19 أكتوبر..

رأيت أن الطريق الوحيد بعد ذلك أن أبحث عن ذلك الخاطب الذي كان قد تقدم للبنت ريم. ولكن كيف نستدل عليه ونحن لا نعرف حتى اسمه؟! فلنطلب إذَن إلى المركز أن يأتي إلينا بأحد الجيران لعله يعرف الخاطب. وليكن الجار امرأة، فإن المرأة بطبعها فضولية ثرثارة. فما من جارة لا تعرف أسماء الخاطبين والمخطوبات في الحارة، ولكن هل أستطيع الآن أن أكلف المركز بإحضار شاهد أو بالبحث عن مجرم؟ إن السياسة وحدها هي كل شيء اليوم في المركز، ولن أجد خفيراً يلقى بالاً إلى أوامري الساعة. فلنتصل نحن مباشرة بالقرية ونطلب إلى النقطة أن ترسل إلينا المرأة المطلوبة. وأمرت في الحال حاجبي فتقدم إلى آلة التليفون وأمسك بالبوق وجعل يصيح أكثر من ربع ساعة:

– يا نقطة! يا نقطة! ردي عليَّ يا نقطة! البك الوكيل جنبي يا نقطة! ولكن النقطة غضت طرفها الناعس عنا ولم تكلف نفسها عناء الرد علينا.. واشتد غيظ الحاجب وجعلت يده تحرك جرس التليفون بقوة كادت تخلعه. وهو من

تليفونات المركز التي لا توصل الكلام بين المتكلم والمخاطب حتى ينقطع نفَس الاثنين من كثرة الصياح وحتى ينقطع حبل الحديث مئة مرة ومرة تشتبك خلالها حبال أحاديث أخرى من بلاد أخرى ومن مصالح مختلفة. فبينما يدور الكلام حول إرسال متهم إذا صوت يجيب في مسألة متعلقة بتفتيش الري وبالفتحات ونوبات الترع، وإذا آخر يتكلم في أنفار القُرعة ويطلب طلبات في لهجة الأمر والنهي. على أننا اليوم لا نلقي رداً على الإطلاق. ويد الجرس في يد الحاجب لا يقف لها دوران، كأنه يدير طاحونة بن. ولا ينفك يصيح تارة مهدداً، وتارة متوسلاً:

– أنا في عرضك يا نقطة! كلمة واحدة يا نقطة! إخص عليك يا نقطة! ردي عليَّ يا..

فما تمالكت أن صحت فيه:

– شيء لطيف! أنا قلت لك اطلب النقطة، مش غازل النقطة!

– يظهر يا سعادة البك أن النقطة خالية من حضرة الملاحظ والبلوكامين والكل كليلة..

– النقطة خالية!..

– أيام انتخابات يا سعادة البك.

– والعمل؟

– نتصل بدار العمدة ونطلب النفر والحُرمة.

– اتصل.

واستطعنا آخر الأمر أن نظفر بحضور الحرمة الجارة مع «مخصوص» وكان ميعاد غدائي قد حان. وكان قد أجهدني العمل المعتاد بالمكتب. أعني تحقيق التزويرات وقضايا الربا الفاحش والتلبس الوارد من المركز من «إيراد» اليوم، وأكثره الآن محاضر «تشرد» ضد الأهالي غير الموالين للحكومة القائمة. وما أسهل هذا السلاح وما أقواه في يد رجال الإدارة، فإن

كل نجل كريم من أنجال الأعيان يمكن اتهامه بأنه لا يحترف صناعة، ويمكن بذلك القبض عليه وحبسه أربعة أيام بإذن النيابة لحين التحري عنه وطلب صحيفة سوابقه من مصر. وأين وكيل النيابة الذي يعارض المركز اليوم في إصدار أوامر الحبس؟ وقمت للغداء بعد أن أصدرت من هذه ما شاء الله والمركز. وعدت بعد الظهر لسؤال المرأة، فتكلمت كلاماً كثيراً لم أخرج منه إلا أن الفتى الخاطب يدعى «حسين» وهو ليس من أهالي البلدة، بل من بلدة مجاورة.

– اسمه حسين إيه يا ولية؟ فيه ألف حسين في البلد، لقبه إيه؟

– ما أعرفش نقبه يا سيدي. البنت قالت اسمه «حسين» وأنا مالي بقى أسأل عن أصله وفصله. أنا حرمة غلبانة في حالي، بعيد عنك ما أكره عليَّ إلا كتر الكلام. أنا طول عمري يا سيدي في الحارة ما أحشر نفسي في كلام ولا في سؤال. وأنا مالي، قالوا يا داخل بين البصلة وقشرتها..

– اسكتي قلبتِ دماغي في الفارغ، داهية تقلب دماغ اللي طلبك. يعني لو عرضنا عليكِ الولد تعرفيه؟

– أعرفه يا سيدي. يا ندامة! وأنا بقى خلاص انعميت.. أنا كنت اسم الله على مقامك..

– كفاية.. أنت واحدة ولله الحمد لا تحبي كتر الكلام ولا..

– كتر كلام.. أبدا وحياة شرفك.. أنا بعيد عنك من يوم..

– بس!

وناديت الحاجب، وأمرته بإخراج المرأة وإجلاسها في الدهليز بجواره تنتظر حتى تُطلَب. وكلفته بمخابرة البلدة التي فيها الفتى ليحضر والفتيان الذين يسمون فيها باسم «حسين» ممن تنطبق أحوالهم وأوصافهم على ما لدينا من المعلومات. وجلست أنتظر ساعة وأنا أفكر في قيمة هذا العرض «القانوني». إني لا أثق كثيراً بفراسة هؤلاء النسوة. وما زلت أذكر قضية قَتْل

أتينا فيها بزوجة القتيل وعرضنا عليهم المتهم بين أشخاص آخرين جئنا بهم عفوا من قاعة الجلسة المدنية المنعقدة في صباح اليوم وكان من بين هؤلاء شخص منكود الطالع أتى يحمل مستندات شركته في جاموسة ويسمع الحكم على خصمه بالطلبات. فإذا هو يجد نفسه قد زُجَّ بين الأنفار الذين أُخِذوا من قاعة الجلسة ليقفوا في صف طويل في قاعة النيابة، وقد أخرج عليهم وكيل النيابة امرأة شمطاء، أمرها أن تبرز القاتل من بينهم. فتفرست المرأة الوجوه وهي تدق صدرها وتدعو بالويل على قاتل زوجها، ودنت من القاتل الحقيقي ومرت عليه مر الكرام، ووصلت إلى ذلك المسكين صاحب المستندات الذي ليس له في الثور ولا في الطحين، فلكمته في صدره لكمة كادت ترديه و«رقعت» بالصوت:

– غريمي!..

فأرتج على الرجل وقد فوجئ ثم تمالك وقال:

– يا ستي أنا اعرفك؟

فلم تسمع إليه المرأة ومضت تولول:

– غريمي! دمي. غريمي..

والتفت إليَّ الرجل كالمستجير:

– يا سيدي البك. أنهضني. أنا عمري لا شفتها ولا قابلتها..

فقام وكيل النيابة، وهو أنا ولا فخر، بأسئلته «التجارية» المحفوظة عن ظهر قلب، المعتبرة من «روتين» العمل التي إذا لم تُسأل أحصتها الرياسة علينا هفوة، وإن لم يكن هناك محل لتوجيهها، أسئلة سخيفة لا تعني شيئاً في ذاتها ولكن القضاء يعتبرها محرجة مضيقة على خناق المجرم:

– بينك وبينها ضغائن؟

– أبداً يا سيدي ولا أعرفها..

فتمهلت قليلاً لكي ألقي ذلك السؤال الذي يلقيه كل وكيل نيابة وكل قاض

في ثقة واطمئنان كأنما يلقي يده على الدليل المبين:

– إذن ما سبب ادعائها عليك؟..

– أنا عارف!.. مصيبة على الصبح وارتمت عليَّ..

– احجزه يا عسكري!..

– يحجزني؟.. أنا يا سيدنا البك لي قضية مدنية تحت.. اعمل معروف خليني اروح لشغلي..

وأُلقي الرجل في الحبس الاحتياطي.. ونوديت قضيته المدنية فلم يحضرها بالضرورة فشطبت دعواه وجلس الرجل القرفصاء على الأسفلت ومستنداته في يده يفكر فيما آل إليه حاله بلا مبرر ولا جريرة..

تذكرت ذلك وقلت في نفسي: «كلَّا لا ينبغي أن نبالغ في قيمة العرض القانوني»، إن هؤلاء الفلاحين بأعينهم التي أكلها الصديد منذ الطفولة، ومداركهم التي تركت هملا على مدى حكم ولاة من جميع الأجناس لا يمكن أن يركن إليها في حكم أو تمييز .. وهل هناك أعجب من «عرض قانوني» آخر قمت به في قضية تزوير، وكان المتهم «أفندياً» وقد وضعتُه بين أشخاص مطربشين وجئت بالمجني عليه الفلاح وأمرته بإخراج «غريمه» من بين هؤلاء فتفرس في الوجوه لحظة ثم ترك الصف بأكمله ووقف تجاهي أنا وكيل النيابة المحقق وأطال النظر في وجهي وقد بدت في عينيه علامات الشك الذي سيتبعه اليقين أنه وقع أخيراً على المجرم الحقيقي، وكان حاضراً عندي وقتئذٍ أحد كبار مفتشي النيابات زائراً وقد أراد أن يشهد عملية العرض. فهالني أن يطيل الرجل شكه فيَّ أنا فيبدو للمفتش رأي لا أرضاه، فانتهرت الفلاح وأمرته أن ينظر في الصف الذي أمامه ويخرج منهم المتهم. فكان اللعين يمر بالصف مَرًّا سريعاً ويعود فيلقي بصره عليَّ ويفحصني من رأسي حتى إخمص قدمي فحص المشتبه المستريب. ولن أنسى اضطرابي يومئذ. وقلت في نفسي: «الله يكون في عون المعروضين» ولم أجد عند ذاك مندوحة

من أن أنهي عملية العرض في الحال قائلاً في سرعة: «لم يستعرف المجني عليه على أحد» وأمرت الحاضرين بالانصراف، فخرج الرجل وهو ما زال يختلس إليَّ النظر. كلا إن تلك الإجراءات التي تتبع في أعمالنا القضائية طبقاً للقوانين الحديثة ينبغي أن يراعى في تطبيقها عقلية هؤلاء الناس ومدى إدراكهم وقدرتهم الذهنية. أو فلترفع تلك المدارك إلى مستوى تلك القوانين!

وحضر المطلوبون وأوقفناهم في صف طويل وأدخلنا المرأة فتقدمت وهي تقول:

– بسم الله الرحمن الرحيم.

ولم أترك لها مجالاً للثرثرة. فقد انتهرتها:

– كلمة ورد غطاها يا ولية. مَن في الحاضرين الخاطب؟..

فدنت من أقرب الفتيان إليها ونظرت إليه بعينها «العمشاء» نظرة «العرضحالجي الأضبش» إلى «عريضة» يرفعها في يده حتى تمس أنفه.

وقالت له في صوت خافت تريد ألا يصل إلى مسامعي:

– أنت «يا ادلعدي» مش اسمك حسين؟

فأدركت في الحال مبلغ علم المرأة بما انتدبت لأجله وقلت لها في شدة:

– كل الجدعان اللي قدامك يا ولية اسمهم حسين.

– قطيعة!

– لفظتها المرأة في صوت الواقع في حيرة من أمره ثم اتجهت إلى التالي وسألته:

– أنت منين يا جدع أنت؟

فأجابها الرجل في صوت هادئ:

– من امبابة يا ستي!

فقالت على الفور في لهجة الجد:

– دي بلد الحمير يا جدعان. دا كان مرة «ادلعدي» جوزي اشترى منها

حمار..

فلم أتمالك أن صحت:

– اخرجي يا «قرشانة» يا «وحشة» يا قليلة الحيا.. ضيعت وقتنا نهار بحاله. إخص على دي شهود.

قلتها من غيظي وأنا ليس من عادتي «القباحة»، ولكن هذه المرأة التي أفهمتني أنها رأت الخاطب بعينها وتعرفه إذا حضر أمامها قد اتضح الساعة أنها لا تعرف إلا اسمه وحتى هذا الاسم الأبتر «حسين» مَن أدرانا إذا كان هو اسمه الحقيقي أو أنها كلمة ألقتها على عواهنها هذه المرأة «الهجاصة». وسألت الحاضرين عن الخاطب فلم أجد بينهم من يفهم غرضي أو من يعرف شيئاً عن الموضوع. فصرفتهم. ولم أخل إلى نفسي وأفكر فيما ينبغي عمله بعد ذلك، حتى فتح الباب ودخل عليَّ مساعدي آتياً من البندر حيث كان يترافع في قضايا الجنايات التي أحلتها عليه وقد رأيت وجهه نضراً مشرقاً وابتدرني قائلاً:

– البنادر هي النعيم، يا خسارة رجعنا بسرعة إلى جحيم الريف!

– أخذت أحكام براءة؟

– أنا نزلت في أحسن بانسيون وصرفت ضعف بدل السفرية.

– رد على سؤالي. القضايا عملت فيها إيه!

فوجم الشاب قليلاً، ولم يكن ينتظر مني الكلام في العمل والجد منذ اللحظة الأولى. وكان يحسن بي فعلاً أن أكون به لطيفاً رقيقاً، ولكن القضية التي في يدي أتعبت أعصابي، أو لعل شيئاً من الحسد الخفي قام في نفسي إذ رأيت هذا الفتى عائداً كالزهرة المشرقة من ذلك النعيم الذي يقول عنه بينما أنا راسف في أغلال الوظيفة غارق في عمل ذي مسؤولية لا يقف ولا ينتهي، وتنبهت مع ذلك لخشونتي وأردت أن ابتسم واتكلم في غير القضايا.. ولكن المناسبة كانت قد فاتت ومضى المساعد يحدثني عن القضية التي

ترافع فيها قائلاً: إن المتهم فيها قد حكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة لأنه قتل رجلاً في نظير مبلغ خمسة جنيهات. فالقاتل رجل سوداني بدوي قوي الجسم يحترف إزهاق الأرواح. وقد اتفق معه أحد الفلاحين على قتل خصم له وحررت الكمبيالة بثمن «الروح» وانطلق ذلك المحترف حاملاً بندقيته كما يحمل الفنان قيثارته، ووقف بها تحت نافذة المسجد حتى دخلت «الروح» الغالية وسجدت تصلي فأرسل إليها ذلك المتربص من بين قضبان النافذة قنبلة واحدة ذات صفير من «ماسورة» أرغوله الجهنمي كانت فيها الكفاية وهي صناعة تحتاج إلى ثبات يد، كصناعة النجارة، فالنجار الحاذق يضرب المسمار ضربة واحدة لا عوج فيها ولا ميل، تصيب اللوح في الصميم. وكان مصير هذا الدم الضياع كالمعتاد ومآل القضية البراءة، لولا خلاف دب بين البائع والمشتري. فالقاتل سلم «البضاعة» حاضرة، ولكن المشتري مطل بالثمن. ولم يطق القاتل المحترف صبراً على هذا «الزبون» المتوقف عن الدفع، فصاح به وسط الجلسة غير مراع حرمة قضاء ولا قضاة:

– عايز أقتله لك لوجه الله؟

وترك «زبونه» والتفت إلى هيئة المحكمة:

– اشهدوا يا ناس على قلة الشرف، أنا برضه أستحق الشنق؟ اللي ما قبضت مقدم. هو يخرب البيوت إلا الشكك!!

وضحكت قليلاً أنا ومساعدي. وقد أبديت له ملاحظتي على هذه التجارة أو الصناعة المعروفة في الريف. وهي الاستئجار على القتل. إن الفلاح المصري يلجأ كثيراً إلى محترف يقتل له، كما كان بعض ملوكنا الأقدمين يلجأون إلى الجنود المرتزقة. أهو نقص خلقي في الفلاح يضاف إلى أمراضه الجثمانية والفكرية والاجتماعية الكثيرة. أم أنها قلة مَقدرة وضعف ثقة بالنفس منشؤها اشتغاله بأعمال العبيد من قديم في الأرض والزراعة وترك الفروسية والجندية للمغيرين وأقربهم بنا عهداً الأعراب والأتراك. إن الملاحظ على أشهر محترفي

القتل في الأرياف أنهم من دم أجنبي. أم أن الفلاح يحب السلام ويأنف أن يزاول سفك الدماء بيده التي تبذر البذر ويخرج منها الخير. لست أدري. إن الأمر يحتاج إلى درس خاص. ويكفينا نحن المتصلين بهذه المسائل أن لا نمر عليها بغير ملاحظة. وقد أفهمت مساعدي أن مهنتنا سخية بمادة البحث والملاحظة. وأنه طول حياته بها لا ينبغي أن يسير مغمض العينين فهي خير مهنة تكوّن الرجل تكويناً صحيحاً. فوكيل النيابة إن هو إلا حاكم صغير في مملكة صغيرة إذا فهم كل شيء في هذه المملكة، ولاحظ كل شيء ودرس الناس وطباعهم وغرائزهم، فقد استطاع بعد ذلك أن يعرف تلك المملكة الكبيرة التي هي دولته، بل استطاع أن يفهم ذلك العالم الأوسع الذي هو «الإنسانية». ولكن كم من رجال النيابة أو القضاء يستطيع أن يلاحظ؟ إن قوة الملاحظة هي أيضاً هبة عظيمة لا يملكها كل الناس. وقد وعى مساعدي هذا الكلام وهو على قسط وافر من الذكاء. فأطرق قليلاً ثم رفع رأسه وأخبرني أنه لاحظ أمراً استوقف تفكيره في جلسة الجنايات، ذلك أن المستشارين ينطقون بادئ ذي بدء بالحكم. ثم ينصرفون بعد ذلك إلى كتابة الأسباب. والمنطق الذي يتصوره هو أن يكون الأمر على العكس. ملاحظة قيمة. ولقد أخبرني فعلا أحد المستشارين من أهل الصراحة أنه بعد أن نطق ذات مرة بالحكم في جناية خطيرة ورجع ليلاً إلى مكتبه وورقه وملفات القضية ليكتب الحيثيات، وقع نظره على أقوال وعبارات في محضر جلسة اليوم، وفي المحاضر السابقة، وفي تحقيق النيابة استخلص منها تفكيره الهادئ الرزين في ذلك الليل الساجي ما لو عرفه قبل النطق بالحكم لكان حكمه قد تعدل وتبدل. ولكن ما العمل الآن وقد تم النطق بالحكم وما من سبيل إلى تغييره بأي حال؟ لا يستطيع أن يصنع شيئاً. فجعل همه تلك الليلة أن يستخرج من الأوراق جميع الأسباب التي يبررها النطق بالحكم. وكم من الحيثيات الطويلة تكتب تبريراً وتدعيماً لحكم سريع مضى النطق به، لا تفسيراً لعدالة ولا تمحيصاً لحقيقة..

20 أكتوبر..

قمت في الصباح بجرد خزينة المحكمة.. فالنيابة هي التي من شأنها مراقبة الخزينة، وعليها أن تقوم بهذا الجرد مرتين على الأقل في كل شهر بطريق المفاجأة. ويظهر أن كلمة «المفاجأة» وضعت في اللوائح والتعليمات من قبيل التشويق كما توضع في إعلانات المسارح، فهي في العمل لا وجود لها. وقد جرت العادة أن ينسى وكيل النيابة لكثرة مشاغله هذا الجرد فلا يذكره به إلا الصراف المقصود مفاجأته، فهو الذي يطلب في إلحاح حضور البك الوكيل «ليفاجئه» بالجرد في تمام العاشرة قبل إيداع الأموال في خزانة المديرية حتى يسدد الخانة طبقاً للقانون. وفي أكثر الأحيان لا يشعر وكيل النيابة إلا وقد فوجئ هو بالدفتر الخاص بالخزينة يُعرض عليه مع المحضر محرراً باسمه «نحن فلان وكيل النيابة قمنا اليوم فجأة بجرد الخزينة، فوجدنا بها كذا أوراقاً مالية ثمينة وكذا فضة وكذا أشياء ثمينة وكذا أمانات»، فيوقع وهو لم يتحرك من كرسيه وهو يقول: «خذوا إمضا وحلوا عني بلا وجع دماغ» غير أني أنا شخصياً أنتقل بالفعل وأشاهد الخزينة وإن كنت أوقع آخر

الأمر على كل حال دون أن أطيق صبراً على عد النقود التي توضع أمامي. وانتهيت من هذه المأمورية، وعرجت على مخزن النيابة في طريقي أفتشه «بالمرة» وهو عبارة عن حجرة تشبه دكان «ألف صنف» فيها من أصناف البنادق والغدارات الريفية والسكاكين والشراشر والمناجل والفؤوس والبُلط والنَّبابيت والهَّراوات و«اللِّبّد» و«البُلّغ» و«الجلابيب» الملطخة بالدم والطين و«الصداري» المثقوبة بالرش والبارود، كلٌّ عليه رقمه وتاريخ ضبطه ورقم القضية التي ضبط على ذمتها. وعندي أن نظرة واحدة تلقى في مخزن نيابة أيّ بلد تدل في الحال على لون هذا البلد وعقليته ودرجة حضارته. ولاشك عندي في أن مخزن نيابة «شيكاغو» مثلاً لا يمكن أن يحوي مطلقاً هراوة أو شرشرة. وصعدت بعد ذلك إلى مكتبي، فوجدت حضرة القاضي «المقيم» في الانتظار وقد أحضر له الفرَّاش القهوة، فما كاد يراني حتى صاح:

– خلاص الفوضى دبت في البلد!

فأردت أن افتح فمي أسأله الإفصاح، فلم يمهلني ومضى يقول:

– راحت هيبة الأحكام!

– إيه المسألة؟!

– المسألة يا سيدي أني أصدرت حكما مدنياً ضد عمدة من الموالين للحكومة وراح المحضر ينفذ عليه، تعرف حصل إيه؟

– لأ.

– انضرب بمعرفة العمدة «علقة» لكن «نضيفة» وانحبس أربعة وعشرين ساعة في حجرة التليفون.

– والمركز عمل لها قضية؟

– أبدا. ما هي هنا الخطورة. لا قضية ولا مذكرة ضحكوا على المحضر وقالوا له يسحب شكواه وصرفوها.

– ما داموا صرفوها انتهينا.

– انتهينا ازاي؟ أنا لا يمكن أسكت عن مسألة زي دي. دا اسمه إجرام! البوليس يجرم..

– يظهر أن حضرتك اشتقت لحرّ وجه قبلي.

– ينقلوا قاضي وجه قبلي لأنه أراد منع المركز من العبث؟..

– عملوها كتير. وسبق نقلوا قاضي أقاصي الصعيد لأنه أفرج في قضية معارضة عن متظاهرين ضد الحكومة، مع أن هذا القاضي كان من المحايدين البعيدين عن الأحزاب وعن السياسة. ولا يخفى أن بينك وبين المأمور سوء تفاهم عائلي وساعتها تلقى المأمور حرَّر التقارير السرية عنك واتهمك بأنك من خصوم الحكومة، وأنك من أرباب الفتن والدسائس، وأنك تضطهد أنصار الوزارة، وأنك خطر على سياستها الحاضرة إلى آخر هذا الأسلوب المعروف.

– شيء جميل. البوليس يحرر التقارير السرية ضد القضاة؟!

– حصل.

– والعمل إيه؟

– اترك لي المسألة. أنا أتحرى من المركز بلطف وأجري اللازم..

– لهذا الحد تعبث السياسة عندنا بالعدالة والنظام والأخلاق، أعوذ بالله! شيء مخيف..

وجعل يهز رأسه أسفاً وحنقاً. ثم التفت إليَّ فجأة وقال:

– دا صحيح، تصور فضيلة القاضي الشرعي «الضلالي» عامل اليوم أنه صديق المأمور الحميم مع أنه كان يكرهه كراهة التحريم من بعد حادثة الأجزاخانة!

فأبديت عجبي. إني حقيقة كنت قد سمعت من المأمور فيما سمعت من أخبار القاضي الشرعي هذه الحادثة: أن أهالي البلد وأعيانها لاحظوا افتقار البلد إلى أجزاخانة «أصولية» تغنيهم عن البنادر الكبيرة فاكتتبوا فيما بينهم بمبالغ أسسوا بها أجزاخانة نظيفة كاملة الأدوات وعينوا لها «أجزجي»

قانوني هو رجل سوري يسمى «جبور» ثم تباحثوا فيمن يصلح مشرفاً على مالية هذه الأجزاخانة وعلى إدارتها، ووقع الاختيار في آخر الأمر على فضيلة القاضي الشرعي.ومَن غير فضيلته بلحيته الوقورة وسبحته الطويلة يؤتمن في هذه البلدة على أموال المسلمين وغير المسلمين من المساهمين؟ ووافق المأمور على تنصيب القاضي الشرعي مشرفاً وتكرّم فضيلته وتسلم مهام عمله بأن جعل مجلسه عصر كل يوم أمام باب الأجزاخانة حيث يتنحنح ويبدأ باسم **الله** والصلاة على نبيه وصحبه. ثم يصيح:

– يا خواجة جبور. القهوة والشيشة!

ثم يجتمع عليه من أصدقائه وأقاربه الآتين من الكُفُور عدد كثير كل يوم، فيأمر لهم بالقهوة أو الشاي. وكل هذه الطلبات طبعاً على حساب الأجزاخانة. وهو لا ينسى مطلقاً أن يلقي نظرة على مستحضرات المحل قبل انصرافه وهو يقول لجبور:

– عندك صابون ممسّك من العال! زجاجة «الريحة»، «الكلونيا» دي لا بأس بها!..

ولا يكاد يدخل فضيلته منزله حتى تكون هذه البضاعة التي أعجبته قد سبقته إلى البيت. ويُجلس أحياناً أطفاله إلى جواره بباب الأجزاخانة أو يتركهم يلعبون حوله فإذا جاعوا أو بكوا صاح القاضي في الأجزجي القانوني:

– يا خواجة جبور! هات للأولاد كم قرص نعناع من عندك!

حتى ضاق ذرع الأجزجي جبور آخر الأمر. فصاح في القاضي ذات يوم:

– شو ها العما!

ونشب الشجار بين المشرف والأجزجي. وأقسم جبور أن يكسر ساق القاضي إذا حضر إلى الأجزاخانة بعد ذلك. واستغاث بالمأمور، وعرض عليه ما وصلت إليه حالة الأجزاخانة. فإذا هي موشكة على الإفلاس، فقد اختفت

مستحضراتها، ونضبت مواردها ولم يبق أمل في بقائها، فإن الأجزجي هو الآخر اقتداء بفضيلة المشرف الوقور لم يقصر في الإجهاز من جهته على الباقي من «الدرج» والبضاعة والأدوات، وتغيظ المأمور وصاح في الأعيان المساهمين:

– الحق علينا اللي صدقنا اللحية والسبحة!

ومنذ ذلك اليوم والمأمور دائم التشهير بالقاضي الشرعي، والقاضي الشرعي من جهته دائم النَّيل من المأمور.

ولكن السياسة قد جعلت رجال الإدارة اليوم أصحاب سلطة مخيفة.

وقد خشى فضيلته على نفسه، ورأى بحكمته أن الأمان في مصاحبة المأمور. فهل يحجم عن التقرب إليه والتزلف له؟

مر بخاطري كل ذلك وأنا جالس وأمامي القاضي الأهلي، ولم أتمالك فقلت كالمخاطب نفسي:

لا بأس من الصلح، لكن في الظروف الحاضرة.. فيه شيء اسمه كرامة..

فرفع القاضي يده في حركة ذات معنى وقال:

– كرامة مين يا «مونشير»!

ونهض يريد الانصراف وهو يميل عليَّ ويقول بصوت منخفض:

– كلام في سرك. في يوم حضر إلى بيتي فلاح ومعه خروف وقال «الهدية». فقلت له: «هدية إيه يا راجل»؟ فقال: «الهدية اللي تم عليها الاتفاق علشان رد الوليَّة مراتي». ففهمت وقلت له في الحال: «إنت يا رجل غلطت في البيت إنت قصدك شخص آخر».

فلم أبد دهشة كبرى وأطرقت برأسي. وسكت القاضي محدثي قليلاً. ثم تحرك نحو باب الحجرة وحياني بيده تحية مختصرة وذهب، وجلست وحدي قليلاً أفكر في كل ذلك، ورأيت أن أقوم إلى المركز في شبه زيارة خاصة لأستطلع من المأمور عما أخبرني به القاضي. فانطلقت بمفردي وخلفي

حاجبي حتى بلغت حجرة المأمور، فوجدته في هذه المرة أيضاً مع أحد العمد يحادثه في شبه عنف، ولم تكن سيما هذا العمدة تنم عن يسر ولا عن وقار، ويخيل إليّ أنه من أجلاف العمد. فالعمدة «كالجرادة» يتخذ شكل الأرض التي يولد فيها. فالأرض الخضراء تخرج الجراد الأخضر، والأرض القحلاء تخرج الجراد الأغبر. وهذا العمدة الأغبر لا شك من بلاد قاصية فقيرة على حدود المركز قريبة من الصحارى. وسلمت على المأمور وقلت له باسماً:

– دايماً مع العمد!

فقال في نبرة تعب:

– نعمل إيه يا سيدي!

ثم اجلسني وطلب لي القهوة. إذ على الرغم من اعتكافي عنه وعن ناديه، فهو يحترمني ولا يحمل لي ما يحمله لغيري من الضغن، فإني حريص دائماً مع رجال الإدارة على تنفيذ أوامري في مظهر بسيط لا يشعرهم بغضاضة الأمر. واستأذنني المأمور في إتمام حديثه مع العمدة لينتهي من شأنه ويتفرغ لي فأذنت له. فالتفت إلى الرجل وقال له في صياح وتهديد:

طول بالك، أنت يظهر عليك إنك مش عارفني. والله لابد من أني..

فقاطعه العمدة مستعطفاً:

– أنا رجل غلبان.

فمضى المأمور في وعيده:

– انتظر! إن ما كنت أدخلك البرلمان. ما ابقاش أنا مأمور المركز!

– ليه؟ أنا عملت إيه بس تدخلني البرلمان؟!

قالها الرجل في توسل وارتياع. فضحكت وعجبت. والتفت إليَّ المأمور قائلاً:

– كشوف الانتخابات في جيبه، ومش عارف حضرته البرلمان ده يبقى إيه. ويسموهم عُمد، ونشتغل معهم!!

ثم عاد المأمور والتفت إلى الرجل قائلاً:

– تفضل من غير مطرود!

فخرج العمدة ذليلاً كأنه خادم أو مجرم، وقلت في نفسي: «هذه الذلة التي يذوقها في حضرة رجال الإدارة لن تذهب سُدى، فهو سيذيقها بعينها لأهالي القرية التي يحكمها، فإن كأس الإذلال تنتقل من يد الرئيس إلى المرؤوس في هذا البلد حتى تصل في نهاية الأمر إلى جوف الشعب المسكين وقد تجرعها دفعة واحدة».

وجلس إليَّ المأمور يعرف سبب «تشريفي» المركز بالزيارة، فأخبرته أنه «الشوق» فابتسم المأمور ابتسامة غير المؤمن بهذا السبب الأفلاطوني، ولم أصرّ كثيراً على كلمتي، وقلت في هيئة الجد:

– بلغك يا حضرة المأمور أن أحد المحضرين ضربوه وحبسوه أثناء تأدية وظيفته؟

فأجاب من فوره:

– ما عنديش خبر.

– حصل تبليغ للمركز؟

– لو كان حصل كنا ضبطنا لها واقعة وعملنا قضية.

بالتأكيد.

أطرقت قليلاً، وفكر المأمور لحظة ثم قال:

– حد بلغ سعادتك بشيء؟

– لو كان حد بلغني كنت في الحال باشرت التحقيق.

مؤكد.

– المسألة يظهر أنها مجرد إشاعة.

فانطلق المأمور يقول:

– هي وحياتك إشاعة خارجة من بطن المحكمة لتشويه سمعة المركز،

وأنت لا يخفاك أن حضرة القاضي «طالع فيها» وغرضه يشنع علينا بأي طريقة..

وأراد المأمور أن يسترسل، فبادرت بإغلاق هذا الباب حتى لا أزج بنفسي في هذا الشجار القائم بينهما. حسبي أني أفهمت المأمور من طرف خفي أني لست بغافل عن الموضوع، وأني لا أحجم عن اتخاذ الإجراء اللازم فيه، ونهضت في الحال، ونهض معي وقلت مازحاً:

– والانتخابات يا حضرة المأمور..؟

– عال.

– ماشية بالأصول؟

فنظر إليَّ مليًّاً، وقال لي في مزاح كمزاحي:

– حانضحك على بعض؟! فيه في الدنيا انتخابات بالأصول!!

فضحكت وقلت:

– قصدي بالأصول: مظاهر الأصول.

– إن كان على دي اطمئن.

ثم سكت قليلاً، وقال في قوة وخيلاء:

– تصدق بالله؟ أنا مأمور مركز بالشرف. أنا مش مأمور من المآمير اللي أنت عارفهم، أنا لا عمري أتدخل في انتخابات، ولا عمري قلت انتخبوا هذا وأسقِطوا هذا، أبداً، أبداً، أبدا. أنا مبدئي ترك الناس أحراراً تنتخب كما تشاء..

فقاطعت المأمور وأنا لا أملك نفسي من الإعجاب:

– شيء عظيم يا حضرة المأمور، بس الكلام ده مش خطر على منصبك؟ أنت على كده.. أنت رجل عظيم..

فمضى المأمور يقول:

– دي دايماً طريقتي في الانتخابات: الحرية المطلقة، أترك الناس تنتخب على كيفها، لغاية ما تتم عملية الانتخابات، وبعدين أقوم بكل بساطة شايل

صندوق الأصوات وأرميه في الترعة، وأروح واضع مطرحه الصندوق اللي احنا موضَّببينه على مهلنا.

– شيء جميل!

قلتها في شيء من الاستغراب ممزوج بخيبة الأمل. ولم أشأ أن أعقب على ما سمعت. ومددت يدي مسلماً. وخرجت خلفي المأمور يشيعني إلى الباب الخارجي، وإذا بي أرى، وأنا أجتاز فناء المركز، شرذمة من الخفراء تتأهب للشحن في «اللوريات»، ومن بينهم الشيخ عصفور بأسماله وعوده الأخضر، فالتفتُّ إلى المأمور أسأله في ذلك، فقال وهو يشير بيده إلى الرجال:

– أنفار قايمة لحفظ النظام ساعة إعطاء الأصوات.

– والشيخ عصفور ما له ومال الانتخابات؟!

– مواويله تؤثر على عقول الفلاحين!

– يعني منتدب للدعاية!

فابتسم المأمور ابتسامة المصادق على ملاحظتي، وابتسمت أنا أيضاً وأنا أضيف قائلاً:

– حتى الشيخ عصفور شغلتوه في السياسة!

فنظر إليَّ المأمور نظرة ذات معنى، وقال في تنهد:

– نعمل إيه بس!

وفي هذه العبارة وهذا التنهد كل الكفاية في جعلي أرثي لحال هذا المأمور وأقدِّر دِقة موقفه ومسؤوليته أمام الرؤساء الذين يطلبون إليه نتائج معينة بالذات بكل الوسائل التي يراها مؤدية إلى الغرض، فإن أحجم أو تردد نكلوا به بغير رحمة ولا شفقة.

ومررت في سيري بجوار الشيخ عصفور فابتدرته:

– البنت ريم راحت فين؟

فنظر إليَّ الرجل شزراً ولم يعن بالرد عليّ. فأعدت عليه الكَّرة في شيء من

الرفق والاستعطاف:

– ريم يا سيدنا الشيخ. نَفَسك ويانا في مسألة البنت ريم!

فهز الرجل رأسه، ولوّح بعوده، وقال مترنماً:

إيـش راح ينـوبــك

مـن الشكيـان ويفـيدك

ليــه مــا حكمتــش

على طيـرك وهو في إيدك

فابتسمت وقلت للشيخ عصفور وأنا أشير بأصبعي إلى المأمور:

– قل لحضرة المأمور وهو اللي استلم الطير!

21 أكتوبر..

ما كدت هذا الصباح أرشف فنجان القهوة على مكتبي حتى وردت إشارة تليفونية بوقوع حادثة تسمم في دائرة المركز: امرأة تناولت من مطلقها فطيرة فظهرت عليها الأعراض، وهي تتهمه بسمّها للتخلص من النفقة الشرعية. كلام معقول، ومسألة تستدعي التحقيق من غير شك. ولكني من جهة أخرى أعرف قضايا التسمم. وما فيها من «قرف» خصوصاً على الصبح. وأعلم أني سأنتقل فأجد امرأة عائمة في بركة من القيء والبراز. وكلما وجهت إليها سؤالاً تلقيت جواباً، لا من الكلمات، بل من الـ.. أعوذ بالله! ولم أتمالك وأخرجت منديلي وبصقت فيه. وجعلت أفكر في إحالة هذه القضية على المساعد.وطلبته بالفعل فحضر فسلمته الإشارة، فمر عليها بنظرة سريعة وصاح:

– تسمم، وأنا عمري حققت قضايا تسمم أو حتى حضرت تحقيق التسمم!

كلامه هو الآخر معقول. خصوصاً التسمم. حتى أنا القديم المتمرن. لا أستطيع تحقيق هذه القضايا إلا ومعي «الاستمارة» المنصوص عنها في

تعليمات النائب العمومي. هذه الاستمارة فيها أسئلة معينة بالذات لابد من سؤالها وتلقِّي الجواب عنها. وترفق صورة من هذه الأسئلة والأجوبة مع تقرير وجيز بالقطرميز الحاوي «لعينات» القيء والبراز لإرسالها للتحليل. هذا مع عدم نسيان قص أظافر المتهم وقص جيوبه وإرسالها كذلك داخل أحراز مختومة للتحليل الكيماوي. إذ كثيراً ما تكون آثار الزرنيخ عالقة بالأظافر والجيوب. وناديت كاتب التحقيق، وأمرته بتهيئة اللازم للقيام، وطلبت إليه الاستمارة المذكورة ألقي عليها نظرة وأتذكر ما فيها. فأحضرها وأحضر معها التعليمات فقرأت ما يلي:

«فقرة 141» – عند إرسال الأحراز إلى القلم الطبي الشرعي.. على النيابة أن ترسل في آن واحد للنائب العمومي.. الاستمارة الآتية بعد استيفاء جميع الخانات بالضبط:

(1) تاريخ التبليغ عن الحادثة.

(2) اسم المصاب وعمره وجنسيته.

(3) هل كان المصاب في صحة جيدة قبل الإصابة؟

(4) الأعراض التي لوحظت: كالقيء، الإسهال، الألم، العطش، ألم الرأس، الدوار، فقد قوة الأطراف، التقلصات، النعاس، العرّق، التيبُّس، حالة الحدَقتين، النبض، التنفس!

(5) هل كان المصاب يشكو من مذاق خاص في فمه من الطعام؟

(6) هل حصل للمصاب تخدير أو تنميل بلسانه أو أطرافه؟

(7) هل حصل للمصاب غيبوبة؟

(8) هل حصل له تشنجات أو التواءات بالعضلات؟

(9) هل ظهرت الأعراض فجأة؟

(10) هل سبق أن حصل للمصاب حالة تشبه هذه؟

(11) الفترة بين تعاطي المادة المشتبه فيها وأول ظهور الأعراض؟

ملاحظة – يجب ذكر تواريخ واضحة وساعات معينة عما تقدم، أي أنه لا يقال مثلاً بعد اليوم الثاني بثلاث ساعات أو في يوم (الاثنين) بل يقال مثلاً ابتدأت الأعراض في الساعة 4 بعد ظهر يوم 16 شهر كذا سنة كذا وأول ما لوحظ منها هو كذا وذلك في الساعة 3 مساء أو صباحاً بالضبط..».

شيء جميل جداً!! كل هذه الأسئلة ينبغي أن تطرح على مصاب لا يعرف رأسه من رجليه. والأعجب من ذلك أن نطالبه بأن يخبرنا بأن الأعراض ابتدأت في الساعة كذا بالضبط. إذ لا ينبغي أن يقال مثلاً يوم (الاثنين). بل على هذا المصاب المسكين الغارق في متحصلات جوفه الشاعر بالدوار وفقد قوة الأطراف والتقلصات والنعاس.. إلخ إلخ.

باعتراف الاستمارة.. على هذا الرجل أو هذه المرأة الفلاحة الساذجة التي لا تحمل في جيبها ساعة وربما لم تر في حياتها الساعة أن تقول لنا إن الأعراض لوحظت أول ما لوحظت في الساعة 3 والدقيقة.. بالضبط!!

النهاية. قمنا نصُب هذه الأسئلة على رأس المرأة المسمومة. واصطحبت معي المساعد يشاهد حتى تزول حجته في المستقبل. غير أننا ما كدنا نتحرك حتى وردت إشارة تليفونية أخرى قدمها إليّ الحاجب فقلت:

– نهار باين من أوله:

وقرأت فإذا هي إخطار من المستشفى الأميري بوفاة قمر الدولة علوان. فصحت: «مات الرجل قبل أن نعرف منه سر الموضوع». وطلبت قلماً وأشرت في الحال على ذيل الإشارة العبارة المألوفة في مثل هذه الحالة: «نأمر بتشريح الجثة». وقلت للمساعد أن يذهب لحضور التشريح وإفادتي بنتيجته بمجرد الفراغ منه. فمضى هو إلى المستشفى. ومضيت أنا إلى منزل المرأة التي أكلت الفطيرة، وكان الأمر فعلاً كما توقعت، وجدت المرأة في صحن الدار وحولها جاراتها لم يتركن فيما يخيل إليَّ آنية، ولا «حَلة» ولا «كروانة» في الحارة إلا أتين بها ووضعنها تحت فم المصابة المطروحة أرضاً تتلوى

وتحشرج. ونظرت نظرة إلى كاتب التحقيق فِهم منها أن يفتح المحضر، وتقدمت بين الأواني المملوءة حتى دنوت من المجني عليها وسألتها:

– اسمك وعمرك وجنسيتك؟

فلم تجب. ولم يَبد على وجهها الباهت المتقلص العضلات أنها فهمت عني. فأعدتُ عليها الكرَّة في شبه صياح، فلم يخرج من فمها غير أنين طويل ممزوج بشروع في قيء جديد. وقد أسرع بعض النسوة إليها يسندن رأسها المائل بأكفهن، وهن يتهامسن:

– أيوة يسيبها في غُلبها!

فأجبت مؤمّناً على منطقهن وكأني أخاطب نفسي:

– والله كان بودي أتركها في غلبها، لكن أعمل إيه؟ قلم النائب العمومي في انتظار الاستمارة والقطرميز!

وتشجعت امرأة لَسِنَة بين النسوة وقالت لي:

– «مش ادلعدي» حضرتك طالب تعرف اسمَها؟ اسمها نبوية.

– نبوية إيه؟

– لأ ما نعرفش غير نبوية. أهي في الحارة كنا نقول لها تعالي يا نبوية روحي يا نبوية.

ولكن هذا لا يكفي. ولابد من كتابة اسمها كاملاً، فتوسلتُ إلى النسوة أن يساعدنني في حملها على النطق دقيقة واحدة. فتكاثرن عليها ورفعن رأسها الذي لا يريد إلا أن يقع على صدرها وهمسن في أذنها يرجونها الكلام وإجابة البك النيابة. وبعد ذلك بالتمام حركت المصابة شفتيها فاستبشرت النسوة وشجعنها رابتات على كتفيها:

– أيوه.. أيوه، ردي علينا يا حبيبتي!

فأسرعت أصيح قرب أذنها وقد تصبب العرق مني:

– اسمك؟ اسمك إيه بقى؟..

فأَنَّت وزامت وقالت في صوت خافت متهدج:

– اسمي.. نبوية.

فكدت أشق ثيابي:

– مفهوم! نبوية! كويس خالص! لكن نبوية إيه؟ اسم «أبوك» إيه؟ أنا في عرض «أبوك»! نبوية إيه؟

ولكني أخاطب وأتوسل إلى شبه جثة. فقد انحدر رأسها وسقط على صدرها من جديد. ولزمَت الصمت إلا من ذلك الأنين الخافت. وبلغ مني اليأس والضيق، فصحت في النسوة صيحة داوية فأسرعن وأنهضنها مرة أخرى ومسحن صدغيها بالماء البارد وناجينها بالكلام العذب إلى أن ظفرنا آخر الأمر باسمها كاملاً. ولكن بقي في الاستمارة عشرة أسئلة! وإذا كان ذكر الاسم على بساطته قد اقتضى هذا المجهود، فكيف بالباقي؟ خصوصاً السؤال الأخير. بيان الفترة بين تعاطي المادة المشتبه فيها وأول ظهور الأعراض؟ مع وجوب ذكر تواريخ واضحة وساعات معينة كما تقول الملحوظة!! أي أن هذه المرأة التي لم تخرج اسمها من بين فكيها إلا بعد أن كادت تخرج أرواحنا ستقول لنا عن الساعة والدقيقة بالضبط التي لاحظت فيها ظهور الأعراض أول ما لاحظت؟ شيء جميل، أنا مجنون أسأل هذه الأسئلة؟ أليس في عيني نظر؟ ماذا تظن بعقلي هؤلاء النسوة إذا خالجني طمع في أن أتلقى من هذه الطريحة جواباً بالساعة والدقيقة عن الأعراض والفترة بين تعاطي المادة وظهور أول.. إلى آخر هذا الكلام المطبوع على استمارة صنعت فوق مكاتب العاصمة في صفاء وهدوء بال، بعيداً عن مناظر القيء والإسهال!! وأومأتُ إلى الكاتب أن «أقفل المحضر» وأفهمته أن المصابة لم يمكن استجوابها، واكتفينا بأخذ «عينات» القيء والبراز وقص أظافر وجيوب المتهم. ثم عدنا إلى دار النيابة حيث ارتميت على مقعدي تَعِباً.

أغمضت عيني قليلاً، ثم فتحتها على صوت الباب يفتح وقد دخل منه

مساعدي أصفر الوجه. فأفقت من خمولي في الحال وابتدرته:

– ما لك؟

– التشريح.

– آخ حضرت العملية، والنتيجة؟

– النتيجة أني أنا...

وجلس على كرسي قريب، فحدقت بنظري مليًّاً في وجهه. ففهمت كل شيء. إن هذا الشاب قد حدث له ما حدث لي يوم حضرت لأول مرة تشريح جثة آدمية. هذا الشاب الرقيق الذي خرج بالأمس من بين الكتب، تلك الكتب التي أرتنا وأفهمتنا أن الإنسان شيء عظيم، إنه هو محور الكون، وأنه المصطفى الملحوظ دون بقية المخلوقات بعناية الخالق الأعظم، وأنه الكائن النوراني الروحاني الذي سوف يبعث، هذا الإنسان لم يتح لكثير من الناس أن يطلعوا على تركيبه من الداخل، فإذا ما اطلع أحدنا على ذلك سرَت في نفسه صدمة يختلف تفسيرها باختلاف مزاج الشخص وطبيعته وثقافته، وإني لن أنسى أبداً يوم وقفت للمرة الأولى على رأس جثة رجل أصيب في دماغه بعيار ناري أطلق عن قرب فكسر الجمجمة وهتك الجدار الأيمن للأذن حتى برز جزء من جوهر المخ، وحضر الطبيب للتشريح، فقمت معه أشاهد ما يفعل، وغادرنا الغيط الذي وقعت فيه الحادثة، وانتقلنا إلى دار المجني عليه، وهي دار قروية متواضعة، وجيء بالقتيل يحمله أهله وقد لفوه في لحاف جديد ومن حوله النسوة بعويلهن وصياحهن وطينهن يلطخن به وجوههن، وكان معي مأمور نشيط أمر رجاله بإخلاء المكان إلا من رجال الحفظ والطبيب وحلاق الصحة ومعاونيه، وأتوا «بطشتين» كبيرين وضعوهما تحت «دكة» عريضة من الخشب في صحن الدار، ووضع الحلاق ومعاونوه الجثة فوق «الدّكة» وخلعوا ملابس القتيل، وكانت جديدة احتفالاً بعيد الفطر، إذ وقعت الجريمة في اليوم الأخير من شهر رمضان، كأنما أراد القاتل أن يسرع خشية

أن يحل العيد وغريمه على قيد الحياة، وحرصاً منه على أن تكون هدية العيد تلك الرصاصة في رأس القتيل، ورغبة منه في أن تتغير نغمة أصوات العيد وأناشيده المتصاعدة من جوف هذه الدار، وأعمل الطبيب المشرط حالاً في رأس القتيل وهو يملي على الكاتب:

– ونزعنا الفروة (يقصد فروة الرأس طبعاً).

وعندئذ علا صياح النسوة، وكنَّ قد تسللن وتسلقن سطح الدار والأسطح المجاورة «المعرَّشة» بحطب القطن والذرة، وسمعت بين أصواتهن المختلطة صوتاً رفيعاً حارًّاً مؤثراً أوجع قلبي يصيح:

– يا شجرة و«مضللانا» يا بويا!..

وتلاه صوت آخر في مثل رفعه ولهيبه وقد امتزج بنشيج وبكاء مر:

– ياللي كنت خارج بسحورك في بطنك يابه.

وتم نزع الفروة، ووضع الطبيب أصبعه في فتحة الجرح يسبر غوره ويعرف حدوده، وأملى الكاتب:

– جرح ناري طوله أربعة سنتيمترات..

وحاول أن يعثر بأصبعه على الرصاصة فلم يستطع.

فتناول منشاراً من المعدن من حقيبته وجعل ينشر الجمجمة من الجبهة ليفتح الرأس فلم ينجح في نشرها لصلابتها، فأخذ مطرقة صغيرة من بين أدواته وطفق يدق بها فوق المنشار كأنما يدق على علبة «سردين» وسمعَت إحدى العجائز ذلك ورأت من فجوة السطح ذلك الدق و«الهبد» في رأس رجل العائلة وعميد الدار فوضعت كفها على خذها وقالت متنهدة:

– اسم الله عليه!

هذه الكلمة هزتني. ووجدت لوقعها غرابة. إن تلك العجوز ما زالت تعتقد أن رجلهن هو رجلهن بشخصيته وآدميته، أما أنا فمنذ لحظة قد بدأت أشك في ذلك.

وتم نزع الغطاء أو «القرّاعة» وظهر من تحته الغلاف الرقيق الذي فوق المخ مباشرة. فمزقه الطبيب بمشرطه، وجعل يفحص ما حول الجرح وهو يملي:

– نزيف دموي شديد بأنسجة المخ..

وجعل يبحث بأصبعه عن الرصاصة فلم يجد شيئاً. واستمر في البحث حول تلك المنطقة القريبة من الجرح فلم يعثر للرصاصة على أثر. أين ذهبت إذن؟ وليس هنالك من فتحة أخرى يظن أن المقذوف خرج منها. ولم ييأس الطبيب. وقال لي باسماً: إن المقذوف الناري يتخذ أحياناً خطوط سير عجيبة في جسم المصاب وأحياناً تدخل الرصاصة من البطن فلا يعثر عليها إلا في الفخذ. قد يكون هذا معقولاً. ولكن رصاصة تدخل من الرأس تستخرج من القدم؟ هذا شغل «حواة» ولا أصدق أن الرصاصة لها كل هذه المقدرة. واستاء الطبيب أخيراً فصاح:

– وعلى إيه؟ آدي مخ الراجل بحاله..

وأخرج بكلتا يديه كل ما في الجمجمة من مخ حتى أخلاها فأصبحت مثل «السلطانية» النظيفة، وقسَّم هذا المخ أقساماً أربعة أعطى كلا من معاونيه قسماً وكلفهم أن يبحثوا عن المقذوف بحثاً جيداً، فجعلوا «يلغوصون» بأصابعهم في هذه المادة التي يُعزَى إليها كل نبوغ الإنسانية، حتى صيَّروها شبه سائلة كالمهلبية؟

هذا هو مخ الإنسان!

قلت ذلك همسا لنفسي، وقد بدأ الروع الذي أخذني أول الأمر يزول عني شيئاً فشيئاً. وتصلبت أعصابي وهمد إحساسي وتيقظ في نفسي حب استطلاع ورغبة في أن يفتح أمامي كل هذا الجسم المسجى لأنظر فيه. وما دمت قد رأيت المخ هكذا فلنر القلب ولنر الكبد ولنر الأحشاء، لم يعد هذا الرجل في نظري رجلاً، إنما هو ساعة حائط كبيرة ممدد أريدُ أن أفتحها لأشاهد

آلاتها وتروسها وعجلاتها وأجراسها.

ولم يجد الرجال شيئاً كذلك بعد البحث الطويل. إنه لَسُوء حظ كما قال الطبيب، ولكنا مطالبون بالنتيجة على أية حال. ها هو ذا القتيل ولابد أن تكون الرصاصة فيه. وشمر الطبيب عن ساعد الجد والضيق وعمل المشرط في ذلك الجسد، وأنا من خلفه أشاهد وأقول:

– اقطع! اشرُط!.

واخذتني حمى غريبة وفقدت كل شعور إنساني فجعلتُ أقول للطبيب: أرني رئتيه، أرني أمعاءه، أرني الطحال.. إلخ إلخ. ولم يتردد الطبيب. وشرط الصدر حتى أسفل البطن وأخرج القلب ثم الأمعاء وأملى:

– وجدنا القلب سليماً والأمعاء بها طعام مهضوم، ولم نعثر مع كل ذلك على شيء. ففكرنا مليًّاً. فاتضح لنا أن الرصاصة قد تكون سقطت من نفس الجرح لاتساعه وثقلها وسقطت بسقوطه على الأرض.

وفرغنا من العمل وانصرفنا وأنا أعجب لما حدث في نفسي من انقلاب. أنا الرقيق الحس أرى الجَزْر والتقطيع، بل وآمر به ولا أرتعد! ثم أيّ خيبة أمل! لقد كنت أحسب الإنسان أعظم من ذلك! كلا، لا ينبغي أن نرى أنفسنا من الداخل. إن صورة ما رأيت لا يمكن أن تزول من مخيلتي. ولا ريب أن تلك المناظر قد أحدثت في نفس مساعدي أحداثاً. وأردت أن أسأله في ذلك. ولكن الباب فتح وظهر حاجبي ومعه إشارة تليفونية فقلت:

– اللهم خيراً!

وتناولت الإشارة وما كدت ألقي عليها نظرة حتى صحت:

– البنت ريم؟!..

فأسرع مساعدي متلهفاً:

– ما لها؟

– وجدوا جثتها في الريَّاح قِبلي البلد؟

– وماتت؟

– قلت لك وجدوا جثتها، خذ اقرأ الإشارة!

فأخذ المساعد الورقة وجعل يقرأ بعينيه حتى وصل إلى آخر عبارة وهي «ويحتمل أن سبب الوفاة اسفكسيا الغرق»، وقفت عيناه عليها لحظة من التأثر، وكنت أنا أشد منه حزناً على انطفاء حياة هذا الشيء الجميل بهذه السرعة.

وأطرقت قليلاً أفكر في سوء حظنا، لا من حيث العمل، ولا لأن ريم مفتاح من مفاتيح القضية، بل لأنها كانت صورة بديعة هزت نفوسنا جميعاً عاقلنا ومجنوننا، ومخلوقاً حلوا منحنا أوَيقات حلوة ولحظات مشرقة، ونسيماً عليلاً هب على صحراء حياتنا العاطفية المجدبة في هذا الريف القفر.

واستيقظت من تفكيري، ورفعت رأسي ومددت يدي إلى مساعدي أسترد الإشارة وأخط عليها العبارة المألوفة: «نأمر بتشريح الجثة»، وفجأة تنبهت إلى فظاعة هذه العبارة، نعم لأول مرة أجدها فظيعة، طالما شرحنا جثثاً، فليكن، وإني لعلى استعداد لتشريح نصف أهالي هذه البلدة، أما هذه الفتاة.. أما هذا الجمال فحرام أن نمزقه ونرى ما بداخله، ولمح مساعدي نَص الإشارة بنظره الحاد فصاح:

– أظن ناوي تقول لي احضر التشريح!

– ومين غير حضرتك؟!

– مستحيل، أنا أولا كفاية عليَّ تشريح الصبح! حرام! أقعد طول النهار أشاهد فتح جثث! أنا مساعد نيابة مش مساعد حانوتي! ثانياً البنت دي بنوع خصوصي..

فتأملت قوله، وعذرته، وأطرقت لحظة ثم قلت:

– لك حق، ريم بنوع خصوصي! من له قلب يحضر.. أنا لو دفعوا لي عشرين جنيهاً..! هات الإشارة نشطب على التشريح ونأمر بالدفن ونخلص..

والواقع أن في أيدينا أن نفعل ذلك بدون أن نتعرض للنقد والمسؤولية، فالطبيب الذي كشف عن الجثة عقب استخراجها من النهر قرر أن الوفاة من اسفكسيا الغرق، أي أنه لم يجد آثاراً مشتبهاً فيها تدل على أن الوفاة جنائية، فإجراء التشريح في هذه الحالة دقة لا مبرر لها، آه لرجال الفقه والقانون أصحاب الغرض! إنهم يستطيعون أن يتصرفوا على كل وجه تصرفاً منطقيا مقبولاً! وما كدت أمسك بالقلم لأشطب الأمر السابق حتى سمعنا صياحاً في الطريق فقمنا إلى النافذة، فإذا بنا نرى الشيخ عصفور يجري في الطريق، عاري الرأس بدون عوده الأخضر، والصبّية والغِلمان وجمع من الأهالي خلفه وهو يصيح كالمجنون:

ورمش عينها يا ناس
يفرش على الميَّه
واحدة بياض شفتشي
والتانيه بلطيه
والتالتة من بدعها
غرَّقها في الميَّه

وصار يردد ذلك بصوت تارة كالعويل وتارة كالزئير، وتارة في حركات كحركات خطباء المساجد وهو يمشي أحياناً ويرقص أحياناً ويجري في كل جهة حتى اختفى عن أنظارنا، فلبثنا عند النافذة صامتين مأخوذين، ثم انتبهنا بعد لحظة وعدنا حيث كنا من الحجرة ونحن نقول كمن يخاطب نفسه:

– مسكين!

وعدت إلى الإشارة، وأمسكت بالقلم من جديد، ولكن الشك والقلق خالجاني..

– سمعته لما قال: «غرَّقها في المَيَّه»! من اللي غرَّقها؟!

فقال المساعد:

دي «هلوسة» مجانين! حانفتح تحقيق بناء على «خطرفة» رجل مخبول في الشارع؟! أظن الأحسن ندفن البنت وننتهي!

فمحا قوله ترددي، وضغطت على القلم ضغط العزم والاقتناع وخططت أمر الدفن، وأنا أقول:

– صدقت، أنا حتى نفسي انصدت عن القضية وأصحابها!!

22 أكتوبر..

استيقظت اليوم متأخرا. فقد سهرت أكثر الليل في التهام الأوراق المتأخرة. إذ بعد أسبوع تبدأ السنة القضائية الجديدة. ومعنى هذا أنه لا ينبغي أن تبقى عندي قضية واحدة لم يتم التصرف فيها من قضايا العام المنصرم. ومعنى هذا أيضاً أنه يجب أن أحبس نفسي طول هذا الأسبوع حتى أنظر في المتأخر من أكداس «الشكاوى» التي فاضت بها خزائني.. آه من هذه الشكاوى! إنها أكثر عدداً من ذلك «البَق» الزاحف جيوشاً على حائط دار النيابة الرطب المتهدم! يخيل إليَّ أن الشكاوى لا تنزل على رأسي كالوابل إلا أيام الأسواق، كأن الفلاح إنما يخرج إليَّ سوق الخميس من كل أسبوع يبيع كيلة ذرة ليشتري قليلاً من السكر والشاي ويملأ زجاجة «السيرج» ويستكتب أحد الكتبة العمومية «بلاغاً» أو «عريضة» ضد مأذون الناحية أو العمدة أو وكيل شيخ الخفر. ولعل هذا أصبح بنداً ثابتاً في ميزانية كل خارج إلى السوق من هؤلاء الفلاحين. لست أدري لذلك من سبب. أهو الظلم حقاً! أم هو داء الشكوى استوطن دم الفلاح على مدى أحقاب من الجور

مرت به حقيقة! على أي حال، ما ذنبي أنا أجرع ما في هذه الأوراق من سخف. يظهر أن حضور جلسات المحاكم وضبط قضايا التلبس في النهار، وقيد وارد الجُنَح والمخالفات في المساء، والانتقال لتحقيق وقائع الجنايات بالليل، كل هذا لا يكفي وكيل النيابة في الأرياف، فهو ما زال يجد وقتاً يتنفس فيه.. فلتسد عليه إذن مسالك الهواء بأكوام الأوراق التافهة الآتية من المركز باسم «الشكاوى» و«العوارض» و«الأحوال». ومعنى هذا أيضاً أني أنا الشخص الضعيف الجسم والبنية الدقيق الحس والشعور الذي يتوق إلى نصف الساعة يفرغ فيها إلى مطالعة كتاب جميل، ينبغي لي أن أقرأ أيضاً ما جرى بين «ست الدار» وجارتها «قطايف» من تبادل «الردح» والسبّاب وما تلقاه المركز من بلاغات فقد الأختام و«محاضر» البحث الجاري عن جحش هرب من أمام الباب، وإصابة قدم طفل داس على قطعة زجاج، وسقوط فرع جميزة على رأس كبش الحاج هباب! إني والله لأعذر ذلك النائب في الصعيد الذي قيل إنه كان يعبر النيل في قارب للوصول إلى مقر عمله وكان معه حمل من هذه «الشكاوى» حار في أمره فأومأ إلى صاحب القارب، فمال بقاربه على أحد جنبيه ميلاً أسقط «الشكاوى» في الماء! ويزيد في بلائي أكثر من هذا إلحاح عبد المقصود أفندي رئيس القلم الجنائي. فهو المنوط بإرسال «كشوف» القضايا في مواعيدها إلى النائب العام ووزارة الحقانية. هذا الرجل لا أرى له عملاً عندي غير التنقل بين الحجرات حاملاً في يده ورقة يأمر هنا وينهى هناك. حتى عملية «التنفيذ» التي من نصيبه قد ألقى بعبئها على غيره من مرؤوسيه واكتفى هو «بمهمة» الصياح في الكتبة والحجَّاب. وهو أول من ينصرف من الموظفين واضعاً على طرف أنفه عويناته الذهبية، يرسل من خلالها نظرات صريحة إلى المجتمعين في أروقة دار النيابة من وكلاء المحامين وأرباب القضايا كأنما يستحثهم على الوقوف له. ولا حديث عنده إلا ذكر علاقاته وصلاته بكبار الموظفين، يقول ذلك في زهو وانتفاخ.

ولطالما طلبت إليه حساباً عن عمله فيجيبني دائماً:

– أنا ولله الحمد لا أميل إلى الأبهة ولا إلى الفخفخة!

تراني سألته في ذلك؟ لم يحدث قط: يخيل إليَّ أن مِن الناس مَنْ يلقي الكلمة يدفع بها عن نفسه فإذا فيها الاتهام الصارخ ولعل كلا منهم يحمل في طيات كلامه دليل إجرامه، كما يحمل المريض في دمه جراثيم دائه!!

لابد إذن من العمل المضنى حتى تختم السنة القضائية على خير، وقد أمرت بإغلاق أبوابي عليَّ حتى أنفرد لهذه الملفات أتصرف فيها باليمين وبالشمال، ومضيت أعمل وأنا أقول: «خد من التل يختل»! ولكن الذي وضع هذا المثل كان يقصد بالتل النقود والذهب. أما أوراقي «الشكاوى» فهي تل دائم النمو، لا يختل ولا يزول.

وهل تنقطع للإنسان «شكوى» على هذه الأرض ما دام هو إنساناً؟! ونسيت نفسي في العمل، فلم أسمع إلا طرقة خفيفة قيل إنها وقعت على الباب. ولكني رأيت رجلاً أنيقاً في وسط الحجرة يبتسم لي وخلفه حاجب يحمل حقيبتين. عجباً! هذا زميلي وكيل نيابة طنطا! ماذا أتى به؟ وما هذه الحقائب؟ ولم يترك لي زميلي وقتاً للتساؤل. فقد أشار إلى حاجبه أن يضع الحقيبتين على الأرض وينصرف. وما إن صرنا وحدنا حتى جثا على قدميه أمامي في حركة تمثيلية وقال:

– أنا وقعت من السما وأنت تلقفتني!

فنظرت إلى يدي الهزيلتين ثم إلى جسمه الممتلئ:

– أنا تلقفتك؟ ونزلت «صاغ» سليم!

– اسمع! الموضوع جد. أنت رجل معروف بيننا جميعاً أنك صاحب همة ومروءة و..

هنا لعب في «عبّي الفار» وأدركت أن هذا الزميل قد ترك مقر عمله طنطا في هذا الوقت العصيب وقت مولد السيد البدوي وما يتبعه من ازدحام المدينة

بأفواج الوافدين وكثرة الحوادث والوقائع التي تصحب عادة كل مولد وكل ازدحام. ترك ذلك وأتى إليَّ يطلب ولا شك إلى همتي ومروءتي معونة كبرى! ترى ما نوع هذه المعونة؟ وخامرني قلق، وأردت أن أعرف سريعاً ما يريد مني حتى أطمئن فقلت:

– أنا في خدمتك!

فما كاد يسمع هذه الكلمة المشجعة حتى قام إلى رأسي يقبله ويقول في صوت كصوت «الشحاذين»:

ربنا يخليك ويبقيك ويمد في عمرك و..

ثم تركني وأسرع إلى حقائبه وقال لي:

– تسمح؟

فقلت له وقد حمدت له في نفسي ذوقه ومراعاته اللياقة في الزيارة:

– والله ما كان فيه لزوم تكلف نفسك هدية.

وفتح إحدى الحقيبتين وأنا أتوقع أن أرى فيها على الأقل حمصا من حمص السيد البدوي وفي الأخرى حلاوة المولد.. ولكنه أخرج أحمالاً من أوراق «الشكاوى» ووضعها على مكتبي وهو يقول في تواضع:

– هديتنا على قدنا.

فنظرت إلى الأوراق في روع وتمتمت:

– أعوذ بالله!

وجعل هذا الضيف يخرج الأكداس تِلوَ الأكداس وهو يقول:

– النبي قبل الهدية!

فلم أجد ما أقول لهذا الإنسان الذي يصر على أن يسمي هذه «السخرة» هدية، ولعنت في نفسي قولهم إن «النيابة لا تتجزأ» هذا المبدأ الذي نسير عليه، وهذا النظام الذي يفرض التضامن بين كل أعضاء النيابة، ويعطي الحق لوكيل نيابة أسوان أن يتصرف في قضايا وكيل نيابة الإسكندرية دون

أن يبطل تصرفه اختصاص مكاني أو زمني. لعنت ذلك ولعنت الضيف ولعنت نفسي إذ إن لي حقيقة من سوء حظي صيتاً بين زملائي.. بأني من أصحاب الهمم خصوصاً في الشكاوى الإدارية وسرعة التصرف فيها. وقد نقل عني الكثير من إخواني أعضاء النيابة طريقتي في قراءة الشكاوى. فهم يقولون إني أقرأ الشكوى من آخرها لا من أولها وهذا صحيح فأنا لست مجنونا حتى أقرأ الأوراق من أولها كما يقرأ الناس والعقلاء! لو فعلت ذلك لما انتهيت. ولكني أضرب صفحا عن الديباجة وما فيها من «أنتم يا ملاذ العدل ويا نصير الحق ويا مبيد دولة الظلم ويا ماحق.. إلخ إلخ»، وأنظر في الحال إلى السطر الأخير ففيه عادة لب الموضوع. وهذا اللب أيضاً قلما أجده لباً، وكثيراً ما يجرى فيه قلمي بالكنس، أي «بالحفظ» في سرعة وجرأة وهمة أطمعت فيَّ الزملاء الموروطين الغارقين في بحار هذا «الواغش»، ولكني اليوم آخر من يعين الناس. إني أنا نفسي في حاجة إلى المعونة. وإن هبوط هذا «الضيف» عليَّ كما تهبط المصيبة لأمر شاق على النفس. ولم أتمالك، وتجهمت للشكاوى الخارجة من الحقائب وقلت في سخرية المغيظ:

– يا سلام، يا سلام على حمص الموالد! حاجة تشرح القلب صحيح.

فقال الضيف وهو ينفض يديه من آخر ملف:

– كان غرضي أجيب لك شوية حلاوة..

فقاطعته صائحاً مرتاعاً:

– من الصنف ده؟!

فاستمر في قوله باسماً:

– لكن والله غاب عن فكري في آخر لحظة..

– الحمد لله جات سليمة!..

فضحك الزميل المحترم. وجاءت القهوة فشرب هنيئاً ثم قام فدار دورة في الحجرة واقترب من النافذة كعادته التي أعرفها عنه وأطلق بصره فيما

حولنا من منازل قليلة وغمز بعينه.

– في البيت ده بنت حلوة!

فبادرت إليه وجذبته من ذراعيه بعيداً وأنا أقول له:

– كنت فاكرك عقلت وبطلت الهلس!

فقال باسماً وهو يعود إلى الحجرة ويجلس على مقعد:

– أبطل ازاي، «البصبصة» في دمي!

وجعل يذكرني بأيام «ديروط» حيث كنا نعمل معاً في نيابتها، وطلب مني سيجارة طفق يدخنها ويقول:

– فاكر في ديروط لما كنا نقف في الشبابيك نبحث بعيننا فوق الأسطح عن قميص حريمي مشغول «بالتنتنة» لأجل بس نطمئن على وجود صنف النسوان في البلد!

الواقع أنها بلاد قريبة من الفطرة والوحشية! هذا الوجه القبلي من مصر شيء مخيف لساكن الوجه البحري، إن المرأة هناك شبح لا يُرَى ولا ينبغي أن يرى. وهي مخلوق جاف لا فرق بينها هناك وبين الرجل. كلاهما شيء لا أثر للرقة فيه. وكلاهما في الجسم والطبع والروح كتلك الأرض السوداء التي يعيشان عليها وقد جف عنها النيل في زمن التحاريق! آدميون قد جف عن تركيبهم ذلك الماء الذي فيه سر امتياز الآدميين.

ونفخ صاحبي الدخان من أنفه وفمه ثم استطرد:

– لعنة الله على دي بلد! أنا أراهن أن تسعة أعشار أهالي ديروط لو تكشف رؤوسهم تلقى معمول لهم جميعاً عمليات «طربنة» من ضربهم في بعض بالنبابيت.

فصادقت برأسي على قوله ثم زدت:

– وأبنوب؟

– ألعن!

قالها في إشارة من يده أضحكتني وذكرتني بشيء قرأته عن هذه البلدة: إحصائية صدرت في أوروبا وأميركا (لست أذكر على التحقيق) عرضها بيان الإجرام في العالم، ورد فيها أن «شيكاجو» أكثر بلاد الأرض في عدد جرائمها، وتليها مباشرة «أبنوب» وبعدهما بقية مدن العالم الشهيرة. وقد حسبت وقتئذ أن «أبنوب» هذه مدينة في أميركا، لولا ملحوظة في هامش الإحصائية ذكرت أنها من بلاد الوجه القبلي بالقُطر المصري. دهشت عند ذلك أن تكون لهذه البلدة الصغيرة هذا المقام العظيم بين مدن الدنيا الشهيرة، وإن كان هذا المقام في عالم الإجرام!! «شيكاجو» و«أبنوب» قطباً الغريزة السفلى على هذه الأرض. الأولى إجرام الحضارة! والثانية إجرام البداوة! كل له طابعه ومميزاته: إجرام الحضارة قد ارتدى هو أيضاً ثوب الحضارة بأسلحتها وأغراضها وأسبابها! هنالك الجريمة المتحضرة تخرج في سياراتها المصفحة حاملة «المسدسات» و«المتراليوزات» و«المفرقعات» لتهجم على أضخم «البنوك» وبيوت المال ثم تعود إلى مكمنها بثروات طائلة من الجنيهات!.. وهنا الجريمة الفطرية تخرج متدثرة في عباءتها حاملة هراوتها أو فأسها أو بندقيتها لتسفك دم رجل ضعيف انتقاماً لعِرض أهِين في نظر التقاليد والعادات. هنالك الثروة والمال، وهنا التقاليد والعادات. هذا هو الفرق بين الحضارة والفطرة بين ما يشغل بال الرجل المتحضر وما يشغل بال الرجل المتأخر! نعم، إن الشر هو دائماً الشر. ولكن الشر الناتج عن سبب كبير لأجدر بالتقدير من شر نشأ عن سبب تافه حقير! إن الحضارة العظيمة لا تزيل الشر ولا تمحو الجريمة، ولكنها توجِد الشر العظيم والجريمة العظيمة!

والتفتُّ إلى زميلي المطرق وقلت له:

– أنا روحي طلعت خلاص! زهقت من حاجة اسمها أرياف! زهقت من أصناف «البلد»!

– ازهق على كيفك!

– أنا اشتقت لمصر! نسيت شكل عاصمة بلادي، أحب يا ناس أغير نوع الجريمة، وأشتغل مع مجرمين لابسين سترة وبنطلون!

– حركة التنقلات في نوفمبر.

– أظن عليَّ الدور أنتقل لمصر.

– النقل لمصر مش بالدور يا حبيبي عندك واسطة؟

– لأ.

– حاتعيش وتموت في الأرياف.

– وإخواننا اللي قاعدين متمتعين في مصر بقى لهم سنين؟

– تشملهم كذلك حركة التنقلات، لكن على الوجه المفهوم وعلى الطريقة المعتادة: وكيل نيابة الموسكي ينقل إلى نيابة الأزبكية. ووكيل شبرا إلى نيابة الخليفة. ووكيل السيدة زينب إلى كلية مصر، يعني تنقلات مع مراعاة عدم خروجهم من «الجنة» أي العاصمة. ومع ذلك تجد حضراتهم غير راضيين، لأن بعضهم يقول لك: «شبرا! يا سلام شبرا بعيدة جداً جداً عن بيتي في الزمالك»، والآخر يقول لك: «ازاي أروح نيابة السيدة؟! حي ديمقراطي قوي!!»، أما حضرتك وحضرتي، فأنت إن شاء **الله** من هنا إلى «الفشن» من غير كلام. وأنا من طنطا إلى «طما» أو «منفلوط» من غير كلام. وإن فتح واحد منا فمه بالشكوى أو الاحتجاج هبُّوا فينا: «إيه دلع أعضاء النيابة ده! تفضلوا روحوا نياباتكم بلا دلع!!».

فأطرقت طويلاً في حزن وغم، ولم أجد في يدي غير التمسك بالصبر حتى لا أضيف على بلائي بلاء وقلت متنهدا:

– أمرنا **لله**! لنا رب! لكن ده شيء يصد النفس عن الشغل..!

لفظت ذلك لما وقعت عيني على أكوام الأوراق التي لابد من إنجاز التصرف فيها فأحسست أن رغبتي في العمل قد فترت. فقال صديقي:

– الشغل.. هو آخر شيء يهم أسيادنا الرؤساء الكبار! المحسوبية أولاً

ومصلحة العمل أخيراً، وكون نفس حضرتك تنسد أو تنفتح للشغل مسألة غير مفهومة بالمرة ولا مهمة بالمرة عند أسيادنا الكبار!

ونظر الزميل في ساعته ثم نهض سريعاً مستأذناً فأمسكت به في لهفة، ففي وجودنا معاً وتقليب ذكرياتنا بعض الراحة والعزاء:

– اقعد! أنت رايح تتغدى عندي النهارده!

– مستحيل! نيابتي فاضية ووقت مولد أرجوك تسامحني..

وشكر لي ومد إليَّ يده وودعني بسرعة وهو يقول مشيراً إلى ملفات الشكاوى التي جاء بها:

– على الله نفْسك تنفتح على الكَمْ ورقة الهدية.. ويبقى لك عندي المرة الجاية الحلاوة.. حلاوة بصحيح: حمصية وسمسمية وبالجوز واللوز والفستق و..

– طيب رُوح بقى، ريقي جرى مقدماً..

وشيعته باسماً إلى باب حجرتي حتى اختفى فرجعت إلى ما كنت فيه ولكن في شيء من التثاقل والضيق والكآبة، وألقيت نظرة أخرى على «الشكاوى» ورأيت أن أمضي في عملي وأن لا أضيع الوقت في تبرم لا فائدة منه، لا يشعر به أحد ولا يراه أحد غير تلك الحيطان الأربعة التي تحبس روحي وأنفاسي وأمسكت بالقلم، وتناولت من الكوم ملفاً وفتحته. وقرأت: «يا ملاذ العدل..» فما تمالكت أن ضحكت بصوت مرتفع ضحكة مُرَّة.. أنا ملاذ العدل؟ أين هو العدل؟ إني لا أعرفه ولم أره. لأن أحدا لم يعطنيه! إنهم يطلبون إليَّ أن أنظر في شكاوى الناس ولا يتنازلون هم إلى النظر في شكواي وشكوى المئات من زملائي! وأجريت القلم في الأوراق أوسعها «حفظاً»! ودخل عليَّ عبد المقصود أفندي يحمل ملفات ضخمة فقلت مرتاعاً:

– إيه كل ده؟

– الجُنَح الباقية على التصرف..

ثم التفت خلفه ونادى الحاجب:

- هات الجنايات يا جدع!

ونظر إليَّ قائلاً:

- حانعمل إيه في الجنايات الباقية..؟

ووضع أمامي ملفات قرأت على غلاف أحدها: قضية «قمر الدولة علوان». فتذكرت أن الفاعل في هذه القضية لم يُعرف.. لم يُعرف، طبعاً لم يُعرف ولن يُعرف. وكيف يراد متهما في قضية غامضة كهذه القضية وكل من المأمور والبوليس «ملبوخ» من رأسه إلى قدمه في تزييف الانتخاب، وأنا «ملبوخ» في قراءة شكاوى وجنح ومخالفات وحضور جلسات! لو أن لدينا «بوليس سري» على النظام الحديث، وقاضي «تحقيق» ينقطع لقضايا الجنايات كما هو الحال في أوروبا والعالم المتحضر! إنهم هناك ينظرون إلى أرواح الناس بعين الجد. أما هنا فلا أحد يأخذ ذلك على سبيل الجد. وإن الأموال لتنفق هنا بسخاء في التافه من الأمور، وأما إذا طلبت لإقامة العدل أو تحسين حال الشعب فإنها تصبح عزيزة شحيحة تقبض عليها الأكف المرتجفة كأنها ستلقى في البحر هباء. ذلك أن «العدل» و«الشعب»..إلخ إلخ. كلمات لم يزل معناها غامضاً عن العقول في هذا البلد. كلمات كل مهمتها أن تكتب على الورق وتلقى في الخطب كغيرها من الألفاظ والصفات المعنوية التي لا يحس لها وجود حقيقي، فلماذا ينتظر مني أنا أن آخذ على سبيل الجد روح «سي قمر الدولة علوان»؟! إن هذا المجني عليه قد مات وانتهى مثله مثل غيره من مئات المجني عليهم في هذا المركز والمراكز الأخرى في القطر، ذهب دمهم جميعاً أرخص من المداد الذي حبرت به محاضر قضاياهم، وانتهى ذكرهم عندنا «رسمياً» بذلك الإجراء الأخير البسيط: «تحفظ القضية لعدم معرفة الفاعل ويكتب للمركز باستمرار البحث والتحري» فيجيب المركز بعبارة مألوفة محفوظة يحررها كاتب الضبط في حركة آلية وهو يقضم

«شرش جزر»: «جارين البحث والتحري..» وهي كلمة الوداع التي تقبر بها القضية نهائيا. لقد كان في قضية قمر الدولة «قمر» مضيء ميز في أعيننا هذه القضية عن غيرها وجب إلينا العمل والجهد في سبيلها. ولقد اختفى هذا القمر إلى الأبد وترك القضية ومحققيها في الظلام! بل إنه بذهابه قد زال عنها ذلك الاعتبار الخاص فأصبحت قضية عادية كمئات القضايا التي لا يعنينا من أمر أشخاصها شيء. وللقضية، أي لذلك «الملف» المادي من الورق المكتوب «شخصية» قائمة بذاتها في نظر رجال العدل. وإن ما يعني جهاتنا الرئيسية هو ذلك «الملف» وسرعة التصرف فيه. وإنه لن يعيبنا شيء إذا حفظنا القضية، ولكن العيب كل العيب أن تظل هذه القضية باقية قيد التصرف ويثبت ذلك في «الكشوف» المرسلة إلى النائب العام والوزارة آخر السنة القضائية. أيّ عار عند ذلك وأيّ إهمال ينسبان إلى وكيل النيابة؟ وأيّ مكاتبات مستعجلة تسقط على رأسه من جميع الجهات عن سبب بقاء هذه القضية قيد التصرف؟ فإذا أجاب بأنه لم يستوف بعد أبحاثه فيها للوصول إلى معرفة الفاعل وأنه مواصل بحثه ومصر عليه لا يعتبر ذلك عذراً، وسفهه زملاؤه وحسبوه «غشيماً» ونصحوه بأن «يحفظ» القضية «مؤقتاً» حتى تعتبر «متصرفاً فيها»، فالجهات العليا يهمها ويطمئنها «التصرف» في القضايا، أي «نفض» اليد والفراغ منها على أي صورة وعلى أي وجه، حتى تستطيع تلك الجهات أن تدون في الإحصائيات: «وقع في القُطر هذا العام عدد كذا جنايات تم التصرف في عدد كذا منها.. إلخ». وكلما كان عدد القضايا التي تم التصرف كبيراً كان ذلك دليلاً ناصعاً على نشاط رجال العدل وغيرتهم على استتباب الأمن وحسن سير الدولاب الحكومي!!

وأشار عبد المقصود أفندي إلى الملفات وقال:

– قبل كل شيء يا سعادة البك تصرف لنا في الكم جناية الباقيين لأجل أسدد كشف الجنايات وأصدره للباشا النائب والوزارة!..

– بس كده؟ حاضر!

وغمست القلم في المداد وتناولت القضية الأولى وهي قضية «قمر الدولة»:

– طالب تصرف، خد تصرف!

ثم كتبت في ذيل المحضر الإشارة المعهودة:

«تحفظ القضية لعدم معرفة الفاعل.. إلخ إلخ». وسحبت «الجنايات» الأخرى وفعلت بها مثل ذلك وناولتها رئيس القلم الجنائي وأنا أقول في نبرة خرجت ساخرة مريرة على الرغم مني:

– مبسوط! أدحنا خلاص سددنا كشف الجنايات!

انتهى

يوميات نائب في الأرياف
في نظر النقاد الأوروبيين

تحت عنوان «نائب في ريف مصر» علق الكاتب الصحافي الفرنسي المشهور «جان لا كوثور» على الطبعة الأخيرة من الترجمة الفرنسية لـ «يوميات نائب في الأرياف» في باريس.. في مقال نشرته صحيفة «الموند» بتاريخ 15 يناير 1975.. قال:

في توفيق الحكيم يتغلب الكاتب القصصي والشاهد قوي الملاحظة، خفيف الروح، مع أقدم مدينة قامت على الزراعة.. والكتاب هو تحفته التي أخرجتها دار مصرية للنشر منذ ثلاثين عاماً، يقدمه «جاستون ويت» و«سليم حسن» في الثوب الأنيق المعهود وبعنوان «يوميات نائب في الأرياف».. لكن بعد شيء من التعديل.. لست أدري لماذا؟!

على أن مدير النشر «جان مالوري» كان موفقاً تماماً عندما نشره في مجموعة الإنسانية ليجاور توفيق الحكيم خلاصة الكتَّاب الذين كتبوا في هذا المجال.. فالكتاب هو قبل كل شيء وثيقة «انثروبولوجية» عظيمة.. وصورة من أكثر الصور أمانة، وأبلغها تأثيراً، لمجتمع القرية في مصر.. بسيئاته

ومباهجه.. بحماقاته وروح التكافل التي تثير الإعجاب فيه.. خلافاته وتماسكه.. وإخلاصه لكل هذه السمات فيه من زمن بعيد..

ولأن توفيق الحكيم متفائل في سخريته، ولأن مصريته من العمق بحيث يمكنه أن يجد في أقسى صور الشقاء أسباباً للضحك، فإن يومياته هذه يمكن أن تعتبر من الأدب الفكاهي الممتاز.. إنها تذكرنا بأعمال «تشيكوف» و«جوجول». تحقيقاته الجنائية من قرية إلى قرية هي مزيج من النكتة وتقطيب الوجه.. وأحياناً ضربات العصا.. روح الفكاهة طبع أصيل.. والتعليق اللاذع أسرع من رد الطرف!

في أغوار شقائهم يبدأ أولئك الناس البسطاء بالضحك من معذبيهم.. وقبل أن يتناولوا الحبل الذي سيشنقونهم به!. فإذا ضحكنا معهم، ومع المؤلف.. وطوينا الكتاب.. فإننا نأخذ نستشعر شحنة الغضب والرفض التي ضمنها النائب توفيق وثيقته!

الكتاب مؤلم.. بما يذكره صراحة وما يترك لك أن تفهمه.. كذلك المقدمة القصيرة التي كتبها المؤلف لهذه الطبعة الأخيرة «وهو قد كتبه عام 1940» وحيث يقول إن شيئاً لم يتغير بعد لدرجة تذكر في ذلك العالم الغارق في الوحل.. حتى الاختناق!. والكتاب هام جداً لأن الكثير في مصر، وعن الحقيقة، تجده في تلك اليوميات الحية أكثر كثيراً مما يمكن أن تجده في كتب سياسية تصدر عن ذلك الشعب الفريد في وادي النيل.. والذي يبدأ عادة بالضحك من مصائبه لكنه في النهاية يجد الوسيلة التي يسترد بها الحياة!

مقتطفات من النقد الإنجليزي:

«.. يعتبر توفيق الحكيم أكبر الروائيين المصريين الأحياء. و«يوميات نائب في الأرياف» هو أول كتبه التي نقلت ونشرت في اللغة الإنجليزية. ما أعجب وأصدق كل هذا الذي في الكتاب!..».

«إنها المهزلة الخالدة التي تصور فساد الأداة الحكومية وعجز النظم الإدارية عن تحقيق العدالة بين جموع الفلاحين. إن تصوير توفيق الحكيم لرجال الإدارة وانشغالهم بالحملة الانتخابية عن واجبهم لينطوي على أكثر من مجرد الاستنكار.. وإن في تصويره للعبث بالجثث لأكثر من مجرد الاحتجاج. وكما حدث في القرن التاسع عشر من الكتَّاب الروس، وكما حدث مع كاتبنا الإنجليزي (ديكنز) يشعر الأديب مرهف الحس وسط الاضطراب وفي أجواء الظلم أن الشفقة على المظلومين لا تكفي، وأن الغضب على الظالمين لا يجدي، فيتخذ من السخرية اللاذعة سلاحاً لتحقيق ما يهدف إليه من التنبيه والتحذير والإصلاح. وقد كان توفيق الحكيم في هذه الناحية رائعاً، فقد زخر كتابه بالسخرية اللاذعة ولكنها سخرية اتخذ منها سلاحاً للهجوم..».

(ب. هـ. نيوباي)

مجلة «ذي لسنر» 7 أغسطس سنة 1947

«..«يوميات نائب في الأرياف» ترينا الفقر والظلم في الريف المصري وما يلقاه أبناؤه من عنت وعسف من جانب الإدارة بسبب تطبيق نظم لم تراع عند وضعها أحوالهم وظروفهم، صيغت في قالب ذكريات موظف حكومي مصري يعمل في سلك القضاء. إن المرارة والسخرية التي رسم بهما توفيق الحكيم هذه الصور لا يمكن أن تنسى».

(د. س. سافاج)

مجلة «سبكتاتور» 18 يوليو سنة 1947

مقتطفات من النقد الفرنسي:

«.. هو ديكنز وادي النيل.. بل هو «كورتلين» أيضاً. لأن روح الفكاهة في تصوير مجالس القضاء تجدها عنده كثيرة بطرق منوعة.. فالكتاب مليء

بالصور المرسومة بريشة السخرية، والمأساة فيه رابضة في جو مفعم بالأسرار. على أن الأشخاص الشعبيين ومن يعيش في محيطهم من آدميين هم الذين عنى المؤلف بخلقهم خلقاً نابضاً مؤثراً.. إن «كورتلين» المصري، وهو – والحق يقال – أعمق شاعرية من كاتبنا الفرنسي، يثور لهذه الفوضى التي نتجت في الريف المصري، وإن توفيق الحكيم قد استخرج من كل ذلك الحجج التي تحتم الإصلاح.

«وهذه ليست كل صفات هذا الكاتب الذي يعتبر ممثلاً لأدب مصر المعاصرة».

(أندريه روسو)
«فرنسيس الستراسيون» 29 إبريل سنة 1950

«.. إنها صورة حية، ساخرة، قاسية أحياناً لدنيا الريف المصري.. وإن هذه الدنيا لتتحرك في صفحات هذا الكتاب في حيوية مدهشة تجعل القارئ ينسى أحياناً المقاصد الإصلاحية التي حركت توفيق الحكيم.. فإن الذي يعلق بذاكرة القارئ هو قوة السرد والخلق والإبراز والصدق ودقة الملاحظة والقدرة في إدارة القصة، على أن توفيق الحكيم إنما يكتب ليحتج وينقد ويتهم».

(رمون فرناندير)

جريدة «ماريان» 9 أغسطس سنة 1939

كتاب الدوحة

عباس محمود العقاد

عبقرية عمر



تقديم: سليمان فياض

عَبْقَرِيَّةُ عُمَر

عباس محمود العقاد

كتاب الدوحة 17
يوزع مجاناً مع العدد 60 من مجلة الدوحة أكتوبر 2012

عَبْقَرِيَّةُ عُمَر

تأليف: عباس محمود العقاد

الناشر:
وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني – مجلة الدوحة
لوحة الغلاف : موسى عمر – سلطنة عمان

عَبْقَرِيَّةُ عُمَر

عباس محمود العقاد

تقديم: سليمان فياض

فهرس الكتاب

لقاء عبقريتين

سليمان فياض

خلال سنوات العقدين الرابع والخامس من القرن العشرين، بدأ المفكرون الروّاد في القرن العشرين في البحث عن هوية فكرية مستنيرة، ردّاً على الاتجاه التقليدي السائد الذي يربط الدين بالخرافات، أو يبالغ في تأويل النصوص فيجعلها تسيطر على كل مناحي الحياة حتى الاكتشافات العلمية، ذلك الاتجاه التقليدي الذي يتمسك بحرفية النص، ويغلق باب الاجتهاد، ويجعل السلطة المطلقة في يد رجل الدين، ومن جانب آخر كان ذلك البحث ردّاً على الاتجاه المقابل الذي يتمسك بالتغريب، ويرى أن النماذج الأوروبية فقط هي النماذج التي يجب أن تُحتذَى، وكذلك كان رد فعل للظروف السياسية في تلك الفترة المرتبطة بمواجهة الاستعمار.

وظهرت مجموعة من المشاريع الفكرية الكبرى، التي تمثلت في كل أنواع الكتابات الأدبية أو الفكرية، ومن بينها مشروع طه حسين وكتاباته الإسلامية المتعددة التي بدأها بكتاب: «على هامش السيرة» عام 1933، وغيرها من الكتب ككتابه الخالد «الفتنة الكبرى»، وكذلك كتاب «الشيخان»، وقصصه الإسلامية الأخرى، مثل: «الوعد الحق»... إلخ.

ومع صدور كتاب «على هامش السيرة» بدأ محمد حسين هيكل مشروعه الفكري بكتابه «حياة محمد»، وأبرز هذه المشروعات الفكرية كان مشروع أحمد أمين التأريخي الضخم بثلاثيته الشهيرة في تسعة أجزاء، التي بدأ

الكتابة فيها عام 1929، وهي «فجر الإسلام»، و«ضحى الإسلام»، و«ظهر الإسلام».

وكذلك بدأ مشروع العقاد الضخم بكتابة عدد من المقالات والكتب، بدأها عام 1941، بكتابيه «عبقرية محمد» و«عبقرية عمر»، وفي السنوات التالية وما تلاها إلى عام 1961، توالت كتبه الإسلامية الأخرى، منها: «الصدِّيقة بنت الصديق» «الحسين سيد الشهداء»، «عبقرية خالد»، «داعي السماء بلال»، «العربية في الحضارة الأوروبية»، «الشيخ ابن سينا»، « الله »، «الفلسفة القرآنية»، «عبقرية الإمام»، «عبقرية الصدِّيق»، «الديموقراطية في الإسلام» «عبقرية المسيح»، «فاطمة الزهراء»، «إبراهيم أبو الأنبياء»، «عثمان ذو النوريْن»، و«الإسلام في القرن العشرين»، «مطلع النور»، «إبليس»، «معاوية في الميزان»، «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، «الإسلام والاستعمار»، «المرأة في القرآن الكريم»، «محمد عبده»، «التفكير فريضة إسلامية».

وكان كثير منها يرتبط بقضايا ما زال الجدل يدور حولها إلى عصرنا هذا من بينها: الديموقراطية في الإسلام، ومكانة المرأة ودورها في المجتمع، وكانت من أشهر كتبه الإسلامية تلك الكتب التي ذاعت بين طلاب المدارس والشباب، إنها كتب العبقريات الإسلامية، عن شخصيات عاشت كلها في صدر الإسلام.

العبقري

عاش العقاد (1889 – 1964) بمدينة أسوان، ثم بالزقازيق، ثم بالقاهرة. وحصل على الشهادة الابتدائية عام (1903) وعمره أربع عشرة سنة. وأغراه صديقه الفقيه أحمد الجداوي بالقراءة الحرة فلم يفارقها إلى آخر عمره، وعمل العقاد موظفاً بمدينة قنا، ثم الزقازيق، ثم استقر بالقاهرة بعد وفاة أبيه.

وفي عام 1907 اختاره محمد فريد وجدي، ليعمل محرراً بجريدة الدستور، فأحرز نجاحاً باهراً في العام التالي بحديث أجراه للصحيفة مع وزير المعارف سعد زغلول، الذي تولى الحركة الوطنية بعد ذلك، وبعد توقف إصدار الجريدة عاد العقاد إلى العمل الوظيفي بوزارة الأوقاف عام 1919،

بتشجيع من المويلحي، صاحب مقامات عيسى بن هشام. واشترك العقاد في تحرير جريدة «المؤيد» التي أصدرها الشيخ علي يوسف مؤيداً بها سياسة الخديوي عباس، وما لبث أن اصطدم به فترك ميدان الصحافة، واشتغل مع رفيق عمره الأديب محمد عبد القادر المازني، معلماً بمدرسة الإعدادية الثانوية بمدينة القاهرة، ثم بمدرسة وادي النيل الخاصة.

بدأت صلة العقاد الحقيقية بالصحافة مع محمد عبد القادر حمزة، بجريدة الأهالي التي كان يصدرها بالإسكندرية عام 1917، وما لبثت الصحافة أن أصبحت مهنة العقاد وميدان عمله المتواصل، وساعده على ذلك قيام الثورة الوطنية عام 1919 وظهور الأحزاب السياسية. وكان لديه ميل إلى خوض المعارك الفكرية والأدبية، وميل غريزيّ للتحدي والنقد اللاذع.

وفي عام 1919، بدأ العقاد عمله بجريدة الأهرام المستقلة، وانتقل بعدها إلى العمل بجريدة الأفكار ثم بجريدة البلاغ عام 1922 مع عبد القادر حمزة، وارتبط العقاد بجريدة البلاغ وملحقها الأدبي الأسبوعي لسنوات طويلة، حتى اصطدم بسياسة الوفد برئاسة النحاس عام 1935، وبعد هذا العام وجّه العقاد تدريجيّاً نشاطه إلى التأليف الأدبي والفكري.

ومن الصحف التي شارك في تحريرها في هذه الفترة، روز اليوسف اليومية، والدستور الجديد، ومصر، وأخبار اليوم، وأسهم في تحرير مجلة الهلال، ومجلة الأزهر. ونتيجة لاشتغاله بالعمل السياسي، ومعارضته لسياسة السراي، حُكِم عليه بالسجن لمدة تسعة أشهر. وكان قد انتخب عضواً بمجلس النواب، ثم عضواً بمجلس الشيوخ عام 1934 وعام 1940. وقد مُنِح جائزة الدولة التقديرية عام 1960.

•••

اعتمد العقاد في تكوينه الفكري على القراءة الحرة والتحصيل الذاتي. وكان منكباً منذ المرحلة الابتدائية على اللغة العربية، التي أحبها، كما عني منذ صباه بتعلم اللغة الإنجليزية، وساعدته على تعلمها بيئة أسوان السياحية، إلى أن اتصل بيعقوب صرّوف، صاحب المقتطف، والشيخ رشيد رضا صاحب المنار، وقد ضمّن العقاد مؤلفاته، ذكرياته عن الأدباء الذين التقى بهم في كتابه: «شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي».

وقد فتحت للعقاد مكتبات القاهرة للاستقاء من منابع الفكر الغربي، ونحا في قراءاته نحواً موسوعيّاً. ولم يفارق بعد ذلك دراساته الإسلامية فكراً وتاريخاً، فأصبح ذا ثقافتين، وجدناهما معاً في مؤلفاته في المرحلة الأخيرة من حياته.

وللعقاد ما يزيد على مائة كتاب، ومئات المقالات تنوعت ما بين الفكر والأدب والشعر والسياسة والكتابات الإسلامية والتراجم والسِّيَر.

وأول أعمال العقاد المنشورة أصدرته دار الهلال عام 1912، بعنوان «الخلاصة اليومية»، ثم في العام التالي صدر كتاباه «الشذور» و«الإنسان الثاني» ويضمان مجموعات من النُّبَذ في الأدب والاجتماعيات. أما أول ديوان شعري له فقد صدر عام 1916، ثم أتبعه بأجزاء ثلاثة أخرى عام 1932، ثم توالت سائر مؤلفات العقاد الأدبية والفكرية من نثرية وشعرية حتى زادت على مائة كتاب بينها تسعة دواوين شعرية. ومن أهم كتبه: «ساعات بين الكتب»، و«الديوان»، و«سارة»، ومن بين كتبه الأدبية ينفرد كتابه عن «ابن الرومي» بمنزلة ساحقة في ترجمة ونقد الشعر والشاعر. وبالطبع لا يجب أن ننسى الكتب الإسلامية التي أشرنا إليها من قبل.

عبقرية عمر

كتب العقاد عبقرياته، في ضوء رؤية ومنهج نقديين يقيِّم بهما شخصياته العبقرية في كتب العبقريات العقادية، يقول في مقدمته لكتابه: «عبقرية عمر»:

«وكتابي هذا ليس بسيرة لعمر، ولا بتاريخ لعصره على نمط التواريخ التي تقصد بها الحوادث والأنباء، ولكنه وصف له. ودراسة للأطوار، ودلالة على خصائص عظمته، واستفادة من هذه الخصائص بعلم النفس وعلم الأخلاق وحقائق الحياة. فلا قيمة للحدث التاريخي جَلَّ أو دَقّ إلا من حيث أفاد في هذه الدراسة. ولا يمنعني صغر الحدث أن أقدمه بنفس الاهتمام والتنويه على أضخم الحوادث إن كان أوْفى تعريفاً بعمر، وأصدق دلالة عليه».

وفي رأي العقاد، أن عمر رجل المناسبة الحاضرة في العصر الذي نحن فيه، لأنه العصر الذي شاعت فيه عبادة القوة الطاغية، وزعم الهاتفون بدين

هذه القوة، أن البأس والحق نقيضان. فإذا فهمنا واحداً كعمر بن الخطاب. فقد هدمنا دين القوة الطاغية من أساسه، لأننا سنفهم رجلاً كان غاية في البأس، وغاية في العدل، وغاية في الرحمة. وفي هذا الفهم ترياق من داء العصر، يشفى به من ليسوا يميلون إلى الشفاء. وإنه لجهاد جديد لعمر بن الخطاب طاب للعقاد أن يوجزه لنا في كتاب: «عبقرية عمر».

بعد المقدمة هناك فصول حرة: عبقري. رجل ممتاز. صفاته. مفتاح شخصيته. إسلامه. عمر والدولة الإسلامية. عمر والحكومة العصرية. عمر والنبي. عمر والصحابة. ثقافة عمر. عمر في بيته. ثم صورة مُجْمَلة.

ويرى العقاد أن مفتاح شخصية عمر هو، في هذا الإيمان الضابط الذي يسيطر على أخلاقه. كما يسيطر على دوافعه وسَوْراته (غضباته)، وذلك الضابط هو إيمانه بالعدل والمساواة والشعور بالمسؤولية.

عمر والحكومة العصرية

وفي فصل «عمر والحكومة العصرية» وهو الفصل الذي يعكس بصورة واضحة رؤية العقاد لعمر بن الخطاب، باعتباره رجل دولة، تقترب من مفهومنا للدولة في العصر الحديث، وكذلك هو الفصل الذي يتضح فيه السبب المباشر في اعتبار العقاد عبقريّاً يجب الوقوف عنده، وفهم شخصيته في ضوء العصر الذي يعيش فيه.

يرى العقاد أن الأبطال في أي عصر سابق يقاسون بمقياس عصرهم، وليس بمقياس عصرنا، وأن الرجل الذي يصنع في عصره خير ما يصطنع فيه هو، القدوة التي يقتدي بها أبناء جيله، ولا حاجة له إلى أن يقتدي بنا. ولا أن يشق حجاب الغيب لينظر إلينا، ويعمل بعملنا وبموافقتنا، وبما يرضينا.

وعن شخصية عمر، يذكر العقاد أنه كان متعففاً في معيشته مثل صاحبيه رسول الله وأبي بكر. على حين أنه كان يغدق العطاء على عمّاله على الأقاليم والمسؤولين عن الخراج ليجنبهم الغش في مال الأمة، ويشبعهم ليعفّوا. وكان يقول: «المروءة مروءتان: ظاهرة وباطنة، المروءة الظاهرة هي: الغنى، والمروءة الباطنة هي: العفاف».

ويذكر العقاد، أن عمرَ كان يعاقب على مخالفة العرف، لأنه لم تكن قد

تكونت بعد في المجتمع معاقبة الأمة لمخالفي العرف، بالعرف. وفي عصرنا: نقسم النواهي والأوامر إلى قسمين: قسم يحاسب عليه القضاء بالقانون، وقسم يحاسب عليه العرف المأثور، وعقاب العرف حق الأمة وليس بحق الحكومة والقضاء.

ولقد غضب عمر على الحطيئة الشاعر لهجائه الناس، ومنعه أن يهجو أحداً، فتضرع إليه الرجل وقال: إذن أموت أنا وعيالي من الجوع، فأنذره عمر ليقطعن لسانه، ثم عطف عليه وساومه على ترك الهجاء بثلاثة آلاف درهم. فسلم الناس من لسان الحطيئة.

ولم يعتمد قيام الدولة الإسلامية في عهد عمر على اتساع رقعة ممتلكاتها، بل اعتمد على سياسة إدارية حازمة كانت عنصراً جديداً بالنسبة للمجتمع العربي في عصر عمر. وهو انقلاب في سياسة الحكم يعد من المنجزات العامة التي نسبت لعمر. وقد تمثلت هذه السياسة في تقسيم السلطات في حكم الأقاليم المفتوحة، وقد كان الوضع في عهد الرسول وأبي بكر إسناد كل هذه السلطات إلى والٍ واحد، في الإقليم الواحد كله، وله بالطبع خصوم وأقارب.

أما في عهد عمر فقد صار للإقليم والٍ، ووالٍ للخراج وقاضٍ للقضاة، ووالٍ للجند، وهكذا فتسلسل هرم الإدارة في عهده، وهو ما لم يحدث من قبل، وقد قسم كل إقليم من الأقاليم المفتوحة إلى إقليمين في الشام والعراق ومصر، ففي العراق مثلاً صار هناك والٍ لإقليم البصرة، ووالٍ لإقليم الكوفة، وقائد في كل منهما للجند.

وكان عمر إذا استعمل عاملاً على إقليم، كتب له عهداً واشترط عليه العدل والمساواة بين الناس، وعدم التعالي على الرعية. وكان يبعث الثقات من الصحابة لاستطلاع أحوال الولاة في معاملة الرعية وسير عمّالها فيها. وهو ما يقابل في زماننا لجان تقصي الحقائق. وكان ينتهز مواسم الحج حتى يجمع بين عمّاله والشاكين منهم من أهل الأمصار، وكان بطبيعته يعطي لكل ذي حق حقه، دون اعتبار لمنزلته الاجتماعية، حتى إنه ضرب أحد الصحابة بسوْطه، لأنه تعدى حدود المساواة بين الناس وأراد أن يقدم نفسه على غيره.

وفي عهد عمر تم تقسيم الأقاليم إلى ولايات ليتيسر حكمها والإشراف عليها. وفي عهده تأسست مدن جديدة لتكون قاعدة للجند. ومع اتساعها

صارت قاعدة للولاية والحياة العامة. وجرى تخطيط هذه المدن بحيث يكون المسجد مركزها، ومعه دار الولاية، ودار القضاء والفتوى وسواها من الدور العامة في الولاية.

ومن أعمال عمر الجليلة، تدوينه للدواوين، وقيامه بعمل أول إحصاء لرعايا الولايات الإسلامية، وأول تدوين لأموال بيت المال ومواردها وجهات إنفاقها، وأول ديوان للجند بكل ما فيه من بشر وأموال وغنائم.

ومن أعمال عمر، حرصه على مراقبة الولاة بعيون عليهم يرسلهم إليهم، كما فعل بعمرو بن العاص، حين أرسل الزبير إليه ليكتب تقارير عنه لعمر، وذلك خوفاً من استقلال الولاة بما تحت أيديهم. وهو الأمر الذي حدث للأمة الإسلامية بعد عديد من السنين.

وفي رأي العقاد، أن عمرَ قد رسخت في طويّته المساواة في العدل حتى أصبحت كالوظيفة العضوية فيه. فكانت فيه خشونة الأقوياء الصرحاء، ولكنها قوة ظاهرية في باطنها الرحمة بالناس والأفراد، ولذلك أحبه الناس، إلى درجة أن عبد الله بن مسعود كان يقول: لو أن عمرَ كان يحب كلباً لأحببته. ولقد كان معاوية وعمرو بن العاص يثنيان عليه، ويحترمانه.

ومن أهم الصفات التي أشاد بها العقاد، كصفة متمة لشخصية عمر بن الخطاب، التواضع، فقد كان ينام حيث يدانيه النوم ولو على جانب طريق. ولقد رآه الهرمزان وهو في هذه الحالة، فقال قولته الشهيرة: «حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر».

من حوليات عمر:

كان أول من مَدَّ يده لمبايعة أبي بكر، خليفة لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – على المسلمين.

تولى الخلافة بوصية من أبي بكر، في الأول من المحرم سنة 13 هجرية. يوم الإثنين 7 مارس سنة 634 ميلادية.

وضع قواعد النظام الإداري للدولة الإسلامية سنة 15 هجرية، في اليوم الأول من المحرم الموافق يوم الأربعاء 14 فبراير سنة 636 ميلادية.

أقر عمر بعد استشارة الصحابة سنة الهجرة بداية للتاريخ الإسلامي،

على أساس الشهور العربية القمرية في اليوم الأول من المحرم يوم الجمعة الموافق 23 يناير سنة 638 ميلادية.

وفي نهاية عام 23 هجرية، يوم الأربعاء 19 نوفمبر 643 ميلادية، انتهت خلافة عمر.

العبقريات دُرّة العقاد

وتُعَدّ العبقريات أشهر ما كتبه العقاد، ففي هذه العبقريات كتب عن عبقريات محددة: أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب. وخالد بن الوليد، وعلي بن أبي طالب، وهي في مجملها عن الحكم، والإدارة السياسية والمدنية لشؤون المجتمع العربي الإسلامي، وعلاقات هذا المجتمع بالمجتمعات المحيطة به في الشام ومصر ودول الشمال الإفريقي، والعراق العربي كما كان يسمى، أو «العراق الفارسي» كما كان يسمى عند المسلمين في ديار فارس وخراسان.

تتألق العبقريات بين أعمال العقاد الفكرية والأدبية كجوهرة متلألئة متألقة. ونعتقد أنه قد كتب هذه العبقريات كجزء من مشروع فكري إسلامي، تعددت محاوره وقضاياه ما بين اختيار شخصيات بعينها ارتبطت ببناء الدولة، فمفهوم الدولة هنا يقترب من مفهوم الدولة العصرية، وارتبطت كذلك بمفاهيم اجتماعية حديثة، مثل: محاسبة الحاكم والديموقراطية وغيرها من المفاهيم التي ما زال الجدال يدور حولها.

والسبب الآخر لكتابته هذه العبقريات، أنها اختيارات ترتبط به شخصيّاً وفي رؤيته لدور المثقف الذي يجب أن يحارب التضليل الفكري، ويخرج على كل ما هو تقليدي وثابت، ويطرح الأسئلة المختلفة لبناء العقل الحديث، وهو ما نجده لدى العقاد في الشعر وفي كل معاركه الأدبية والفكرية.

وقد جمع العقاد في أواخر حياته عبقرياته الخمس، وأضاف إليها في البداية مقالات تمهيداً لها، وأضاف في نهايتها مقالات تنتهي بها، في مجلد ضخم.

وبعد توالي العبقريات الخمس وآخرها خالد بن الوليد، أضاف العقاد دراستين: دراسة عن الحسين شهيداً، ودراسة عن فاطمة الزهراء، لتكتمل الصورة والمسيرة المقصودة من العبقريات.

عَبْقَرِيَّةُ عُمَر

مقدمة

تم تأليف هذ الكتاب في أحوال عجيبة هي أحوال بأس وخطر. فلا غرابة بينهما وبين موضوع الكتاب الذي أدرته عليه؛ لأننا لا نتكلم عن عمر بن الخطاب إلا وجدنا أننا على مقربة من البأس ومن الخطر في آن.

فما شرعت في تحضيره، وبدأت في الصفحات الأولى منه حتى رأيتني على سفر بغير أُهبة إلى السودان. فوصلت إليه وليس من مراجع الكتاب إلا قليل، وكانت الصفحات الأولى التي كتبتها في القاهرة، مما تركته مع المراجع الكثيرة فيها، فأعدت كتابتها في الخرطوم، ومضيت فيه هنالك حتى انتهيت من أكبر شطريه. واستغنيت بمراجع الخرطوم عن المراجع التي أعجلني السفر عن نقلها، لأن أدباء السودان وفُضلاءه يدخرون جملة صالحة من هذه المراجع، ويجودون بها أسخياء مبادرين إلى الجود، فلا أذكر أنني طلبت كتاباً في المساء إلا كان عندي في بكرة الصباح.

وإني لأتوفر على كتابته وأحسبني منتهياً منه في السودان، إذ رأيتني مرة أخرى على سفر بغير أهبة إلى القاهرة، فعُدت إليها بالطائرة ألتمس العلاج السريع، لأن يدي أوشكتا أن تعجزا عن تناول القلم بما عراهما من ثآليل «الخريف».

فعدت وما يشغلني عن إتمامه شاغل في السفر والمقام، ولم أحسب هذا البأس في الحالتين من موانعه وعراقيله، لأنني ألفت بعض كتبي الكبار في أحوال تشبه هذه الأحوال. فألفت كتابي عن «ابن الرومي» بين السجن ونذره ومقدماته، وألفت كتابي عن «سعد زغلول» وأنا غير مستريح من كفاحه، وكلاهما من آثر الكتب عندي، وأكبرها في الموضوع وفي عدد الصفحات.

إنما حسبت هذا البأس من مطابقاته وموافقاته، ومن وضع الشيء في موضعه على نحو من الأنحاء، ولم أعدده من حرج التأليف، كما عددته من مهيئات جوّه، ولا سيما حين ألفيتني أدرس آثار الحركة المهدية، وأتقلب بين مشاهدها وميادينها، وأستخرج العبرة من القتال بين الراجلين والفيَلة في مواقع فارس، ومن القتال بين الراجلين والسفن المسلحة في مواقع الخرطوم وأم درمان. فهذه عقيدة وتلك عقيدة، ولكن العقيدة التي ظفرت كان معها حليف من الغد المأمول، ولم تكن العقيدة التي فشلت على وفاق مع الغد ولا مع الأمل.

ولكن الحرج كل الحرج في التأليف إنما كان في محاسبة عمر بن الخطاب، أو ليس الحرج في الحساب من العمريات المأثورات!

فالناس قد تعودوا ممن يسمونهم بالكُتّاب المنصفين أن يحبذوا وينقدوا، أن يقرنوا بين الثناء والملام، وأن يسترسلوا في الحسنات بقدر ليتقلبوا من كل حسنة إلى عيب يكافئها، ويشفعوا كل فضيلة بنقيصة تعادلها، فإن لم يفعلوا ذلك فهم إذن مظنة المغالاة والإعجاب المتحين، وهم أقل إذن من الكتّاب المنصفين الذين يمدحون ويقدحون، ولا يعجبون إلا وهم متحفزون للملام.

عرض لي هذا الخاطر، فذكرت قصة العاهل الذي تحاكم إلى قاضيه مع بعض السوقة في عقار يختلفان على ملكه، فحكم القاضي للسوقة بغير العدل ليغنم سمعة العدل في محاسبة الملوك، وعزله العاهل لأنه ظلم وهو يبتغي الرياء بظلمه. فكان أعدل عادل حين بدا كأنه يحرص على مال مغصوب ويجور على تابع جسور، لأنه أنصف وهو مستهدف لتهمة الظلم، وقاضيه قد ظلم وهو يتراءى بالإنصاف.

قلت لنفسي: إن كنت قد أفدت شيئاً من مصاحبة عمر بن الخطاب في سيرته وأخباره فلا يحرجنك أن تزكي عملاً له كلما رأيته أهلاً للتزكية، وإن زعم زاعم أنها المغالاة، وأنه فرط الإعجاب.

وهذه هي الأسوة العمرية في الحساب.

فالحق؛ أنني ما عرضت لمسألة من مسائله التي لغط بها الناقدون إلا وجدته على حجة ناهضة فيها، ولو أخطأه الصواب.

وإن أعسر شيء أن تحاسب رجلاً كان أشد أعدائه لا يبلغون من عسر محاسبته بعض ما كان يبلغه هو في محاسبة نفسه، وأحب الناس إليه.

ذلك رجل قلّ أن يجور عن القصد، وهو عالم بجوره، وقلّ أن يتيح لأحد أن يكسب دعوى الإنصاف على حسابه، إلا أن يكسبها أيضاً على حساب الحق والنقد الأمين.

فإذا عرفت منحاه من الخلق والرأي، وسلمت له مزاجه ووجهة تفكيره، فكن على يقين أنه لن يتجافى عن النهج السوي، ولن يتعلق بأمر يعدوه الصلاح ويشوبه السوء.

وذلك أحرج الحرج الذي عانيته في نقد هذا الرجل العظيم، وتلك حيطة معه إن لم يستفدها الكاتب، وهو مشغول بعمر ونهج عمر، فشغله عبث ذاهب في الهواء.

وعلم الله لو وجدت شططاً في أعماله الكبار، لكان أحب شيء إليّ، أن أحصيه وأطنب فيه وأنا ضامن بذلك أن أرضي الأثر وأرضي الحقيقة، ولكني أقولها بعد تمحيص لا مزيد عليه في مقدوري: إن هذا الرجل العظيم أصعب من عرفت من عظماء الرجال نقداً ومؤاخذة، ومن فريد مزاياه؛ أن فرط التمحيص وفرط الإعجاب في الحكم له أو عليه يلتقيان.

وكتابي هذا ليس بسيرة لعمر ولا بتاريخ لعصره على نمط التواريخ التي تقصد بها الحوادث والأنباء، ولكنه وصف له ودراسة لأطواره ودلالة على خصائص عظمته، واستفادة من هذه الخصائص لعلم النفس وعلم الأخلاق وحقائق الحياة، فلا قيمة للحادث التاريخي؛ جَلّ أو دَقّ إلا من حيث أفاد في هذه الدراسة، ولا يمنعني صغر الحادث أن أقدمه بالاهتمام والتنويه على أضخم الحوادث، إن كان أَوْفى تعريفاً بعمر وأصدق دلالة عليه.

وعمـر يُعَـدّ رجل المناسبـة الحاضرة في العصـر الذي نحـن فيه[1]،لأنـه العصـر الـذي شاعت فيـه عبادة القوة الطاغيـة، وزعم الهاتفـون بدينها أن البأس والحـق نقيضان. فـإذا فهمنا عظيمـاً واحداً كعمر بـن الخطاب، فقد هدمنا ديناً لقوة الطاغية من أساسه، لأننا سنفهم رجلاً كان غاية في البأس وغايـة في العـدل وغايـة في الرحمة. وفي هـذا الفهم ترياق مـن داء العصر يشفَى به من ليس بميؤوس الشفاء.

وإنه لجهاد جديد لعمر بن الخطاب، يطيب لنا أن نوجزه في كتاب.

عباس محمود العقاد

1- يعني سنة 1942، والحرب العالمية مشتعلة بين النازية والشيوعية والديموقراطية.

عبقري

«لم أر عبقرياً يفري فريه[1]»

كلمة قالها النبي عليه السلام، في عمر رضي الله عنه، وهي كلمة لا يقولها إلا عظيم عظماء، خلق لسياسة الأمم وقيادة الرجال.

فمن علامات العظمة التي تحيي موات الأمم؛ أن تختص بقدرتين لا تعهدان في غيرها، أولاهما؛ أن تبتعث كوامن الحياة ودوافع العمل في الأمة بأسرها، وفي رجالها الصالحين لخدمتها، والأخرى؛ أن تنفذ ببصيرتها إلى أعماق النفوس، فتتعرف بالبديهة الصائبة والوحي الصادق فيم تكون عظمة العظيم، ولأي المواقف يصلح وبأي الأعمال يضطلع، ومتى يحين أوانه وتجب ندبته[2]، ومتى ينبغي التريّث في أمره إلى حين.

كلتا القدرتين كان لهما الحظ الوافر في سيرة عمر بن الخطاب.

فأين – لولا الدعوة المحمدية التي بعثت كوامن العظمة في أمة العرب–

1– فري الجلد: قطّعه ليصلحه، وفري الفري أتي بالعجب، والمعنى أن عمر عبقري منفرد في عمله، فلا يقدر أحد على أن يصنع مثل صنيعه.

2– اسم من ندبه للأمر أي دعاه.

كنا نسمع بابن الخطاب؟ وأي موضع له كان من مواضع هذا التاريخ العالمي الذي يزخر بكبار الأسماء؟

إنــه الآن اسم يقترن بدولة الإسلام ودولــة الفرس ودولة الروم وكل دولة لها نصيب في التاريخ. فأين كنا نسمع باسم عمر لولا البعثة المحمدية؟

لقد كان ولا ريب خليقاً أن يستوي على مكان الزعامة بين بني عدي، آله الأقربين أو بين قريش قبيلته الكبرى، ثم ينتهي شأنه هناك كما انتهى شأن زعمــاء آخريــن لم نسمع لهم بخبر. لأنهم عظمــوا أو لم يعظموا، يعطون البيئة كفــاء ما تطلب من جهد ودراية، وهــي تطلب منهم ما يذكرون به في بيئتهم، ولكنها لا تطلب منهم ما يذكرون به في أقطار العالم البعيد.

وقــد كان عمر قــوي النفس بالغــاً في القــوة النفسية، ولكنــه على قوته البالغــة لم يكــن مــن أصحاب الطمــع والاقتحام، ولم يكن ممــن يندفعون إلى الغلبــة والتوســع في الجاه والسلطــان بغير دافع يحفزه إليه وهــو كاره. لأنه كان مفطــوراً على العدل وإعطاء الحقــوق والتزام الحرمات ما التزمها الناس مــن حولــه. وكان مــن الجائــز أن يهيّجه خطــر علــى قبيلته أو علــى الحجاز ومحارمــه المقدسة في الجاهلية، فينــبري لدفعه ويبلي في ذلك بلاءً يتسامع بــه العــرب في جيله وبعد جيلــه، ولكنه لا يعدو ذلك النطــاق ولا هو يبالي أن يمعن في بلائه حتى يعدوه.

بل كان من الجائز غير هذا وعلى نقيضه.

كان من الجائز أن تفسد تلك القوة بمعاقرة الخمر والانصراف إليها. فإنه كان في الجاهلية، كما قال «صاحب خمر يشربها ويحبها» وهي موبقة[1] لا تؤمــن حتى على الأقوياء إذا أدمنوها ولم يجدوا من زواجر الدين أو الحوادث ما يصرفهم عنها، ويكفهم عن الإفراط في معاطاتها.

فعمــر بن الخطــاب الذي عرفه تاريــخ العالم وليد الدعــوة المحمدية دون سواها. بها عُرف وبغيرها لم يكن ليعرف في غير الحجاز أو الجزيرة العربية.

أما القدرة الأخرى التي يمتاز بها العظيم الذي خلق لتوجيه العظماء، فقد أبان عنها النبي عليه السلام في كل علاقة بينه وبين عمر من اللحظة الأولى،

1- موبقة: مهلكة.

أي من اللحظة التي سأل الله فيها أن يعزّ به الإسلام، إلى اللحظة التي ندب فيها أبا بكر للصلاة بالناس، وهو - عليه السلام - في مرض الوفاة.

سبر غوره واستكنه عظمته، وعرفه في أصلح مواقفه، فعرف الموقف الذي يتقدم فيه على غيره، والموقف الذي هو أولى بتقديم غيره عليه.

وليست هي مفاضلة بين رجلين ولا موازنة بين قدرتين. ولكنها مسألة التوفيق بين الرجل والموضع الذي ينبغي أن يوضع فيه، والمهمة التي ينبغي أن يندب لها، والوقت الذي يحين فيه أوانه.

وربما رأينا في زماننا هذا رئيساً يوصي لنصير من أنصاره بالوزارة ويوصي لغيره بقيادة الجيش، فلا نقول إنه يفاضل بين النصيرين أو إنه يرجح أحدهما على الآخر في ميزان الكفاءة، وإنما يختار كل منهما لموضعه في الوقت الذي يحتاج إليه، ولا غضاضة على أحد منهما في هذا الاختيار.

فالنبي عليه السلام، كان يعلم مَن هو أبو بكر ومَن هو عمر. وقد عادل بينهما أجلّ معادلة حين قال: (إن الله عز وجل ليُلِين قلوب رجال فيه حتى تكون ألـيَن من اللبن، وإن الله ليشدُد قلوب رجال فيه حتى تكون أشد من الحجارة، وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال: «من تبعني فإنه مني، ومن عصاني فإنك غفور رحيم» ومثلك يا أبا بكر مثل عيسى قال: «إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم» ومثلك يا عمر مثل نوح قال: «ربِّ لا تذر على الأرض من الكافرين ديّارا» ومثلك كمثل موسى قال: «ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروْا العذاب الأليم»).

كان النبي عليه السلام يعلم - كما قال - أن عمر أشد المسلمين في الله، ويعلم أن في أبي بكر ليناً وهوادة. فجمع للإسلام المزيتين حين اختار أبا بكر للصلاة، وضمن هذا الاختيار معنى من معاني الاستخلاف، أو كما جاء في بعض الروايات؛ أنه نص على استخلاف أبي بكر بالقول الصريح.

فتعزيز الإسلام بعد نبيه كان في حاجة إلى كثير من الهوادة والمجاوزة. وكان كذلك في حاجة إلى الكثير من الشدة والصرامة. ولن تذهب شدة عمر إذا احتاج إليها أبو بكر في محنة يشتد فيها اللين الوديع. إنما الخوف أن يذهب لين أبي بكر إذا اشتد عمر، ولا خوف من أن يلين عمر وأبو بكر شديد.

فــإن الموقــف إذا استنفد حجج الرحمة حتــى يلجأ فيه أبو بكـر إلى البأس، ويصر عليه، فـأقرب شيء أن يعدل عمر عن لينه، وأن يثوب إلى المعهود من صرامته ولدده[1].

وكـان النبــي عليه السلام يعلم أن احتمــال التبعة أو «المسؤولية» خليق أن يبدل أطوار النفوس في بعض المواقف والأزمات، فيجنح اللّيِّن إلى الشدة ويجنــح الشديد إلى اللــين. لأننا إذا قلنا إن رئيساً أصبــح يشعر بالمسؤولية فمعنــى ذلــك أنه أصبــح يراجع رأيه فــلا يستسلم لأول عـارضـ يمليه عليه طبعــه، ولا يقنــع باللــين أول وهلــة إذا كان من دأبه اللــين، ولا بالشدة أول وهلــة إذا كان مــن دأبه الشدة. ومن هنا ينشأ الاختــلاف بين موقف الرجل وهو مسؤول وموقفه وهو غير مسؤول.

وهذا الذي ظهر أعجب ظهور في موقفي الصاحبين من حرب الردة. فإن عمر الشديد قد آثر الهوادة، وأبا بكر الرقيق قد آثر القتال وأصر عليه. وكان عمر يقول:

«إن رســول اللـه كان يقاتل العرب بالوحي والملائكة يمده اللـه بهم وقد انقطــع ذلك اليوم» ثم يقول للخليفة : «الْزم بيتك ومسجدك فإنه لا طاقه لك بقتال العرب».

وكـان أبــو بكـر يقــول متسائــلاً: (أإن كـثر أعداؤكـم وقـل عددكـم ركب الشيطــان منكـم هذا المركـب؟ واللـه ليظهرن اللــه هذا الدين علــى الأديان كلهــا ولو كره المشركون، قوله الحق ووعده الصدق، «بل نقذف بالحق على الباطـل فيدمغــه فإذا هو زاهــق»، «كم من فئة قليلة غلبـت فئة كثيرة بإذن **الله** والله مع الصابرين». واللــه أيها الناس لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليه، واستعنت عليم باللــه وهو خير معين!)

هنالــك بلغت التبصرة بوجوه الــرأي المختلفات غاية مداها، وجاء عمر بقصــارى ما عنـده من حجج الــرأي الآخر حتى وضحت المناهــج، واستقر العزم والتقى المصاحبان عليه، فكانت شدتهما في الحق شدتين.

وهــبْ الأمر مع هــذا قد اختلف في موقف الصاحبـين، فمال أبو بكر إلى

1- اللدد: شدة الخصومة.

السلـم والمسامحــة، فأين كانت شـدة عمر ذاهبة عنه في هــذه الحال؟ أغلب الظـن أنــه هــو الــذي كان يتــولى يومئـذ أن يبسط وجــه الشـدة في معاملة المرتديــن. لأنه يعلم أنه المسؤول عــن بسط هذا الوجه دون غيره، فلا تفوت الإسلام مزية من مزايا الصاحبين.

إن محمداً عليه السلام قد عرف من هم رجاله، وما هو الموقف الذي هم مقبلــون عليه بعد وفاته. فعرف الموضــع الذي يضع فيه كلاً منهم، والعمل الــذي يتولاه خير ولاية في ذلــك الموضع. ولم يفته أن يحسب حساب التبعة وما في احتمالها من ضمان للأخلاق الصالحة والعقول الراجحة، وأبو بكر وعمر من خيرة أصحاب هذه الأخلاق وهذه العقول.

ولا يحسبن حساب، أننا نفسر الأمور بما كشفته لنا الحوادث بعد وقوعها ولم يكن مقصوداً في النيات قبل ذلك. فإن الذي يحسب هذا الحسبان، يخطئ تلــك الخطــأة الشائعة التي لا تثبــت على أقل نصيب مــن الرويّة والمراجعة: يخطــئ في وهمه خطأة الذين يتخيلون أن هذه السياسات العالمية من بدع الزمــن الأخــير، وليست هي من البدع في زمــن كان. لأن العظمة لم تكن قط وقفــاً على العصر الحديث، ولا سيمــا العظمة التي ترجع إلى الفطرة القويمة والبديهة النافذة والنظر السديد.

فــكل هذا التقديــر الذي أجملنا شرحــه، كان تقدير قصــد وتدبير، وكان مفهومــاً علــى البداهــة بين ولاة الأمــر في تلــك الآونة، ملحوظــاً بينهم في مناجــاة النيّــات قبــل أن نلحظــه نحن في عصرنــا هذا من تفسـير حوادث التاريخ.

وإلى ذلــك أشــار عمــر في قــول صريح حين قــال لمن هــابــوه، وتحدثوا بخــوف الناس منه: «بلغني أن الناس هــابــوا شدتي وخافوا غلظتي، وقالوا: قــد كان عمر يشتــد علينا ورسول اللــه صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا، ثم اشتــد علينا وأبو بكر والينا دونه، فكيــف وقد صارت الأمور إليه؟ ومن قال ذلــك فقد صدق، فقد كنت مــع رسول اللــه صلى اللــه عليه وسلم، فكنت عبده وخادمــه وكان مَــن لا يبلغ أحــد صفته من اللين والرحمــة، وكان كما قال اللـــه: بالمؤمنين رؤوف رحيم»، فكنت بــين يديه سيفاً مسلولاً حتى يغمدني أو يدعنــي فأمضي. فلم أزل مع رسول اللـــه صلى اللــه عليه وسلم على ذلك

حتى توفاه اللـه، وهو عني راضٍ، والحمد للـه على ذلك كثيراً، وأنا به أسعد. ثم ولي أمر المسلمين أبو بكر فكان من لا ينكرون دعته وكرمه ولينه، فكنت خادمــه وعونــه أخلـط شدتي بلينــه، فأكون سيفــاً مسلولاً حتــى يغمدني أو يدعنــي فأمضــي، فلـم أزل معه كذلك حتــى قبضه اللـه عــز وجل وهو عني راضٍ، والحمد للـه على ذلك كثيراً وأنا به أسعد. ثم إني قد وُلِّيت أموركم أيها النـاس فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت[1] ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعـدي على المسلمـين: فأما أهل السلامة والديـن والقصد، فأنا ألين لهم من بعض لبعض...».

بـل ظهرت آثــار الشعور بالتبعة بعد موت النبــي والحال على أشدها في يـوم السقيفة، والمسلمون مختلفون على من يلي الأمر بعد محمد، حتى قيل فيما قيل: من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير!

ففي تلك المحنة التي تشخص فيها الأبصار وتعظم التبعات وتودي زلة الساعة فيها بالكثر الذي لا تستدركه الأعوام، كان عمر الحاد الشديد يخشى بــوادر الحدة من أبي بكر، ويهيئ الكلام الليِّن ليعالج الأمر بالرفق والتؤدة، ويقول فيما رواه عن محنته ذلك اليوم: «وكنت أداري منه بعض الحد – أي الحـدة – فلمــا أردت أن أتكلم قــال أبو بكر: على رسلك! فكرهــت أن أغضبه. فتكلم أبو بكر فكان هو أحلم مني وأوقر».

عمر الحاد الشديد يحاذر من بوادر أبي بكر، وأبو بكر الحليم الوديع يكف عمر عن الكلام، فيطيع!

هــؤلاء رجال يعرفهم أصحابهم، وهــذه مواقف يعرفها صاحبها، وهذه مسألــة فصـل فيها الزمن ولم يبق لنا – نحن الذيــن نعود إليها ونستخلص عبرتها – إلا أن نراقب ما فيها من آيات الإعجاز، وسوابق النظر البعيد.

مــا وضع أبو بكر خيراً من موضعه وهــو يلي الإسلام والخطر من داخل أهلــه، والطب الذي يطبّهم بــه هو طب التآلف والإحجام عن السطوة ما كان إلى الإحجام عنها سبيل.

ومــا وضــع عمر خــيراً من موضعه وهــو يلي الإسلام والخطـر عليه من

1- أضعفت: زادت أضعافاً.

أعدائــه المحدقين بـه، والطب الذي يطبّهم بـه هــو طب الصلابـة والحزم الذي لا ينكل[1] عن صراع.

وكأنمــا توقـع النبي أن أيام أبي بكر معدودات، ولكنهـا الأيـام التي تحتـاج إليــه وتكفي لإنجــاز عمله. وتوقــع أن يـأتي عمل عمر في حينــه المقدور، فلا يفـوت الإســلام أن ينتفــع بمقدرتـه في عهـد أبي بكر ولا في عهـده، نقول هذا علــى الترجيــح، ومن حقنـا أن نقوله على التوكيـد، لأن حديث النبي فيه غنى عن التخمين والتـأويل. قـال عليه السلام: «رأيت في المنـام أني أنزع بدلو بكرة علــى قُلَيْب[2] فجاء أبو بكر فنزع ذنوبـاً[3] أو ذنوبين نزعـاً ضعيفـاً، واللـه يغفر له، ثم جاء عمر بن الخطاب فـاستحـالت غربـاً[4] فلم أر عبقريـاً يفري فريه حتى رُوِيَ النـاس وضربوا بعطن[5]».

وفـهم فقـهاء الإسلام أن ضعف النزع هـو: قصر المدة وانصراف العزم إلى حرب الردة، وأن فيض الريّ على يد عمر هو: فيض العبقرية التـي ينفسح لـهـا الأجــل وتنفســح أمـامهـا منـادح العمل، ويُؤتَـى لـهـا مــن السبق مـا لا يُؤتَـى لغير العبقريين.

ولنــا أن نفسـر العبقرية بمعنـاهـا الذي يفـهمه الأقدمــون أو بمعنـاهـا الذي نفهمــه نحــن المحدثين، فكلا المعنيــين مستقيم في وصف عمــر بن الخطـاب. أُتراهــا على كلا المعنين شيئـاً غير التفرد والسبق والابتكار؟ كلا. مـا للعبقرية مدلــول يخرج عن صفة من هذه الصفـات. ومن يكتب تـاريخ عمر فقد يجد في النهـايــة أنــه يكتب تـاريخـاً «لأول مــن صنـع كذا وأول مــن أوصى بكذا» حتى ينتـهي بسرد هذه «الأوليـات» إلى عداد العشرات.

وتلــك هــي عبقريــة التي لا يفــري فريهـا أحــد، كمـا قـال صـاحبــه وأعرف النـاس بـه، صلوات اللـه عليه.

1- ينكل: يجبن.

2- قُليْب: بئر.

3- ذنوبـاً: دلواً

4- الغرب: الدلو العظيمة.

5- عطن: مربط الإبل حول الماء.

رجل ممتاز

يوصف عمر بالعبقرية إذا نظرنا إلى أعماله، ويوصف بها إذا نظرنا إلى تكوينه الذي جعله مستعداً لتلك الأعمال مضطلعاً بتلك القدرة، وإن لم يكن من اللازم اللازب أن تقترن القدرة بالعمل الذي تستطيعه، لما يتفق أحياناً من وقوف العوائق. بينها وبين الإنجاز أو الاتجاه إلى ذلك العمل.

إلا أن عمر كان رجلاً ممتازاً بعمله، ممتازاً بتكوينه، وكان وفاء شرط الامتياز والتفرد في عرف الأقدمين والمحدثين، من المؤمنين بدينه وغير المؤمنين.

إذا وصفته للأقدمين الذين يقيسون العبقرية بالفراسة والخبرة، عرفوا من صفته أن الذي يوصف لهم رجل ممتاز، أو رجل نسيج وحدة[1].

وإذا وصفته للمحدثين الذين يقيسون العبقرية بالعلم أو مشاهدات العلماء؛ عرفوا من تلك الصفة أنه رجل ممتاز، أو رجل موهوب.

كانت نظرة إليه – قبل السماع بعمل من أعماله – توقع في الروْع[2]

1- نسيج وحدة: لا نظير له.

2- الروْع: العقل أو القلب.

أنــه من معدن في الرجال غير معدن السـواد[1]، وأنه جدير بـالـهيبة والإعظام، خليق أن يحسب لـه كل حساب.

كـان مـهيبــاً رائــع المحضـر حتــى في حضرة النبــي الــذي تتطامن عنده الجباه، وأولـها جبهة عمر.

أذن النبــي يومـا لجارية ســوداء، أن تفي بنذرهـا «لتضربن بدفها فرحاً أن رده اللـه سالماً، فـأذن لـها عليه السلام أن تضرب بـالدف بين يديه.

ودخــل أبو بكــر وهـي تضرب ثــم دخل عثمــان وهـي تضــرب، والصحابة مجتمعــون. فما هــو إلا أن دخل عمر حتى وجمت الجاريــة وأسرعت إلى دفها تخفيه، والنبي عليه السلام يقول: «إن الشيطـان ليخـاف منك يا عمر».

وروت السيدة عـائشة رضي اللـه عنهـا، أنهـا طبخت له عليه السلام حريرة[2] ودعــت سودة أن تــأكل منها فـأبت، فعزمت عليها لتـأكلــن أو لتلطخن وجـهها، فلم تـأكل، فوضعت يدهـا في الحريرة ولطختها بـها. وضحك النبي عليه السلام وهـو يضـع الحريرة بيده لسودة ويقول لـها: لطخي أنت وجـهها. ففعلت.

ومــر عمر فنـاداه النبي: يا عبد اللــه! وقد ظن أنه سيدخل فقـال لـهمـا: قوما فـاغسلا وجـهيكما!

قـالت السيدة عـائشة: فما زلت أهـاب عمر لـهيبة رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم إيّـاه.

ومــن تلك الـهيبة أنهــا كـانت رضي اللــه عنهـا تتحفــظ في زيـارة قبره بعد موتـه، وحكت ذلك فقـالت: «مـا زلت أضـع خمـاري وأتفضل[3] في ثيـابي وأقول: إنمــا زوجــي وأبــي، حتى دُفِن عمر بــن الخطاب، فلــم أزل متحفظة في ثيـابي حتى بنيت بيني وبين القبور جداراً فتفضلت بعده.

وإن مــن أدب الرسول عليه السلام أنــه كـان يرعى تلك الـهيبة رضىً عنـها واغتبـاطــاً بـأثرهــا في نصــرة الحق وهزيمــة البـاطل وتـأمين الخــير والصدق وإخـافة أهـل البغي والبهتـان.

1– سواد النـاس: عوامهم.

2– الحريرة هنـا: دقيق يطبخ بلبن فيكون حساء.

3– التفضل:لبس الفضال، وهو الثوب يلبس في البيت للخدمة أو النوم.

وقد كان الذين يعرفون عمر أهيَب له من الذين يجهلونه. وتلك علامة على أن هيبته كانت قوة نفس تملأ الأفئدة قبل أن تملأ الأنظار. فربما اجترأ عليه من لم يعرفه ومن لم يختبره لتجافيه عن الخيلاء، وقلة اكتراثه للمظهر والثياب. أما الذين عرفوه واختبروه فقد كان يروعهم على المفاجأة روعة لا تذهبها الألفة وطول المعاشرة، ومن ذلك أنه كان يمشي ذات يوم وخلفه عدة من أصحاب رسول الله، إذ بدا له فالتفتَ، فلم يبق منهم أحد إلا وحبل ركبتيه ساقط!

وتنحنح عمر والحجَّام يقص له شعره، فذهل الحجام عن نفسه وكاد أن يغشى عليه، فأمر له بأربعين درهماً.

فهي هيبة من قوة النفس قبل أن تكون من قوة الجسد. إلا أنه مع هذا كان في منظر الجسد رائعاً يهول من يراه، ولا يذهب الخوف منه إلا الثقة بعدله وتقواه.

كان طويلاً بائن الطول يُرَى ماشياً كأنه راكب، جسيماً صلباً يصرع الأقوياء ويروض الفرس بغير ركاب، ويتكلم فيسمع السامع منه وفاق ما رأى من نفاذ قول وفصل خطاب.

تشهد العيون كما تشهد القلوب أنه لمن معدن العظمة، أو معدن العبقرية والامتياز بين بني الإنسان، وللمحدثين علامات في العبقرية تتصل بالتكوين وتركيب الخِلقة كا تتصل بمدلول الأخلاق والأعمال.

فالعالم الإيطالي «لومبروزو» ومدرسته التي تأتم برأيه يقررون بعد تكرار التجربة والمقارنة؛ أن للعبقرية علامات لا تخطئها على صورة من الصور في أحد من أهلها، وهي علامات تتفق وتتناقض ولكنها في جميع حالاتها وصورها نمط من اختلاف التركيب ومباينته للوتيرة العامة بين أصحاب التشابه والمساواة.

فيكون العبقري طويلاً بائن الطول، أو قصيراً بيِّن القصر، ويعمل بيده اليسرى أو يعمل بكلتا اليدين، ويلفت النظر بغزارة شعره أو بنزارة الشعر على غير المعهود في سائر الناس. ويكثر بين العبقريين من كل طراز جيشان الشعور وفرط الحس وغرابة الاستجابة للطوارئ، فيكون فيهم من تفرط

سوْرتــه[1] كما يكون فيهم من يفرط هدوءه، ولهم على الجملة ولع بعالم الغيب وخفايــا الأسرار على نحو يلحظ تــارة في الزكانة[2] والفراسة، وتارة في النظر على البعد، وتارة في الحماسة الدينية أو في الخشوع للـه.

ومهما يكن من الشك في استقصاء هذه العلامات والمطابقة بين تفصيلاتها وبين الواقع، فهي بلا ريب صادقة في حالات، مقاربة في حالات، غير أهل في كل حــال للتصديق التــام، ولا للبعد التام، ولاسيما عندمــا تتفق فيها الظواهر والبواطن وتتلاقى فيها. ملاحظات العلماء وشواهد العرف المأثور.

وفي عمر بن الخطاب من هذه العلامات كثير.

كان كمــا تقدم، طويلاً يمشي كأنه راكب، وكان أعسر[3] يسراً، يعمل بكلتا يديه، وكان أصلع خفيف العارضيْن، وكان كما وصفه غلامه وقد سأله بلال:

كيف تجدون عمر فقال: خير الناس، إلا أنه إذا غضب فهو أمر عظم.

وكان سريــع البـكاء إذا جاشت نفسه بالخشوع بين يدي اللـه، وأثر البكاء في صفحتي وجهه حتى كان يشاهد فيهما خطان أسودان.

ومــن فــرط حســه وتوفــز شعــوره؛ أنــه كان يميز بــين بعضـ المذوقات والمشمومــات التي لا يسهل التمييز بينها. سقاه غلامه ذات يوم لبناً فأنكره، فسألــه: ويحك! من أين هــذا اللبن؟ قال الغلام: إن النـاقــة انفلت عليها ولدها فشرب لبنها فحلبت لك ناقة من مال اللـه.

وقــد عرفنا أهل البادية وعرفنا أنهم جميعــاً أصحاب إبل وألبان، ولكننا لم نجــد منهــم إلا قليلاً يدعون أنهم يفرقون بين لــبن الناقة ولبن غيرها هذه التفرقة السريعة، ولا سيما في المناخ الواحد والمرعى المتقارب.

وكانــت له فراسة عجيبة نــادرة يعتمد عليها ويرى أن «من لم ينفعه ظنه لم تنفعه عينه». وتروى له في أمر هذه الفراسة روايات، قد يصدق منها القليل وتتسـرب المبالغــة إلى كثير، ولكنها على كلتا الحالتين تنبئنا بحقيقة لا شك فيها، وهي أنه اشتهر بالفراسة وحب التفرس والاستنباط بالنظرة العارضة،

1– سوْرة السلطان: سطوته واعتداؤه.

2– الزكانة والفراسة: أن يظن الشخص فيصيب.

3– الأعسر اليسر: الذي يعمل بكلتا يديه.

فمـن ذلـك أنه كان جالسـاً فمَرَّ به رجل جميـل فقال ما معنـاه: أحسبه كان كاهنهم في الجاهلية. فكان كذلك.

ومنــه أنه أبصـر أعرابياً نــازلاً من جبل فقــال: هذا رجل مصــاب بولده، قـد نظم فيه شعـراً لو شاء لأسمعكم، ثم سأل الأعرابــي: من أين أقبلت؟ فقال: مـن أعلى الجبـل فسأله: وما صنعت فيــه؟ قال: أودعته وديعــة لي. قال: وما وديعتـك؟ قــال بُنَيّ لي هلـك فدفنته قــال: فأسمعنا مرثيتك فيــه. فقال: وما يدريـك يا أمـير المؤمنين؟ فوالله ما تفوّهت بذلك وإنمــا حدثت به نفسي، ثم أنشد أبياتاً ختمها بقوله:

فالحمد للـه لا شريك لـه — في حكمه كان ذا وفي قدره

قَدَّرَ موتاً على العباد فما — يقدر خلق يزيد في عمره

فبكى عمر حتى بلّ لحيته، ثم قال: صدقت يا أعرابي.

وكان عُمير بن وهب الجمحي وصفوان بن أمية، يذكران مصاب أهل بدر، فقــال صفوان: والله مــا إن في العيش بعدهم خيراً. فوافقــه عُمير وهو يقول كالمعتـذر من تخلفه عن الثــأر: أما والله لولا دين علي ليس له عندي قضاء، وعيال أخشى عليهم الضيْعة بعدي، لركبت إلى محمد حتى أقتله.

فقــال صفـوان يحرّضه: علــيّ دَيْنك أنــا أقضيه عنك، وعيالـك مع عيالي أواسيهم ما بقوْا، ولا يسعني شيء ويعجز عنهم.

فوقــع كلامه من نفس عُمير، فأسَرَّ إليــه بعزمه على الغدر بالنبي، وشحذ سيفه وسهمه، ثم انطلق حتى قدم المدينة.

فلمــا نظـر إليــه متوشحــاً بالسيف حتــى أوجس منــه وهمس لمـن معه: هـذا الكلـب عدو الله عمير بن وهــب، ما جاء إلا لشر، وهــو الذي حرش بيننا وحزرنــا[1] للقوم يوم بدر. ثم دخل على النبــي، فأخبره خبره وعاد إلى عمير فأخـذ بحمّالة سيفه في عنقه فلببه[2] بهــا، وقال لرجال من الأنصار: ادخلوا علــى رسول الله صلى الله عليــه وسلم، فاجلسوا عنده واحذروا عليه من هذا

1- حزر الشيء: قدّره بالتخمين.

2- لببه: جمع ثيابه عند نحره ثم جرّه.

الخبيث، فإنه غير مأمون، ثم دخل به على رسول الله، فلما رآه وعمر آخذٌ بحمالة سيفه في عنقه قال: أرسله يا عمر! ادن يا عمير؟

وجعل رسول الله يسأل عميراً، وهو يراوغ حتى ضاقت به منافذ الإنكار فباح بسره، وأعلن الإسلام والتوبة.

هذه الفراسة وشبيهاتها هي ضرب من استيحاء الغيب واستنباط الأسرار بالنظر الثاقب. وما من عجب أن تكون هذه الخصلة قرينة من قرائن العبقرية في حاشية من حواشيها. إذ ما هي العبقرية في لبابها كائناً ما كان عمل المتصف بها؟ ما هي الحكمة العبقرية؟ ما هو الفن العبقري؟ ما هو دهاء السياسة في الدهاة العبقريين؟ من هو:

الألمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

كل أولئك يلتقي في هبة واحدة هي: كشف الخفايا واستيضاح البواطن واستخراج المعاني التي تدق عن الألباب.. فاتصالها بالفراسة وشبيهاتها أمر لا عجب فيه، ولا انحراف به عن النحو الذي تنتحيه.

والذي يعنينا من الفراسة وشبيهاتها في صدد الكلام عن عمر رضوان الله عليه، أن نحصي الخصال الأخرى التي هي كالفراسة في هذا الاعتبار، وهي: التفاؤل والاعتداد بالرؤيا والنظر أو الشعور على البعد أو «التلباثي» كما يسميه النفسانيون المعاصرون. ولكل أولئك شواهد شتى مما رُوِيَ عن عمر في جاهليته وبعد إسلامه إلى أن أدركته الوفاة.

جاءه رسول من ميدان نهاوند فسأله: ما اسمك؟ قال قريب. وسأله مرة أخرى: ابن من؟ فقال ابن ظفر! فتفاءل وقال: ظفر قريب إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله.

وروى يحيى بن معبد، أن عمر سأل رجلاً: ما اسمك؟ قال جمرة! فسأله: ابن من؟ قال: ابن شهاب. فسأله: ممن؟ قال من الحرقة، وعاد وسأله: ثم ممن؟ قال: من بني ضرام، وهكذا في أسئلة ثلاثة أو أربعة عن مسكنه وموقعه، والرجل يجيب بما فيه معنى النار ومرادفاتها حتى استوفاه. فقال عمر: أدرك أهلك فقد احترقوا.

وقد يكون التأليف ظاهراً في هذه القصة، ولكنها مع تأليفها لا تخلو من

الدلالة على اشتهار عمر باستكناه الألفاظ في معرض التفاؤل أو الإنذار.

أما الرؤيا، فآخر ما رُوِيَ عنه من أخبارها، أنه رأى قبيل مقتله كأن ديكاً نقره نقرتين فقال: يسوق الله إليّ الشهادة ويقتلني أعجمي، فإن الديك في الرؤيا يفسر برجل من العجم.

على أن المكاشفة أو الرؤيا (vision) كما يسميها النفسانيون المحدثون، إنما تظهر بأجلى وأعجب من هذا كثيراً في قصة سارية المشهورة، وهي مما يلحقه أولئك النفسانيون بهبة التلباثي(telepath) أو الشعور البعيد.

كان رضي الله عنه يخطب بالمدينة الجمعة، فالتفت من الخطبة ونادى: يا سارية بن حصن! الجبل.. الجبل! ومن استرعى الذئب ظلم.

فلم يفهم السامعون مراده، وقضى صلاته فسأله علي رضى الله عنه، ما هذا الذي ناديت به؟ قال: أو سمعته؟ قال: نعم..أنا وكل من في المسجد.

فقال: وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا وركبوا أكتافهم، وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجدوه وظفروا، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج مني هذا الكلام.

وجاء البشير بعد شهر فذكر أنهم سمعوا في ذلك اليوم وتلك الساعة حين جاوزوا الجبل، صوتاً يشبه صوت عمر يقول: يا سارية بن حصن! الجبل الجبل. فعدلنا إليه ففتح الله علينا.

ولا داعي للجزم بنفي هذه القصة استناداً إلى العقل أو إلى العلم أو إلى التجربة الشائعة فإن العقل لا يمنعها. والعلماء النفسانيون في عصرنا لا يتفقون على نفيها ونفي أمثالها، بل منهم من مارسوا «التلباثي» وسجلوا مشاهداته وهم ملحدون لا يؤمنون بدين، إلا أن المهم من نقل هذه القصة في هذا الصدد، أن عمر كان مشهوراً بين معاصريه بمكاشفة الأسرار الغيبية، إما بالفراسة أو الظن الصادق أو الرؤية أو النظر البعيد، وهي الهبات التي يلحقها بالعبقرية علماء العصر الذين درسوا هذه المزية الإنسانية النادرة وراقبوها وأكثروا من المقارنات فيها والتعقيبات عليها.

فهو رجل نادر بما تراه منه العين، نادر بما تشهد به الأعمال والأخلاق، نادر في مقاييس الأقدمين ومقاييس المحدثين.

أو هو رجل ممتاز، وعبقري موهوب في جميع الآراء.

صفاته

نحـن أمام رجل لا كالرجال. رجل عبقـري، أو رجل ممتاز من خاصة الخليقة الذين لا يعدون في هذا الزمن الواحد بأكثر من الآحاد.

أنقـول رجـل قوي؟ نعـم هو رجل قوي لا مـراء. وكل عظيـم فهو قوي بمعنـى مـن معاني القوة. نعلـم هذا فنعلـم الشيء المهم عنـه. ولكننا بعد هـذا لا نعلم شيئاً مهمـاً عن صفاته وأخلاقـه. لأن الناس من حيث القوة أقويـاء وضعفاء أو متوسطون ومنحرفون إلى هنـا تارة وإلى هناك تارة أخرى. أما من حيث الصفات والأخلاق فهم ألوف وألوف، وهم في قوتهم أو ضعفهـم أنمـاط لا تحصى من المناقب والعيـوب، وأحرى بنا أن نقول: إن القـوة صفة تستفاد من جملة مناقب الإنسان وعيوبه. فهي حالة تدل عليهـا المناقب والعيـوب أو تدل عليهـا الصفات والأخـلاق، وليست هي بالحالـة التـي تدلنا على مناقب الإنسان وعيوبـه، وتهدينا بغير هاد إلى صفاته وأخلاقه.

فإن قلت: عمر بن الخطاب رجل قوي، فما زدت على أن تقول إنه رجل عبقري أو إنه رجل عظيم.

وكل رجـل من هذا القبيـل فمعرفته ليست بالأمـر اليسير، لأنه نمط لا يتكرر فيسهل فهمه بالقياس إلى أمثاله الكثيرين. وقد يكون الرجل العظيم

نمطـاً وحيـداً في التـاريخ كله لا نظير لـه في تفصيل أخلاقه وصفـاتـه، وإن ساواه في القدر أنداد وقرنـاء.

وعمر بن الخطاب، مثلٌ فذٌّ من أمثلة هذا الطراز الفريد. تفهم سره فإذا هو على وفاق مع جهره، وتنفذ إلى باطنه فإذا هو مصدق للظاهر من سيماه[1].

فهـل حللنــا العقـدة بهـذا التقريـب بـين الظاهــر والباطـن وبـين الجهر والسريـرة؟ كلا، ولا تقدمنا بعيداً في طريق حلها، لأننا لا نعرف هذا التقارب إلا بعـد معرفــة السريـرة التي نبحث عنهــا، فلا بد إذن مــن البحث، ولابد من المعرفــة. فإذا وصلنــا إلى الغور البعيد عرفنا ساعتئذ أنــه لا يناقض الظاهر المكشوف. ولكن لابد من الوصول إلى الغور البعيد قبل ذاك.

لا تنـاقـض في خلائـق عمر بن الخطـاب. ولكن ليس معنى ذلـك أنه أيسر فهمــاً مــن المتنـاقضين، بـل لعله أعضـل فهماً منهـم في كثير مــن الأحوال. فالعظمــة على كل حال ليست بالمطلب اليسير لمــن يبتغيه، وليست بالمطلب اليسير لمن ينفذ إلى صميمه ويحتويه.

إنمــا الأمــر الميسور في التعريـف بهذا الرجل العظيـم؛ أن خلائقه الكبرى كانـت بــارزة جـداً لا يسترهـا حجاب. فما مــن قـارئ ألمّ بفذلكـة صالحة من ترجمتــه إلا استطــا ع أن يعلـم أن عمر بن الخطاب كان عــادلاً، وكان رحيماً، وكان غيـوراً، وكان فطنــاً، وكان وثيـق الإيمــان، عظيـم الاستعـداد للنخوة الدينية.

فالعدل والرحمة والغـيرة والفطنة والإيمان الوثيق صفات مكينة فيه، لا تخفــى على نـاظر، ويبقــى عليه بعد ذلك أن يعلم كيف تتجه هذه الصفات إلى وجهــة واحـدة، ولا تتشعب في اتجاهات طرائق قـدداً[2]، كما يتفق في صفات بعض العظماء بل يبقى عليه بعد ذلك أن يعلم كيف يتمم بعض هذه الصفات بعضاً حتى كأنها صفة واحدة متصلة الأجزاء متلاحقة الألوان.

وأعجـب مــن هــذا في التوافق بـين صفـاتــه؛ أن الصفة الواحـدة تستمد عناصرهــا مــن روافد شتى، ولا تستمدهـا من ينبــوع واحد. ثم هـي مع ذلك

1- سيماه: علامته، والمراد ما اشتهر به.

2- طرائق قدداً: فرق مختلفة.

متفقة لا تتناقض، متساندة لا تتخاذل، كأنها لا تعرف التعدد والتكاثر في شيء.

خذ لذلك مثلاً عدله المشهور، الذي اتسم به كما لم يتسم قط بفضيلة من فضائله الكبرى. فكم رافدة[1] لهذا الخلق الجميل في نفس ذلك الرجل العظيم؟

روافد شتى: بعضها من وراثة أهله، وبعضها من تكوين شخصه، وبعضها من عِبر أيامه، وبعضها من تعليم دينه، وكلها بعد ذلك تمضي في اتجاه قويم إلى غاية واحدة لا تنم على افتراق.

لم يكن عمر عادلاً لسبب واحد بل لجملة أسباب:

كان عادلاً، لأنه ورث القضاء من قبيلته وآبائه، فهو من أنْبَه بيوت بني عدي، الذين تولوا السفارة والتحكيم في الجاهلية، وراضوا أنفسهم من أجل ذلك جيلاً بعد جيل على الإنصاف وفصل الخطاب، وجده نفيل بن عبد العزى، هو الذي قضى لعبد المطلب على حرب بن أمية حين تنافرا إليه وتنافسا على الزعامة. فهو عادل من عادلين، وناشئ في مهد الحكم والموازنة بين الأقوياء.

وكان عادلاً لأنه قوي مستقيم بتكوين طبعه، وإن شئت فقل أيضاً بتكوينه الموروث. إذ كان أبوه الخطاب وجدّه نفيل من أهل الشدة والبأس، وكانت أمه حنتمة بنت هشام بن المغيرة، قائد قريش في كل نضال. فهو على خليقة الذي لا يحابي لأنه لا يخاف، والذي يخجل من الميل إلى القوي لأنه جبن، ومن الجور على الضعيف لأنه عوج يزري بنخوته وشممه.

وكان عادلاً لأن آله من بني عدي، قد ذاقوا طعم الظلم من أقربائهم بني عبد شمس، وكانوا أشداء في الحرب يسمونهم لُعقة[2] الدم، ولكنهم غلبوا على أمرهم لقلة عددهم بالقياس إلى أقربائهم، فاستقر فيهم بُغض القوي المظلوم للظلم، وحبه للعدل الذي مارسوه ودربوا عليه، وساعدت عِبر الأيام على تمكين خليقة العدل في خلاصة هذه الأسرة أو خلاصة هذه القبيلة، ونعني به عمر بن الخطاب.

1–رافدة: الرافد ما يمد بالماء من قناة أو نهر.

2– لعقة الدم: سُمُّوا كذلك لأنهم تحالفوا مع غيرهم فنحروا جزوراً فلعقوا دمها أو غمسوا أيديهم فيه.

وكان عادلاً بتعليم الدين الذي استمسك به وهو من أهله بمقدار ما حاربه وهو عدوه. فكان أقوى العادلين كما كان أقوى المتقين والمؤمنين.

وكذلك اجتمعت عناصر الوراثة الشعبية، والقوة الفردية، وعِبر الحوادث وعقيدة الدين في صفة العدل التي أوشكت أن تستولي فيه على جميع الصفات.

كان عادلاً لأسباب كأنه عادل لسبب واحد لقلة التناقض فيه. وربما كان تعدد الأسباب هو العاصم الذي حمى هذه الصفة أن تتناقض في آثارها، لأنه منحها القوة التي تشدها كما يشد الحبل المبرم فلا تتفكك ولا تتوزع، فكان عمر في جميع أحكامه عادلاً على وتيرة واحدة لا تفاوت بينها. فلو تفرقت بين يديه مئة قضية في أعوام متباعدات، لكنت على ثقة أن تتفق الأحكام كلما اتفقت القضايا، كأنه يطبعها بطابع واحد لا يتغير.

إلا أن الصفات إذا بلغت هذا المبلغ من القوة الرائعة لم تكد تسلم من طروء التناقض عليها، وإن سلمت منه بطبيعتها، لأنها تدخل في صفات البطولة التي تثير الإعجاب والمبالغة، وكل بطولة فهي عرضة للمبالغات والإضافات، ومن ثم لا تسلم من تناقض الأقاويل.

وصفات عمر كلها صفات لها طابع البطولة وفيها دواعي الإغراء بالإعجاب والمبالغة. وممن؟ من الأصدقاء المصدقين لأنهم لا يتهمون بقصد أو بسوء، وهم في الواقع أوْلى بالاحتراس من الخصوم المتهمين. فمن هنا يجيء التناقض لا من طبيعة الصفات التي تأباه.

فالعدل مثلاً هو: المساواة بين أبعد الناس وأقربهم في قضاء الحقوق وإقامة الحدود، وليس أقرب إلى الحاكم من ابنه.

فإذا سوّى الحاكم بين ابنه وسائر الرعية، فذلك عدل مأثور يقتدي به الحاكمون. ولقد سوّى عمر بين أبنائه وسائر المسلمين فبلغ بذلك مبلغ البطولة في هذه الصفة النادرة بين الحكم.

وذلك كاف في تعظيم قدره، لا حاجة بعده إلى مزيد.

إلا أنها صفة من صفات البطولة التي تروع وتعجب وتملأ النفس بالرغبة في التحدث بها، والإطناب في أحاديثها. فهي لا تكفي المبالغين حتى يجعلوا عمر مقيماً للحد على ابنه، مشتداً في عقوبته اشتداداً لا يسوّي فيه بينه وبين غيره. ثم لا يكتفي المبالغون بهذا حتى يموت الولد قبل استيفاء العقوبة،

فيمضـي عمر في جلده وهو ميت لا تقام عليه الحدود! ومن اعتدال المبالغين لم يذكر المـوت وإتمام العقوبـة، وذكر لنـا أن الولد مات بعد ذلـك بشهر من مرض الضرب الذي ثقل عليه، وعجز عن احتماله.

نعني بما تقدم قصة عبد الرحمن بن عمر في مصر، وهي كما رواها عمرو ابن العاص، والي مصر يومئذ حيث يقول: «دخلا – عبد الرحمن بن عمر وأبو سروعـة – وهما منكسران، فقالا: أقم علينا حدّ الله، فإنّا قد أصبنا البارحة شراباً فسكرنا، فزبرتهما[1] وطردتهما، فقال عبد الرحمن: إن لم تفعل أخبرت أبـي إذا قدمت عليـه. فحضرني رأي وعلمت أني إن لم أقـم عليهما الحد غضب علـيّ عمر في ذلـك وعزلني، وخالفه ما صنعت، فنحن علـى ما نحن عليه، إذ دخـل عبـد الله بن عمر، فقمـت إليه فرحبـت بـه، وأردت أن أُجلسه في صدر مجلسـي فأبَى علـيّ وقال: أبي نهاني أن أدخل عليك إلا أن لا أجد من ذلك بدّاً. إن أخي لا يحلق على رؤوس الناسَ. فأما الضرب فاصنع ما بدا لك».

قال عمرو بـن العاص: «وكانوا يحلقون مع الحد، فأخرجتهما إلى صحن الدار فضربتهما الحد، ودخل ابن عمر بأخيه إلى بيت الدار فحلق رأسه ورأس أبـي سروعـة، فوالله ما كتبت إلى عمر بشيء مما كان حتى إذا تحيّنت كتابه إذا هو نظم فيه:

«بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد الله أمير المؤمنين عمر إلى العاصي ابـن العاص. عجبت لك يا ابـن العاص ولجرأتك عليّ وخـلاف عهدي.. فما أراني إلا عازلـك فمسيء عزلتك، تضرب عبـد الرحمن في بيتك وتحلق رأسه في بيتـك، وقـد عرفت أن هذا يخالفنـي؟ إنما عبد الرحمـن رجل من رعيتك تصنـع به ما تصنع بغيره من المسلمين، ولكـن قلت هو ولد أمير المؤمنين، وقـد عرفـت ألا هـوادة لأحد من الناس عنـدي في حق يجب للـه عليه. فإذا جـاءك كتابـي هـذا فابعث به في عبـاءة على قتـب[2] حتى يعـرف سوء ما صنع».

قـال: «فبعثـت به كمـا قال أبـوه، وأقرأت ابـن عمر كتاب أبيـه، وكتبت

1– زبرتهما: زجرتهما ونهرتهما.

2– القتب: الرجل الصغير على قدر سنام البعير.

إلى عمـر كتابـاً أعتذر فيـه وأخبره أني ضربته في صحـن داري على الذمي والمسلم، وبعثت بالكتاب مع عبد اللـه بن عمر».

قـال أسلـم: «فقدم عبـد الرحمن علـى أبيه فدخـل عليه، وعليـه عباءة لا يستطيـع المشـي مـن مركبه. فقـال: يا عبـد الرحمـن فعلت كـذا؟ فكلمه عبد الرحمـن بن عوف وقال: يـا أمير المؤمنين، قد أقيم عليه الحد مرة. فلم يلتفت إلى هـذا عمـر وزبـره، فجعـل عبد الرحمـن يصيح: أنـا مريض وأنـت قاتلي، فضربه وحبسه، ثم مرض فمات، رحمه اللـه».

فهـذه قصة تتوافق أخبارهـا ومن رُوِيَت عنهم، فـلا نستغربها في جميع تفصيلاتهـا إلا حين تطرأ عليهـا المبالغة التي تتسرب إلى كل خبر من أخبار البطولات المشهورة، وذلك أن يقسو عمر على ابنه تلك القسوة التي لا يوجبها الديـن، ولا تقبلهـا الفطرة الإنسانيـة، فيقيم عليه الحد وهو ميـت، أو يعرّضه للموت من أجل حدٍّ أقيم.

هـذا هو الغريب الـذي استوقفنا فأنكرناه، ومضينـا في تمحيصه فطابق التمحيص ما قدرناه. أمـا سائر القصة فلا غرابة فيه من كل نواحيه، بل هو مـن القصص التي يستبعد فيهـا التلفيق والاختـراع، إلا أن يكون الملفق من حذّاق الرواة ومهرة الوضّاع.

ولو كان المصدر واحداً معروفاً بالحذق في القصص لحسبناها من وضعه وتلفيقه، ولكنها سمعت من غير مصدر موثوق به، فهي أقرب إلى الواقع فيما يشبهه ويجري مجراه، فعبد الرحمن بن عمر يذهب إلى الوالي لأنه شرب شيئاً ظنـه غير مسكـر، فإذا هو قد سكر منـه، ولا مناص من إقامـة الحد عليه وإلا رفع الأمر إلى أبيه.. وهي شنشنة[1] عمرية لا لبس فيها، وهو ابن عمر لا مراء.

والـوالي. ومَـن الوالي؟ عمرو بـن العاص؛ الذي لا خفـاء بدهائه ولا يبعد حسابـه، فهـو يتريـث بـادئ الأمـر ويحـاول أن يصـرف الفتـى إذا طاب له الانصـراف دون أن يقيـم الحد عليـه. وهي أيضاً شنشنـة لا غرابة فيها. فمن يـدرِي؟ ألا يجـوز أن يصبح هذا الفتى أخاً للخليفـة أو مدبراً للسلطان في يوم غير بعيد؟

1– الشنشنة: الخلق والطبيعة.

والخليفة يدري بالأمر فيهُوله، ويستنكر أن يخفيه عنه واليه، فلا يصل إليه نبؤه من قبله، وهو ما هو في تحرُّجه من تبعة يحملها غافلاً عنها، لحرص الولاة على تحرّي هواه، وابتغاء رضاه. فيشفق أن يقع ابنه في معصية ثم ينجو من الحد الذي شرعه الدين، وهو مسؤول عن الولاة والحدود، ومسؤول عن ذويه الأقربين قبل سائر المسلمين. كل أولئك كما قلنا سائغ لا غرابة فيه.

أما الغريب من عمر حقاً في معدلته وعلمه بالدين وكرهه رياء الناس فهو؛ أن يتم على ابنه الحد وهو ميت، أو يشتد في إقامة الحد على ابنه حتى يتلف أو يصاب بما يتلفه بعد أيام.

فلا موجب لذلك من حكم دين ولا اتقاء تبعة.

وهو مع هذا مخالف لما عرف عن عمر في إقامة الحدود خاصة وفي مثل هذه العقوبة بعينها.

فقد جيء له يوماً بشارب سكران، وأراد أن يشتد عليه فقال له: لأبعثنك إلى رجل لا تأخذه فيك هوادة، فبعث به إلى مطيع الأسود العبدي ليقيم عليه الحد في غده.

ثم حضره وهو يضربه ضرباً شديداً فصاح به: قتلت الرجل. كم ضربته؟ قال: ستين، قال: أقص[1] عنه بعشرين. أي أرفع عنه عشرين ضربة من أجل شدتك عليه فيما تقدم من الضربات.

وقد كان من دأبه أن يتريث في إقامة الحدود، حتى ليؤثّر – كما قال – تعطيلها في الشبهات على أن يقيمها في الشبهات.

ومر بقوم يتبعون رجلاً قد أخذ في ريبة فقال: «لا مرحباً بهذه الوجوه التي لا تُرَى إلا في الشر».

وربما غضب على الوالي من كبار الولاة لغلوّه في تقاضي الحدود على المعاصي، كما فعل في إنذاره الشديد لأبي موسى الأشعري، حين جلد شارباً وحلق شعره وسوّد وجهه ونادى في الناس ألا يجالسوه ولا يؤاكلوه. فأعطى الشاكي مئتي درهم، وكتب إلى أبي موسى: «لئن عدت لأسوِّدَن وجهك

1– أقصّ: حدّ له بقصاصه – أي أقم القصاص عليه بحذف عشرين، ولعل الأصل أقصّ عنه عشرين، أي أنقص عنه عشرين، وزيادة الباء من تحريف الرواة.

ولأطوِّفـن بـك في النـاس» وأمـره أن يدعو المسلمـين إلى مجالسته ومؤاكلته، وأن يمهله ليتوب ويقبل شهادته إن تـاب.

وتفقـد رجلاً يعرفه، فقيل لـه إنه يتـابـع الشـراب. فكتب إليه:إني أحمد إليك اللـــه الذي لا إله إلا هو «غَـافِرِ الذَّنبِ وَقَـابِـلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَـابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِير»[1].

فلم يزل الرجل يرددهـا ويبكي حتى صحت توبته وأحسن النزع[2]، وبلغت توبتــه عمر، فقـال لمن حضـروا مجلسه:«هكذا فـاصنعوا، إذا رأيتم أخـاً لكم في زلــة فسددوه ووفقـوا وادعوا اللـه أن يتوب عليه، ولا تكونـوا أعوانـاً للشيطان عليه».

وقـد تكرر منه إعفـاء الزانيـات من الحد لشبهة القهر والعجز عن المقـاومة، وتكرر منه الإعفـاء لمثل هذا العذر في غير ذلك من الحدود.

فلـم يكن عمر بـالسريع المتعطش إلى إقـامة الحد، ولم يعرف عنه أنه أقـام حدّاً وله مندوحة عنه.

وفي قصــة ولـده منـــادح شتـى ترضيه على شـدة تحرجه وتحريــه، ثم لا حـاجة بمثله إلى ريـاء العدل فيجرر على ابنه، ويسرف في القسوة عليه، ليقـال إنه سوّى بينه وبين غيره.

وأصــح مـن ذلـك، أن نـأخـذ بروايــة عبـد اللـه بن عمـر وهو أحـق النـاس بـالمبـالغــة في عـدل أبيه، لو كـانــت المبـالغة ممـا يجمل بمثله، فقـد رَوَى هذه القصة فقـال مـا خلاصته: إن أخـاه عبد الرحمن وأبـا سروعة عتبة بن الحـارث سكــرا فلمـا أصبحـا انطلقـا إلى عمرو بن العـاص، وهو أمير مصر فقـالا: طهّرنـا فـإنـا قد سكرنـا من شراب شربنـاه! ولم أشعر أنهمـا أتيـا عمراً بن العـاص. فقلت: واللـه لا يحلق اليوم على رؤوس الأشهـاد. ادخل أحلقك! وكـانوا إذ ذاك يحلقون مــع الحد، فدخل معي الدار فحلقت أخي بيـدى، ثم جلدهمـا عمرو بن العـاص، فسمــع عمــر بن الخطـاب فكتــب إلى عمرو، أن ابعث إليّ بعبـد الرحمن بن عمر على قتب، ففعل ذلك عمرو. فلمـا قدم عبد الرحمن على عمر جلده وعـاقبـه من

1- آية 3 من سورة غافر.

2- أحسن النزع: كف عما كان فيه وانتهى.

أجـل مكانه منــه. ثم أرسله فلبث شهـراً صحيحاً ثم أصابه قـدره، فتحسّب[1] عـامة النـاس أنه مـات من الجلد ولم يمت منه.

هـذه رواية عبد اللـه عـن أبيه وأخيه، ولو كان الأمر مبـالغة في عدل عمر، لكان الابن أحق النـاس بهذه المبـالغة، أو كان الأمر رحمة بعبد الرحمن، لكان الأخ أحق النـاس بهذه الرحمة. ولكنه أمر صدق لا نقص فيه ولا زيـادة.

فـالـذي يجـوز لنـا أن نقبله مــن هذه القصة هو: الجانــب الذي يستقيم مع خلائــق عمر ولا ينـاقضها. وهو العـدل الصحيح في محاسبة ولده على ذنبه، ولا زيــادة ولا سيمــا الزيـادة التــي لا تستقيم مع عدله ورحمتــه على السواء، وكلا العدل والرحمة من صفـاته الأصيلة فيه.

نعـم كانت الرحمة من صفاته التي وازنت فيــه العدل أحسن موازنة. فما عهـد فيه أنه أحب العدل لغضّه من الأقويـاء المعتدين، كما كان يحبه لنجدته الضعيف المعتدى عليه.

ولا يمنعــنّ ذلك أن كان خشن الملمس صعب الشكيمة جافياً في القول إذا استُغضــب واستُثير، فليست الخشونــة نقيضاً للرحمة، وليست النعومة نقيضاً للقســوة. وليس الذين لا يستثــارون ولا يستَغْضَبون بـأرحم النـاس. فقد يكون الرجـل نـاعمــاً وهو منطـو على العنــف والبغضـاء، ويكون الرجـل خشناً وهو أعطـف خلـق اللـه على الضعفاء، بـل كثيراً مـا تكون الخشونــة الظاهرة نقابـاً يستتر به الرجل القوي فراراً من مظنة الضعف الذي يساوره من قبل الرحمة. فلا تكون مداراة الرقة إلا علامة على وجودهـا وحذراً من ظهورهـا.

ومــن المألــوف في الطبـائع أن الرجـل الذي يقسو وهــو معتصم بـالواجب قلمــا ينطبــع على القسوة، ولاسيمــا إذا كان الواجب عنده شيئــاً عظيماً يزيل كل عقبــة ويبطـل كل حجة، ويقطع كل ذريعة. فهـو إنما يعتصم بـالواجب في هـذه الحـالة كما يعتصم الإنســان بـالحصن المنيع كلما خشي أن تقتحم عليه طريقــه، ولولا خــوف الرحمة أن تغلبه لمــا كانت به حـاجــة إلى ذلك الحصن المنيــع، ولا سيمــا حين يكون حصنــاً بـالغاً في المنعة كمــا كان الواجب عند عمر بن الخطـاب.

1- تحسّب: ظن.

أرأيت هذا الرجل الصارم الحازم قاسياً قط إلا باسم واجب أو في سبيل واجب؟ كلا وما نذكر أننا سمعنا رواية واحدة من روايات شدّته إلا لمحنا الواجب قائماً إلى جانبها يزكيها ويسوّغها. ومن كانت القسوة طبعاً فيه فما هو بحاجة إلى واجب يغريه بالقسوة، بل هو في حاجة إلى واجبات عدة تنهاه عنها وتغريه باجتنابها.

وليس قصاراه في هذا الخلق؛ أنه غير قاسٍ أو أن الرحمة كانت تنفذ إلى قلبه كلما طرقته واتخذت سبيلها إليه، فإذا نصيبه من الرحمة قد كان أوْفى جداً من ذاك، وكانت هذه الفضيلة من فضائله الأصيلة فيه لا تكاد تفارقه في عامة حياته، حتى ليصح أن تضرب الأمثال برحمته كما كانت تضرب الأمثال بعدله، وأن يقرن لقب العادل بلقب الرحيم.

وفي صدد الكلام عن الخليفة الإسلامي الكبير قد يهمنا خلق الرحمة فيه خاصة، لأن شأنها في التقريب بينه وبين الإسلام غير قليل.

فمن المحقق أن رقته للمسلمين وللدين الذي يدينون به كانت مقرونة في أول الأمر برحمته لامرأتين ضعيفتين رآهما في حالة من الشكوى تلين القلب وتكف الغُرب[1] وتمسح جفوة العناد والبغضاء.

قالت أم عبد الله بنت حنتمة: لمّا كنّا مهاجرين إلى الحبشة أقبل عمر حتى وقف عليَّ، وكنا نلقى منه البلاء والأذى والغلظة علينا، فقال لي: إنه الانطلاق يا أم عبد الله: قلت: نعم. والله لنخرجن في أرض الله، آذيتمونا وقهرتمونا، حتى يجعل الله لنا فرجاً. فقال: صحبكم الله، ورأيت منه رقّة لم أرها قط.

وحديثه مع أخته فاطمة في سبب إسلامه مشهور متواتر في أوثق الروايات. فإنه ضربها حين علم بإسلامها فأدمى وجهها، فأدركته الثورة الخطّابية التي فيها منها بعض ما فيه وقالت وهي غضبى: يا عدو الله! أتضربني على أني أوَحّد الله؟ قال غير متريّث: نعم! فقالت: ما كنت فاعلاً فافعل. أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، لقد أسلمنا على رغم أنفك.

ويذكر لنا رواة القصة التي اتفقت عليها روايات كثيرة؛ أنه ندم وخلى

1- تكف الغُرب: تخفف الحدة أي تلين الشديد القاسي.

عن زوجها – بعد أن صرعه وقعد على صدره – ثم انتحى ناحية من المنزل وطلب الصحيفة التي كتبت فيها آيات القرآن، وخرج من ثمّة إلى حيث لقي النبي، فأعلن شهادة الإسلام على يديه.

وغير عسير علينا أن نرقب طويّة عمر، ونرى كيف كانت تتمشّى فيها الخوالج والخطرات وهو يتحدث إلى المرأتين: بنت حنتمة، وبنت الخطاب.

فهذا بطل مناضل يشحذه النضال إذا لقي أنداده من الأبطال وأقرانه من الرجال: الإساءة تتبعها الإساءة والتحدي يعقبه التحدي، وكلما قوبل البطش بمثله تضرّمت سوْرة الغضب وثارت نحيزة القتال[1] ومضى العداء شططاً لا اعتدال فيه ولا نكوص عنه حتى ينكسر عدو من العدوَّيْن. فلا موضع هنا لرحمة ولا سبيل لها إلى ظهور. وتتمادى الشرة[2] على ذلك شهوراً وسنين وكأن الرحمة لم تخلق في النفس ولم يسمع لها في حنايا الصدور صوت.

أما المرأة الشاكية أو المرأة الدامية إذا واجهت ذلك البطل القوي فما حاجته إلى قوته ونضاله؟ وما أحرى تلك القوة أن تهدأ في مكانها كأنها هي الخليقة الخفية التي لم تخلق وليس لها صوت مسموع! وما أقربها إذن إلى أن تخجل من إيذائها وتندم على قسوتها وتتوب إلى التوبة والخشوع وهما من لباب الدين.

إن العرب يشتقون الرحمة من الرحم أو القرابة، وهو اشتقاق عميق المغزى يهدينا إلى نشأة هذه الفضيلة الإنسانية العالية، ومودة عمر بن الخطاب لرحمه وذوي قرباه لا تنحصر دلائلها في رحمته لأخته الشاكية الثائرة. فإن المرأة قد ترحم لضعفها في موقف شكواها ويأسها. ولو كانت بعيدة الآصرة منقطعة النسب. إنما يدل على مودته لذوي قرباه؛ ذلك الحب الذي كان يضمره لأبيه بعد موته مع شدته عليه وغلظته في زجره وتأديبه. فكان يطيل الحديث عنه وينقل أخباره ويقسم باسمه. وظل يقسم باسمه وهو كهل إلى أن نُهِيَ المسلمون عن القسم بأسماء من ماتوا على الجاهلية.

وندر بين الناس من أحب إخوته كما كان عمر يحب أخاه زيداً في حياته،

1- النحيزة: الطبيعة والغريزة.

2- الشرة: الشر.

وبعـد مماتــه، فما شاء أحـد أن يبكيه إلا ذكـره له ففاضت شؤونــه[1]، وجعل بعـد قتله يتأسى بمن أصيب مثـل مصابه ولا يرى أحداً فقد أخاً له إلا التمس الأسوة عنده.

حكــى أحمد بن عمـران العبدي عن أبيه عن جده قال: «صليت مع عمر بن الخطاب الصبح، فلما انفتل من صلاته إذا هو برجل قصير أعور متنكباً قوسه وبيـده هراوة فسأله: مَن هذا؟ فقيل: متمم بن نويرة. فاستنشده رثاءه لأخيه، فأنشده حتى بلغ إلى قوله:

وكنا كندماني جذيمة حقبة   من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأني ومالكا   لطول افتراق لم نبت ليلة معاً

فقـال عمر: هـذا واللـه التأبين، يرحم اللـه زيد بن الخطاب! إني لأحسب أني لو كنت أقدر أن أقول الشعر لبكيته كما بكيت أخاك. ثم سأله: ما أشد ما لقيت علـى أخيك من الحزن؟ فقال: كانت عيني هـذه قد ذهبت فبكيت بالصحيحة، فأكـثرت البـكاء حتى أسعدتها العـين الذاهبة وجرت بالدمـع. فقال عمر: إن هـذا لحـزن شديد. ما يحزن هكذا أحد على هالك. قـال متمم: لو قتل أخي يوم اليمامـة كمـا قتل أخوك ما بكيت أبداً. فصبر عمـر وتعزّى عن أخيه وقال: ما عزّاني أحد عنه بأحسن مما عزيتني».

هذا هو عمر من وراء النقاب.

فما كان أحوجه رضي اللـه عنه إلى ذلك النقاب، وما أقل الغرابة في ذلك النقــاب من الشدة والهيبة حين ينفذ الناظر إلى ما وراءه فيرى مكان الحاجة إليه.

وقـد يرحـم الرجل أهـل الرحم والقرابـة ويجفو غيرهم مـن الناس، ولكن الرحمـة الأصيلـة في الطبـاع تسوي في المـودة ولا تفرّق، وتخلـق هي سبب الرحمة ولا تنتظر حتى تفرضها عليها القرابة بأسبابها. فكان عمر كما روى «الحسـن» يذكر الصديق من أصدقائه بالليل فيقـول: يا طولها من ليلة! فإذا صلّى الغداة غدا إليه، فإذا لقيه التزمه أو اعتنقه.

1– الشؤون: الدموع.

وكان بكاء طفل يزعجه ويقطع عليه صلاته وينغّص عليه ليله.

قدمت رفقة من التجار فنزلوا المصلى، فاقترح على عبد الرحمن بن عوف أن يذهبا ليحرساهم من السرقة، ثم باتا يحرسان ويصليان، فسمع بكاء صبي، فتوجه نحوه وقال لأمه: اتقي الله وأحسني إلى صبيّك، ثم عاد إلى مكانه فسمع بكاءه فرجع إلى أمه كرة أخرى، ثم سمع بكاءه آخر الليل فقال لأمه: ويْحك! إني لأراك أم سوء ما لي أرى ابنك لا يقر منذ الليلة؟ قالت: يا عبد الله قد أيرمتني منذ الليلة. إني أُربعه عن الفطام[1] فسألها: ولمَ؟ فقالت: لأن عمر لا يفرض إلا للفطيم! فسألها: وكم له؟ فلمّا علم أنها فطمته دون سن الفطام أمر منادياً فنادى ألا تعجلوا صبيانكم عن الرضاع فإنّا نفرض لكل مولود في الإسلام.

وقصته مع الصبية الجياع مشهورة ولكنها تعاد لأنها أحق قصة بأن تعاد.

قال أسلم: خرجنا مع عمر رضي الله عنه إلى حرة واقم حتى إذا كنا بصرار[2] إذا نار تؤرث[3] فقال: يا أسلم إني أرى ها هنا ركباناً قصر بهم الليل والبرد. انطلق بنا!

«فخرجنا نهرول حتى دنونا منهم، فإذا بامرأة معها صبيان وقِدْر منصوبة على نار، وصبيانها يتضاغون[4] فقال عمر: السلام عليكم يا أهل الضوء. وكره أن يقول: يا أصحاب النار. فأجابته امرأة: وعليكم السلام! فقال: أأدنو؟ فقالت: أدن بخير أو دع. فدنا منها فقال: ما بالكم؟ قالت: قصر بنا الليل والبرد. قال: وما بال هؤلاء الصبية يتضاغون؟ قالت: الجوع! قال: وأي شيء في هذه القدر؟ فقالت: ماء أسكتهم به حتى يناموا. والله بيننا وبين عمر! فقال: أي رحمك الله وما يدري عمر بكم؟ فقالت: يتولى أمرنا ثم يغفل عنا؟ فأقبل عليَّ فقال: انطلق بنا.

1- أربعه عن الفطام: المقصود أني أحسبه على الفطام وأُعَوِّده.

2- صرار: مكان على مقربة من المدينة.

3- تؤرث: توقد.

4- يتضاغون: يتصايحون.

«فخرجنا نهـرول حتى أتينا الدقيق. فأخرج عِدلاً[1] من دقيق وكبّة[2] من شحـم، وقـال: احمله عليّ! قلـت: أنا أحملـه عنك. قال: أنت تحمـل وزري يوم القيامة! لا أم لك!

فحملتـه عليه، وانطلقت معه إليها نهرول، فألقى ذلك عندها، وأخرج من الدقيق شيئاً فجعل يقول لها: ذري عليّ وأنَا أحرُّ لك[3].

وجعـل ينفخ تحت القدر. وكانت لحيته عظيمـة، فرأيت الدخان يخرج من خلالهـا حتى طبخ لهـم. ثم أنزلها وأفرغ الحريـرة في صحفة وهو يقول لها: أطعميهـم وأنـا أسطح لهم – أي أبرّده – ولم يزل حتـى شبعوا وهي تقول له: جزاك اللـه خيراً، كنت بهذا الأمر أولى من أمير المؤمنين».

وأمثـال هـذه القصة في سيرة عمر كثير، لا يقـال إنها هي ومثيلاتها من الشعـور بالتبعة وليسـت من الرحمة، لأن العهد بالشعور بالتبعة أن يأتي من الرحمة، وليس العهد بالرحمة أن تأتي من الشعور بالتبعة!

كذلك لا يقال إنه قد كان يطيع أمراً سماوياً تحركت له نفسه أو لم تتحرك، فإن النفس التي تتحرك للأمر السماوي هي النفس التي فيها الخير ولها رغبة فيـه، وقلما تشفق من عقاب السماء إلا أن تشعـر بألم الظلم ومبلغ استحقاقه للعقاب.

علـى أن عمـر كان يرحم في أمور يحول فيها النفـور الديني دون الرحمة عند كثيرين.

فمن ذلك أنه رأى شيخاً ضريراً يسأل على باب، فلما علم أنه يهودي قال لـه: ما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن! فأخذ عمر بيده وذهـب به إلى منزله، فأعطاه ما يكفيه ساعتها، وأرسل إلى خازن بيت المال يقـول: انظر هذا وضربـاءه[4] فوالله ما أنصفناه إن أكلنـا شبيبته ثم نخذله عند الهرم. إنما الصدقات للفقراء والمساكين. والفقراء هم المسلمون، وهذا من

1– العدل: الجوال.

2– كبة من الشحم : مقدار منه.

3– أحرّ لك: أي أتخذ لك حريرة، وهو الحساء من الدقيق والدسم.

4– ضرباؤه: نظراؤه وأمثاله.

المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

فهنا علّمته الرحمة كيف يطيع الدين، ولن يطيع الدين هكذا إلا رحيم.

وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مئة درهم من بيت المال، كما فرض لكل مولود من زوجين، وهي رحمة قد يحجبها النفور من الزنا وثمراته في نفوس أناس ينفرون فلا يرحمون.

بل كان يرحم كل مخلوق حي حتى البهيم الذي لا يبين بشكاية، فروى المسيب بن دارم أنه رآه يضرب رجلاً ويلاحقه بالزجر لأنه يحمل جمله ما لا يطيق.

وكان يدخل يده في عقرة البعير الأدبر[1] ليداويه وهو يقول: إني لخائف أن أسأل عما بك. ومن كلامه في هذا المعنى: لو مات جديٌ بطف[2] الفرات لخشيت أن يحاسب به عمر، وإنه لشعور بالتبعة عظيم.

لكنه كما أسلفنا لن ينبت في قلب كل أمير عليه تبعة، إلا أن يكون به منبت للرحمة عظيم.

•••

فنحن إذن بإزاء صفة كبيرة إلى جانب صفة كبيرة:الرحمة إلى جانب العدل، وكلتاهما من البروز والوثاقة وعمق القرار بمثابة العنوان الذي يدل على صاحبه، أو بمثابة العنصر الأصيل الذي يلازمه ويلابسه ولا يفارقه في جملة أعماله.

ومن خصائص عمر أنه كان على هذا الشأن في جميع صفاته المشهورة، خلافاً للمعهود في الصفات الغالبة بين الناس من المحامد كانت أو العيوب. إذ قلما يوسم إنسان بأكثر من صفة غالبة بهذه المثابة من التأصل والبروز، فهو عادل أو رحيم أو غيور أو فطن أو وثيق الإيمان، ثم تطغى إحدى هذه الصفات على سائرها فلا تعطيها إلى جانبها مكانة رسوخ واستقرار.

وعلى غير هذا العهد كان عمر في جميع صفاته الكبيرة التي ذكرناها، فكانت كل صفة منها في قوتها ورسوخها تكفي للغلبة على شخصية

1- البعير الأدبر: المصاب بالدبر وهو مرض يصيب الدواب كالقرحة.

2- طف الفرات: بـ «شاطئه».

تتسم بها ولا تذكر بغيرها، وإنه ليتصف بهـا فتأخذ من سماته ومعالمه ما يخصصها به ولو كانت من الصفات القومية الشائعة في أبناء جلدته جميعاً، فيخيّل إليك أنها سمة مميزة له لم توجد في غيره.

فأحـرار العرب كلهم غيور. ولكنك إذا قلت «العربي الغيور» فكأنما سميت عمـر بـن الخطاب.لأنه طبع هذه الصفـة القومية بطابعه الـذي لا يشبهه فيه غيره، فكان الغيور بين الغيورين.

قـال أكبر أصدقائه وأكبر العارفـين به محمد عليه السلام: «إن اللـه غيور يحب الغيور، وإن عمر غيور».

وتحـدث إلى صحبه يومـاً وعمر فيهم فقـال: «بينما أنا نائـم رأيتني في الجنـة، فـإذا امرأة تتوضـأ إلى جانب القصر، فقلت: لمن هـذا القصر؟ فقالوا: لعمـر. فذكرت غيرته فولّيْت مدبراً. فبكى عمر وقـال كالمعتذر: أعليك أغار يا رسول اللـه؟».

وكانـت هذه الغـيرة معروفة مخشية بـين جميع من يعرفونـه ويسمعون بطباعـه، والنساء من باب أولى يعرفنها ويعهدنهـا ويتقينها كما لم يتقينها قط من غيره.

استأذن على النبي يوماً وعنده نساء من قريش يكلمْنه ويستكثرنه عالية أصواتهن، فلما استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب.

فدخل والنبي يضحك.

قـال عمر: أضحـك اللـه سنك يا رسول **الله**. كأنـه يسأله عن سبب ضحكه. فقـال عليـه السـلام: عجبت من هـؤلاء اللاتي كـن عندي لما سمعـن صوتك ابتدرن الحجاب.

قـال عمر: فأنت يا رسول اللـه كنـت أحق أن يهبن. ثم التفت إليهن يقول: أي عدوات أنفسهن! أتهبنني ولا تهبن رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم؟

قلـن، ولا يخـذل المرأة لسانهـا في هذا المقـام: نعم أنت أغلـظ وأفظ من رسول اللـه!

وحسبـك مـن غيرته أنه هو الذي أشار على النبـي صلى اللـه عليه وسلم، بحجاب أمهات المسلمين، وكان يرى إحداهن في الظلام ذاهبة لبعض شأنها فيقول لها: عرفتك يا فلانة! ليريها أنها في حاجة إلى مزيد من التحجب. وقد

ضجرت إحداهن منه لهذا فقالت له: وإنك علينا يا ابن الخطاب والوحي ينزل في بيوتنا؟

على أن الغيرة في ابن الخطاب، لم تكن غيرة مقصورة على المرأة وكفى. بل غيرته على المرأة لم تكن إلا شطراً من غيرته على كل حرم وحوزة. فمن هذه الغيرة العامة سياسته العربية التي كانت تصد الغرباء عن جزيرة العرب كأنها الحرم الموصد، ومنها غيرته على الزي العربي والشمائل العربية، ومنها غيرته على العقيدة وحدود الشريعة، وغيرته على كل حق يحميه غيور.

والأحاديث عنه في هذه الخصلة تتعدد في معارض شتى، كما تعددت أحاديث عدله ورحمته وكل صفة بارزة فيه.فشأن هذه الصفات أن يظهرن أبداً حيث ظهر له قول أو عمل، لأنهن أصيلات مطبوعات يختلطن بكل ما عمل وقال.

إلا أنك تقرؤها جميعاً فتخرج منها بأثر واحد لا اختلاف فيه.

ذلك أن عمر كان يغار على حق ولا يغار من أحد ولا ينفس على ذي نعمة.

فإذا قيل لك: إن عمر قد غار فلن يخطر لك أن تسأل: ممن كانت غيرته؟ وإنما يخطر لك أن تسأل في كل مرة: علام غار؟ ولأي شيء كان يغار؟

فهو يغار على حق أو يغار على عرض، أو يغار على دين، أو يغار على صديق أو صاحب حرمة، ولا يغار من هذا أو ذاك لنعمة أصابها هذا أو ذاك.

إنما كان يغار على شيء يحميه ويعلم من نفسه القدرة على حمايته، فهي غيرة مَن يريد الحماية لغيره، ولا يريد انتزاع الخير لنفسه أو غلبة إنسان على حظه.

رجل قوي، جيّاش الطبع، شديد الشكيمة، مؤمن بالحق وحرماته، قادر على تقويم من يحيد عنها ويجترئ عليها. فإن لم يكن هذا غيوراً فمن يكون الغيور؟

وقل في ذكائه وفطنته وألمعية ذهنه ما تقول فيما اشتهر به من صفات العدل والرحمة والغيرة، وإن كانت هذه الصفة أحوج منهن إلى الشرح والتحليل.

فبعض المستشرقين الذين أثنوا عليه قد عرضوا لأمر تفكيره فوصفوه

بأنه محدود التفكير، أو أنه يأخذ الأمور بمقياس واحد.

ونحن لا نقول؛ إن عمر رضي الله عنه، خلق بذهن عالم بحّاثة منقطع للكشف والتنقيب، ولا أنه خلق بذهن فيلسوف مطبوع على التجريد والذهاب بالفكر في مناحي الظنون والفروض، ولا أنه خلق بذهن منطقي يدور بين الأقيسة والاحتمالات مدار الترجيح والتخمين. فالواقع أنه لم يكن كذلك ولا يعيبه ألا يكونه، وأنه كان معنياً بالعمل قبل عنايته بالنظر أو الفرض والتقدير، ولكن الفرق بعيد بين هذا وبين الفكر المحدود والنظر الذي يقيس الأمور بقياس واحد.

فعمر كانت له فطنة الرجل العليم بنقائض الأخلاق وخبايا النفوس، ولم يحكم عليها قط كأنه ينظر إليها من جانب واحد أو يطبعها في تفكيره بطابع واحد. بل علم الدنيا وعلم كيف يتقلب الإنسان، وراح في علمه هذا يراقب الناس مراقبة الجذور، ويقيم عليهم الأرصاد إقامة الرجل الذي لا يفوته أن ينتظر منهم ما ينتظر من خير وشر وقوة وضعف وصلاح وفساد.

وكفى من كلماته الدالة عليه أن نذكر أنه كان يحب أن يعرف الشر كما يعرف الخير، لأن «الذي لا يعرف الشر أحرى أن يقع فيه» وأنه كان يحب أن يعرف الأعذار كما يعرف الذنوب، حيث يقول: «أعقل الناس أعذرهم للناس»، وأنه هو القائل: «احترسوا من الناس بسوء الظن»، وهو القائل مع ذاك : «أظهروا لنا أحسن أخلاقكم والله أعلم بالسرائر». يوفق في هذين القولين بين سهر الحاكم الذي لا ينبغي أن تخفى عليه خافية، وبين عدل القاضي الذي لا ينبغي أن يحكم بغير بيّنة ظاهرة.

بل لو كان عمر بن الخطاب محدود التفكير ينظر إلى الأمور من جانب واحد لما كثرت مشاورته للكبار والصغار والرجال والنساء مشاورة من يعلم أن جوانب الآراء تتعدد، وأن للأمور وجوهاً لا تنحصر في الوجه الذي يراه، وكثيراً ما قال: «أخوف ما أخاف عليكم إعجاب المرء برأيه». وليس استطلاع الآراء ولا الخوف من الإعجاب بالرأي شيمة رجل محصور التفكير ضيق المنافذ إلى الحقيقة.

وقد عاشره أناس من الدهاة فخبروه وحذروه! وقال المغيرة بن شعبة لعمرو بن العاص: أأنت كنت تفعل أو توهم عمر شيئاً فيلقنه عنك؟ والله

مــا رأيت عمر مستخلياً بأحد إلا رحمتــه كائناً من كان ذلك الرجل. كان عمر والله أعقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع».

إنمــا كان عمر كما وصـف نفسه «ليس بالخب ولكن الخـبّ[1] لا يخدعه». وهـذا هو الحـد الفاصل أحسن الفصل بين الدهاء المحمـود والدهاء المذموم، أو بـين الفهم الصحيح والخبيث القبيح. فهناك فطنة تسيء الظن لأنها تعرف الشرور التي في طبائع الناس، وفطنة تسـيء الظن لأنها تشعر شعور السوء، والفـرق بينهما عظيـم كالفرق بين الخير والشر والمحمـدة والمذمة. فالفطنة الأولى معرفـة حسنـة والفطنة الثانية خلـق رديء، وإنمـا كان عمر بالفطنة الأولى معصومـاً مـن أن يَخـدَع غـيره أو ينخدع لغيره، وهذا هـو الحد القوام الذي لا نقص فيه من جانبيه.

وكانـت له في استيحـاء الخفايا قدرة تقرب من مكاشفـة الغيب لولا أنها تستنـد إلى التقدير الصحيح والظـن المدعوم بالخبرة، وحكاية واحدة من هذا القبيـل تغني عن حكايـات، وهي حكايته مع المغيرة الذي استكثر على عمرو ابن العاص أن يوحي إلى عمر بمراده ويتداهى عليه.

فقـد هم عمر رضـي اللـه عنه بأن يعزل المغيرة عـن العراق، ويولي جبير ابـن مطعم مكانه، وأوصى جبيراً أن يكتم ذلك ويتجهز للسفر. فأحس المغيرة وسـأل جليساً لـه أن يدس امرأته، وهـي مشهورة بلقط الأخبـار حتى سُميت «لقّاطـة الحصا» لتستطلـع النبأ من بيت جبير، وذهبـت إلى بيته فإذا امرأته تصلـح أمره فسألتهـا: إلى أين يخرج زوجك؟ قالت: إلى العمـرة! قالت لقّاطة الحصـا: بـل كتمك، ولو كانت لك عنده منزلة لأطلعك على أمره! فجلست امرأة جبير متغضبة ودخل عليها وهي كذلك، فلم تزل حتى أخبرها وأخبرت لقّاطة الحصـا. وذهـب المغـيرة إلى عمر، ففاتحه بمـا علم وهو يقول لـه: بارك اللـه لأمـير المؤمنـين في رأيه وتوليته جبيرا! فلم يعجب عمر من وقوفه على السر بـل قـال: كأني بك يا مغيرة قد فعلت كيت وكيـت، كأنما سمع ورأى.. وأنشدك اللــه هـل كان كذلك؟ قال المغيرة: اللهم نعم. ثـم صعد عمر إلى المنبر ونـادى

1- الخب: المخادع.

في الناس: أيها الناس! من يدلني على المخلط المزبل[1] النسيج وحده؟ فقام المغيرة فقال: ما يعرف ذلك في أمتك أحد غيرك؟. فأبقاه على ولايته ولم يزل واليه على العراق حتى مات.

وإنما كانت مجاراته للداهية من هذا القبيل إعجاباً بحصافته لا انخداعاً بمكره، وقد يتغابى ويعمل ما يريده المتداهي عليه، لأنه أدرك مرمى كلامه وفهم ما فيه من صواب، كما صنع مع عمرو بن العاص في خطبة أم كلثوم بنت علي رضي الله عنهما. وسيأتي الكلام عنها في فصل تال.

على أن القدرة الذهنية التي امتاز بها عمر في غنى عن الاستدلال عليها بما قال وما قيل فيه، وما دار بينه وبين بعض القوم من المساجلات والمحاورات. إنه عمل لم يعمله إلا القليل من أقدر الحكام في تاريخ بني الإنسان، وكفى بذلك دليلاً على قدرته الذهنية لا حاجة بعده إلى دليل. ساس شعوباً بينها من الاختلاف مثل ما بين العرب والفرس، وبين الفرس والقبط والسوريين، ونصّب ولاة وانتدب قواداً وسَيَّر بعوثاً وأشرف على ميادين قتال، وأقام نظماً في الحكومة وراقب رعاة ورعية فيما يعلنون وما يبطنون، ونجح في كل ما عمل نجاحاً منقطع النظير غير مردود إلى المصادفة ولا إلى ارتجال المغامرين، وليس هذا كله مما يضطلع به رجل محدود الفكر ضيق الأفق، قليل الخبرة بالجماعات والأفراد. فإذا استوفى هذا الحظ الوافي من القدرة الذهنية، فذلك حسبه منها وحسب كل من تصدى لمثل عمله ونهض بمثل وقره[2]،ولا عليه بعد ذلك أنه لم يفكر على نمط الفلاسفة وأقطاب العلم وأساطين المنطق والرياضة، فإن الدنيا لم تخرج لنا عمر ليزيدنا أفلاطوناً آخر أو إقليدس ثانياً أو «فارادي» سابقاً في الزمن القديم، بل أخرجته للناس ليكون مؤسس عهد ومحول تاريخ. فإذا تأدّى به عقله إلى تلك الغاية فهو العقل الصائب يفكر على النحو الذي خلق له ويبلغ القصد الذي رمى إليه. وعلينا نحن أن نعرف كيف كان تفكيره وأن نسلكه بين قرنائه وأنداده.

إنما طرأت شبهة العقل المحدود على المستشرقين الذين ظنوا به هذا الظن

1- رجل مخلط مزبل: يجمع بين الأشياء، ويميز بينها لقوة فكره.

2- وقره: حمله ومسؤوليته.

من ناحية واحدة، وهي ناحية العدل الذي لا يلتفت ذات اليمين وذات الشمال، والقضاء الذي يكيل الجزاء دقة بدقة، ولا يبالي بالنقائض والمفارقات.

ونظروا إلى جملة آرائه في المسائل الجلي فإذا هي من الآراء التي يغلب عليها القطع والجزم والانطلاق إلى غير غرض ماثل لا تنحرف عنه قيد شعرة، كأنه قد جهل ما في الدنيا من نقائض وخفايا ومن عوج وتعريج، أو كأنه السهم الثاقب ينفذ فيما أمامه إلى هدفه المحدود، ولا يلتفت إلى شيء في نفاذه أو يعوقه عائق دونه.

فخطر لهم أن فطنته إنما كانت فطنة فراسة فطرية كالغريزة التي تهتدي على استقامة واحدة، ولكنها لا تنحرف ولا تتصرف ولا تخالف ما جُبلت عليه، وأنها فطنة العقل المحدود والبصر الموكل بجانب واحد ينفذ فيه ولا يحيط به أو يتشعب في نواحيه. والفكر المحدود هنا هو فكر أولئك المستشرقين لا فكر عمر بن الخطاب.

فالرجل الذي يستقيم على وجه واحد لا يحيد عنه، هو واحد من رجلين: فإما رجل يستقيم على هذا الوجه لأنه لا يرى غيره ولا يحيط بما حوله.

وإما رجل يستقيم على هذا الوجه لأنه قادر على اختراق العقبات، عالم أنها تنثني إليه حيث كان دون أن ينثني إليها حيث كانت.

واستقامة عمر بن الخطاب على وجهه من هذا القبيل وليست من ذلك القبيل: هي استقامة قدرة وليست باستقامة عجز، وهي استقامة تصرف سريع وليست باستقامة محجور مقيد، يأبى أن يدور لأنه قد أعياه أن يدور.

هي استقامة حياة غلابة، وليست باستقامة أداة كالموازين تسوي بين التبر والتراب، لأنها لا تميز بين التبر والتراب.

فالرجل الذي يجتنب التصرف في العدل عجزاً عن الفهم والتزاماً للحرف المكتوب ونزولاً إلى مرتبة الموازين التي لا تعي ولا تغضب ولا تغار وغنماً هو آلة فقيرة في مادة الحياة.

إما الذي يجتنب التصرف في العدل غيرة على الضعيف وقدرة على القوي، وعلماً بالتبعة واضطلاعاً بجرائرها فذلك حي غني بالحياة يعدل لفرط السليقة الإنسانية والقدرة الحيوية، ولا يعدل لأنه آلة تشبه الميزان الذي لا حس فيه.

وشتـان بين هذا وذاك. إنهما لنقيضان، وإن كانا في ظاهر الأمر شبيهين متقاربين.

والاعتمـاد على الأمثلـة الخاصة أوْلى بنا في هـذا المعرض من الاعتماد على القواعد العامة والتقريرات النظرية.

فهـذه أمثلـة ثلاثـة مـن أمثلة العـدل الـذي يبـدو لأول وهلـة كأنه عدل الموازيـن الآلية حين تسوّي بين الأوزان، وإن اختلفت القيم والأقدار، وتفصل في الأنصباء بغير نظر إلى فوارق الدنيا ومقتضيات السياسة وتبدل الأحوال. ونختارهـا مـن أجهر الأمثلـة وأدناهـا إلى تأييد شبهـات المستشرقين فيما زعموه من العقل المحدود، لنرى على قدر ضخامة هذه المثلة ضخامة الخطأ في استخراج ما تدل عليه.

كان عمـرو بـن العاص والياً لمصـر وكان ابنه يجري الخيـل في ميدان السبـاق، فنازعه بعض المصريين السبق واختلفا بينهمـا لمن يكون الفرس السابـق. وغضب ابـن الوالي فضرب المصـري وهو يقول: أنا ابـن الأكرمين! فاستدعـى عمر الوالي وابنه حين رفع إليه المصـري أمره، ونادى بالمصري في جمْع من الناس أن يضرب خصمه قائلاً له: اضرب ابن الأكرمين! ثم أمره أن يضـرب الـوالي لأن ابنه لم يجـرؤ على ضرب النـاس إلا بسلطانه، وصاح بالوالي مغضباً: بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟ فما نجا من يده إلا برضا من صاحب الشكوى واعتذار مقبول.

وكان خالـد بـن الوليد، أشهر قادة الإسـلام في زمانه فأحصى عليه عمر بعض المآخـذ ومنها؛ إنفاقه مـن بيت المال في غير ما يرضـاه. فأمر به أن يحاكـم في مجلس عـام كما يحاكم أصغر جندي، وعزلـه بعد مقاسمته فيما يملك من نقد ومتاع.

وكان جبلـة بـن الأيهم، أمـيراً نصرانيـاً فأسلم وأسلمت معـه طائفة من قومـه، ثـم وطئ أعرابـيٌّ إزاره فلطمـه جبلة على مـلأٍ من حجاج بيـت الله. فقضى عمر للأعرابي أن يلطم الأمير على ذلك الملأ، لأن الإسلام لا يفرق بين سوقة وأمير.

هـذه أمثلـة العدل الـذي لا ينصـرف ولا يلتفـت إلى الدنيا ومـا فيها من فـوارق وتعريجات تتأبى على القصاص المستقيم، وهي أقوى الشبهات على

النظـر المحدود في تقدير الجزاء بـالحرف المكتوب، دون الالتفات إلى الأحوال والمقتضيات.

فهـل هــي في الواقع كذلـك؟ وهل كان علــى عمر أن «يتصـرف» في هذه الأقضيــة بلباقة الساسة الدهــاة في جميع الأزمــان، إذ يحتالون على حرف الشريعة ويدورون حول حدود القانون؟

نعـم كان عليه ذلك لـو عجز عن سنة المساواة واحتــاج إلى الحيلة. فإنما يعاب على الوالي عدل الموازين، ويحمد منه التصرف والدوران لأن المساواة تعييه، أو لأن المساواة تعرّضه لعاقبة شر وأظلم من الإجحاف، فإذا نظر إلى عـاقبــة المساواة في المعاملــة فرآها شراً وأظلم من عـاقبــة التفرقة والتمييز، فقد وجب عليه إذن أن يدور حول الحقيقة وألا يواجهها نصاً بغير انحراف.

ولكــن أيـن هــذا من عمـر وأين عمـر من هــذا؟ إنــه كان قوياً قــادراً على العواقــب، وكان شديــد الألم من ظلم الظالم شديــد الخجل من خذلان المظلوم، وكان وثيــق الإيمان بنصر اللـه في الحق وفي النجدة: فلماذا ينحرف؟ ولماذا يتصرف؟ ولماذا يدور؟

كان قويــاً بطبعــه قويــاً بإيمانــه فلماذا يهــاب قوياً جار علــى ضعيف؟ ولماذا يروغ من صرامة القاضي إلى دهاء السياسي الذي يدور حول الحقوق والحدود؟

للمستشرقين المتحدثين بـالتفكير المحدود أن يأخذوا عليه تشهيره بكبار الــولاة ويثبتوا به كل ما قالوه عن ذلــك التفكير المحدود الذي ينسى الفوارق ولا يحتال على المحظورات، ولكن بشرط واحد.

ذلــك الشـرط هو: أن يتوقعوا ولــو من بعيد أن يثور ابــن العاص ونظراؤه علــى هــذا القصاص، فيختل حكـم الدولة وينتشـر الأمر علــى الخليفة ويقع المحظور أضعاف ما كان واقعاً لو بطلت المساواة بين السوقة والولاة.

أمــا أن يكون ابــن العاص ونظراؤه لا يثورون ويعلمــون من هو عمر وما هي عُقباهم إذا ثاروا عليه.

وإمــا أن يكــون عمر لا يخشــى تلك الثورة ولا يعبأ بهــا إذا هي فاجأته أو جاءته على غير انتظار.

وأمــا أن يكــون الأمــر في ضمــيره وفي ضمائرهم يجري علــى البديهة

التـي لا خفاء بها ولا شك فيها، فكيف يقال إذن إن تفكير عمر في قصاص الولاة كباراً وصغاراً تفكير محدود؟ وأين هو في هذه الحالة موضع التفكير المحدود؟

إنـه في موضع واحد، وهـو كما أسلفنا موضع الناقـد الذي يصف عمر بغـير وصفـه، لأنه هو محـدود الفكر في قياس الرجال بمقياس واحد، أو في اعتقـاده أن الخطـوب تبقى كما هي ولا تتغير كلمـا تغيرت عليها أيدي الرجال.

لقـد كان عمرو بن العاص خطراً على الخليفة الذي يغضب منه لو كان غـير عمـر، ولكنه هو – والذيـن كانوا أجرأ منه على الفـتن وأسرع منه إلى الغضب – لم يكن لهم من خطر إذا كان عمر هو الذي أمر بالعزل وهو الذي قضى بالقصاص.

فأجرأ منه ولا ريب كان خالد بن الوليد، وأشهر منه بين سيوف الإسلام لـو عمـد إلى السيف. ومع هذا نقم خالد عزلـه، فخطب الناس ومضى يقول: «إن أمـير المؤمنـين استعملني على الشام حتى إذا كانت بثنية – أي حنطة – وعسـلاً عزلنـي وآثـر بها غيري». فمـا أتمها حتى نهض له رجل من السامعـين فقال له: صـبراً أيها الأمير فإنها الفتنة. فما تردد خالد أن قال: أما وابن الخطاب حي فلا.

نعم، لا فتنة وابن الخطاب حي، ولو كان الغاضب خالداً الغضوب، ومن هنا حُق له أن يشكو ولا جناح عليه.

وأطرف من هذا في هيبة عمر بين ولاته وقواده؛ أنه كتب إلى أبي عبيدة يأمره أن يقاسم خالداً ماله نصفين، فقاسمه جميع ماله حتى بقيت نعلاه، فقـال أبـو عبيدة: إن هذا لا يصلـح إلا بهذا فأبى خالـد أن يخالف أمر عمر فأعطاه إحداهما وأخذ الأخرى.

لقـد نظرنا إلى عمـر مستقيماً ولم ننظـر إلى الخطوب، ولـو نظرنا إليها لرأينا أنها انثنت لتنقاد له وتتقي مصادمته وتستقيم على منهاجه. فعلمنا لمَ استقـام دون أن يقـدح ذلك في صدق نظره إلى الدنيا وصدق فراسته في خلائق الناس.

ونـدع قضايا الـولاة وننظر في قضية الأمير؛ الذي ارتد عن الإسلام هو

وقومه، لأن عمر أجبره على قصاص المساواة بينه وبين رجل من السوقة. فماذا كان ينبغي أن يفعل عمر غير ما فعل من المساواة الصادقة بين الأمير الضارب وخصمه المضروب؟

لعل داهية من دهاة السياسة الذين يصفون أنفسهم بالنظر البعيد كان يؤثر إرضاء الأمير، واستبقاء أتباعه في الإسلام والاحتيال على الشاكي بما يواسيه ويغنيه عن أن يسوي بين الخصمين، ويمكن لضعيف من ضرب أمير اعتدى عليه.

فهل معنى ذلك أن عمر كان يعوزه دهاء أولئك الساسة وما عندهم من بُعد نظر مزعوم؟

كلا. بل معناه أن أولئك الساسة يعوزهم السخط على الظلم والغيرة على الحق واليقين بالقدرة والإيمان بمناعة الإسلام أن يصيبه غضب أمير صابئ بما يضيره، ولو كثر أتباعه والصابئون في ركابه.

معناه أنهم احتاجوا إلى التصرف وعمر لم يحتج إليه.

وها هي ذي السنون قد مضت وتلتها الأحقاب والقرون، فبدا لنا أن النظر البعيد والعدل الشديد في هذه القضية يلتقيان، وأن عمر كان أحسن المتصرفين فيها، لأنه اجتنب التصرف الذي يهواه الدهاة. فقد أفاد الإسلام ما لم يفده بقاء جبلة وأتباعه على دينه، ووقاه ضرراً أضخم وأوخم من نكوص أولئك الصابئين عنه. أفاده ثقة أهله بإقامة أحكامه واطمئنان الضعفاء إلى كنفه، ورهبة الأقوياء من بأسه وسمعته في الدنيا برعاية الحق وإنجاز الوعد وتصديق معنى الدين، ولا معنى له إن كان أضعف بأساً من أمير وجب العقاب عليه.

ويجوز أن الفاروق لم ينظر إلى عواقب القرون، كما ننظر إليها الآن، بعد أن برزت من حيز الفرض إلى حيز العيان. غير أن الأمر الذي لا يجوز في اعتقادنا؛ أنه عدَل في قضية جبلة ونظرائها عدْل آلة أو عدْل ميزان. إن الميزان لأقل من مخلوق له حياة.

أما الفاروق في هذه القضية، فقد كان أكبر من الحياة الفانية، كان بطلاً يؤمن ويعمل بإيمانه، وهكذا يعلو الإنسان ببطولة الإيمان.

والعبرة التي نخرج بها من هذا؛ أن النظرة الأولى في أخلاق عمر بن

الخطاب حسنة ولكن النظرة الثانية هي على الأغلب الأعم أحسن من الأول.

فالناقدون الأوروبيون الذين فسروا عدله المستقيم القاطع بالنظر الضيق والفكر المحدود لم يفهموه ولم ينصفوه، ولو فهموه وأنصفوه لعلموا أن عدله المستقيم القاطع زيادة في القدرة وليس بنقص في الفطنة، أو أنه زيادة في قوة الثقة وقوة الإيمان وليس بنقص في العلم والبداهة، ولم يكن عسيراً عليهم أن يفقهوا ذلك لو راجعوا أنفسهم وتريثوا في حكمهم، لأن قوة الثقة وقوة الإيمان لا تخفيان في خُلق من أخلاقه ولا عمل من أعماله، ولا تزالان ممزوجتين فيه بكل إقدام وبكل إحجام. فكان يقدم على أعظم الخطوب ويحجم عن أهون الهينات تحرجاً منها وتنزهاً عنها، إذا اقتضى ذلك وازع من قوة الإيمان.

فلم يكن يمضي قدماً لأنه يغفل عما حوله من النواتئ والمنعرجات والسدود، بل كان يمضي بينها قدماً لأنه لا يباليها، ويؤمن أصدق الإيمان أنها تنثني له إذا مضى فيها، فلا حاجة به أن ينثني إليها.

إنه ليعلم العوج ولكنه يعلم أنه أقدر منه، لأنه يؤمن بحقه إيمان القوي الوثيق، فله من قوته ومن إيمانه قدرتان.

إنه ليرفع العبء إلى كاهله وهو قائم لا يطأطئ للنهوض به، فليس الفارق بينه وبين غيره أنه يجهل العبء الذي يعرفونه، أو ينسى العواقب التي يذكرونها، أو يتحلل من المصاعب التي يتحرجون منها. كلا! إنما الفرق بينه وبينهم أنهم ينثنون للخطوب، وأن الخطوب هي التي تنثني إليه.

هذه القوة في إيمانه كانت المسيطر الأكبر على كل خلق من أخلاقه، وكل رأي من آرائه، بل كانت هي المسيطر الأكبر على ما هو أصعب مقاداً من الأخلاق والآراء، وأشد عراماً[1] من العقائد والشبهات، وهي دوافع الطبع وسوْرات الغريزة، وقلما خلا منها طبْع قوي عزوف غيور.

فالأفكار والأخلاق جانبان من جوانب النفس الإنسانية قابلان للضوابط والقيود، ولكن ما القول في الدوافع والسوْرات؟

1– أشد عراماً: أشد شراسة وشدة.

مثل الفكر كمثل السفينة الطافية على وجه النهر لها شراع ولها سكان، وعليهما معاً رقيب من النواتية[1] والربّان[2].

ومثل الخلق كمثل النهر المندفع تحبسه الشواطئ والقناطر ويفيض في موعد ويعرف له مجرى، ويحسب له مقدار.

ولكن ما القول في السيل العرَم؟

ما القول في السوْرة الجامحة التي ليست بفكر يسوس ويُساس، ولا بخلق متميز بسماته وخصائصه ومراميه!

هن تبدو لنا قوة الضوابط والقيود.

وهنا أيضاً كانت ضوابط الإيمان القوي في نفس عمر كأقوى ما تكون.

ولا أحسب أن قلبه الكبير جمحت به في الجاهلية أو الإسلام سوْرة أكبر من سوْرته يوم نُعِي النبي إلى المسلمين، فأنكر أن ينعى وأبى أن يسمع صوتاً بين المسلمين يزعم أن محمداً قد مات، وصاح والناس في رهبة منه كرهبتهم من شبح الموت المخيّم يومئذ على الرؤوس: «والله إني لأرجو أن تقطع أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أنه قد مات».

ثم أقبل أبو بكر من مسكنه على فرسه، فنزل فتمشّى وئيداً صامتاً لا يكلم أحداً، وتيمّم النبي وهو مغشّى بالثوب، فكشف عن وجهه ثم أكبّ عليه وقبّله، وبكى.

ثم أحس صوْلة عمر وهو يكلم الناس، فخرج إليهم فقال: اجلس يا عمر! وأقبل على المسلمين يكلمهم بكلام السماء: «أما بعد، فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت.. وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر **الله** شيئاً وسيجزي **الله** الشاكرين».

فأهوى عمر إلى الأرض وأناب.

وكأنه والمسلمين معه ما علموا أن أنزلت هذه الآية حتى تلاها عليهم أبو بكر تلك الساعة.

1- النوتي: الملاح في البحر خاصة. جمعه النواتية.

2- الرُّبّان بضم الراء: من يُجرِي السفينة.

يا لروعة الشلال الزاخر؟

ويــا لروعــة السابح القاهر الذي لوى به لياً كأنمــا قبض منه على عرف، وأخذ له بعنان!

أكبر ميدان من ميادين الدنيا لا يرينا صراعاً عاتياً هو أوْلى بالروعة من نفس عمر وهي متراوحة بين شعوره الزاخر وإيمانه الوثيق.

لحظــة هـائلــة من أهــوَل ما تحس النفوس، ثــم انهزام كأسـرع ما يكون الانهـزام، وانتصار كأسرع ما يكون الانتصــار، وغاشية تنجلي عن صاحب تلـك النفس وهو مالـك لزمامه، ماض بشعـوره إلى حيث يمضــي به إيمانه، فهما قوتان غالبتان، وليستا بعد بالعسكريين المتغالبين.

لقد كانت تلك سوْرته الكبرى ولكنها لم تكن أولى سوْراته ولا آخرها.

فقد عهدت هذه السوْرات في طبعه حتى عرف من عهدوها كيف يسوسونها ويتقونهــا، وأوشكت أن تحسـب في عداد الأنـهار المحكومة لا في عداد السيول الجارفة انطلقت من عقالها.

ذهــب إليــه بلال مستئذناً، فقال له الخادم إنــه نائم، فسأله: كيف تجدون عمر؟ قال: خير الناس إلا أنه إذا غضب فهو أمر عظيم. قال بلال: لو كنت عنده إذا غضب قرأت عليه القرآن حتى يذهب غضبه!

فهــو الإيمــان ضابط كل شيء في تلك النفس حتى السوْرات التي ليس لها ضابط في النفوس.

أو قل إنها هي النفس القوية في دفعاتها وفي ضوابطها على السواء.

وربَّ نفس من ضعـف الدّفعة بحيث يقمعها أهــون ضابط يسيطر عليها، فأما الدّفعة التي لا يقف في طريقها إلا ضابط أقوى منها، فتلك هي الطبيعة الحيوية المضاعفة، وليست هي الضعف الذي يتراجع لأهون مراجعة.

نذكــر هذا وينبغي أن نذكره ولا ننساه، لأن الفرق بين الإيمان الذي يكبح الهزيل المنزوف الحياة وبين الإيمان الذي يكبح القوي الجيّاش فرق عظيم.

ولم يكــن عمــر معرضاً عن زخــارف الحياة لهـزال كان في دواعي الحياة فيــه. وإنمــا كان معرضاً عنها لأنه كان قادراً علــى الإعراض غير ممتحن به في إرادة ولا عزيمــة. وكان معرضــاً عنهــا لأنه صاحب حيويــة غير الحيوية الجسدية الموكلة بالسـرور والمتاع. فمن الواجب إذا ذكرنا الحيوية وضعفها

وقوتها؛ أن نذكر أبداً أنها حيويات متعددة وليست بحيوية واحدة.

حيويـة الـروح وحيوية الخلـق، وحيوية الـذوق، وحيوية العقـل وحيوية الجسد، وغير ذلك مما يتداخل بين هذه الحيويات.

فليس مـن الضـروري إذا رأيت رجلاً قليـل الاشتهاء لمتعـة الأجساد؛ أن تحكـم عليـه بضعـف الحيوية، فربمـا كانت له حيويـة أخرى تمـلأ ألوفاً من النفوس لا تجد متاعها في أكلة أو شهوة، وتجد المتاع في إحقاق الحق وزجر الطغيان وإقامة العدل والشريعة بين الناس.

وهكذا كانت حيوية عمر فيما يريده وفيما يزهد فيه.

لم تكـن قلة الرغبة في زخارف الدنيا هي مقياس حيويته العظمى، وإنما كان مقياسـ تلـك الحيوية عظـم الرغبة في الإصـلاح والتقـويم، وفي إجراء مـا ينبغي أن يجـري. غير مبالٍ ما يكلفه ذلك من جهـد تتضاءل دونه جهود الألوف من الموكلين بمتاع الأجساد.

•••

تلـك صورة مجملة للصفات الكبيرة التي كانـت غالبة على نفس عمر بن الخطاب، وهي العدل والرحمة والغيرة والفطنة والإيمان.

وأول مـا يلاحـظ عليهـا؛ تعدد الصفـات الغالبة في نفس واحـدة، وصفة واحـدة منهـا قـد تغلب علـى النفسـ - وليست بصغـيرة - فتنعتهـا بنعتها وتستأثر بتمييزها والدلالة عليها.

ثـم يلاحـظ عليهـا أن الصفة منها تتصـل بعمر بن الخطـاب، فتأخذ منه وتصطبـغ بصبغتـه، حتـى كأنهـا لم تعهـد في غـيره علـى شيوعهـا وكثرة الموسومين بسماتها.

إلا أن هذا وذاك ليس بأعجب الملاحظات ولا أندرها في هذا السياق، وإنما العجب العجاب حقاً هذا التركيب الذي ندر مثيله جداً بين خصائص النفوس، كائناً ما كان نصيب صاحبها من العظمة والامتياز.

وأحـرى بنا أن نقول «هذه التركيبة» ولا نقـول هذا التركيب، لأن صفاته الكبيرة تتركب كما تتركب أجزاء الدواء الذي ينفع لغرض واحد مفهوم، والذي ينقص جزء منه فينقص نفعه كله ويدخله التناقض والاختلاط.

إذا نظـرت إلى تلك الصفات أجزاء متفرقـات فهي سهلة بسيطة ليس فيها

شيء عويص أو مكتنف بغموض.

ولكنك تنظر إليها مركبة متناسقة، فيبدو لك منها جانب الدهشة والإعجاز، أو جانب الندرة التي يعزُّ تكرارها في طبائع النفوس، لأنها تتركب لاستيفاء الغرض منها جميعاً واستيفاء الغرض في كل منها على حدة، وهذا هو النادر جد الندرة في تركيب الأخلاق.

ما العدل مثلاً بغير الرحمة التي تمزجه بالإحسان؟ وما العدل والرحمة معاً بغير الحماسة الروحية والغيرة اليقظى التي تجعل كراهة المرء للظلم كأنها كراهة الضرر الذي يصيبه في نفسه وآله وتجعل حبه للعدل كأنه حب هواه وقبلة مُناه؟ وما العدل والرحمة والغيرة جميعاً بغير فطنة تضع الأمور في مواضعها، وتعصم المرء أن ينخدع لمن لا يستحق ويغفل عمن يستحق، وهو حسن القصد غير متهم الضمير؟ وما العدل والرحمة والغيرة والفطنة بغير الإيمان الذي هو الرقيب الأعلى فوق كل رقيب والوازع الأخير بعد كل وازع، والمرجع الذي لا مرجع بعده لطالب الإنصاف؟

كل صفة تتمة لجميع الصفات.

وكل الصفات روافد لغرض واحد يتم به نصر الحق وخذلان الباطل.

وكل خليقة فهي جزء لا ينفصل من هذه «التركيبة» التي اتفقت أحسن اتفاق وأنفع اتفاق، وكأنما اتفقت لتصبح كل خليقة منها على أتم قدرتها في بلوغ كمالها وتحقيق غايتها.

فلا نقص في العدل كالنقص في كل عدل يعمى عن الطبيعة البشرية ويذهل عن ضعف الإنسان.

ولا نقص في الغيرة كالنقص في كل غيرة ظالمة قاسية كأنها ضراوة وحش وليست بحماسة روح.

ولا نقص في أولئك كله كالنقص في جميع الصفات بغير الفطنة التي تخرج بها من ظلام إلى نور، وبغير الإيمان الذي يقف منها موقف الحارس الساهر والرقيب الأمين.

صفات متراكبة كأنها صفة واحدة يأخذ بعضها من بعض فلا تتعدد في مرآها، ولا تزال في صورة البساطة بعيدة عن التركيب، فيخطئ النظر القصير في التفرقة بين هذه الظاهرة النفسية الرائعة وبين ظاهرة الشيء البسيط

المحـدود، وإنه لخطأ شائـع ينساق إليه كثيرون ممن يستسهلون بساطة عمر، وهــي أولى بـالروعــة من تركيب يختلط من كل مزيــج، ثم يزيد في الألوان ولا يزيد في الإتمام والتوحيد والإتقان.

ولو أن مخترعاً من أهل القصص حاول أن يخترع سيرة عمر بن الخطاب، لأعياه أن يخترع ذلك الشتيت المتفرّق من الأخبار والأحاديث والنوادر ليقرأه القــارئ بعـد ذلك، فيقبل منه ما يقبل ويُسقط مــا يسقط، ثم يبقي منه ما يدل أصدق الدلالة على كل صفة من تلك الصفات.

فلا اختراع في جملة أخبار عمر، وإن جاز الشك في بعضها أو جاز إسقاط الكثـير منها، ومن شــاء فليشك في هذا الخبر أو ذاك ما بـدا له الشك، وليسقط منهــا مــا بدا له الإسقــاط، فسيبقى بعـد ذلك جميعه خير يـدل على عدله ولا سبيـل إلى نقضه. وخبر يدل على رحمته ولا سبيل إلى نقضه، وخبر يدل على غيرتــه ولا سبيـل إلى نقضــه، ويبقى ذلـك التركيب العجيب الـذي هو موضع الإعجاز وموضع الدهشة وموضع التساؤل في مصادر الأخبار.

هذه هي المعضلة التي عنيناها حين قلنا في صدر هذا الفصل؛ إن سهولة عمـر وخلـو طبائعه من التعقيد والغموض، هي سهولــة أصعب من الصعوبة. لأنهــا تنتهي بـك إلى صعوبة التركيبة التي هي أندر مــن التعقيد والغموض، وتريك عناصر شتى قد تتناقض في غير هذا التركيب، ولكنها هنا لا تتناقض في شــيء ذي بــال، لأن التناقـض أن يذهــب كل عنصر في وجهــة مُعارِضة لسائـر الوجهــات، فأما أن تكون كلهــا ذاهبة في وجهة واحـدة فذلك عنصر واحد متعدد الأجزاء والألوان.

ولهـذا كانت دراسة عمر غنيمــة لكل علم يتصل بـالحيــاة الإنسانية كعلم الأخــلاق وعلم الاجتماع وعلم السياســة، ولم تقتصر مزايا هذه الدراسة على علم النفس وكفى.

لأن كل نفس صغـرت أو كـبرت فهــي إنســان يضيف العلم بــه إلى علم النفس بعض الإضافة.

ولكــن ليسـت كل النفوس بـالنفس التــي تصحــح أوهــام الواهمين في فضائـل الأخــلاق وفضائل الاجتمــاع، وفي القدرة المثلى التــي يقتدي بها طلاب الرِّفعة والسيادة.

ونحن في عصر شاعت فيه فلسفات مُسهبة تنكر الرحمة والعدل على الأقوياء الغيورين، وتحسبهما حيلة من حيل الطبع في خلائق الضعفاء لاستدامة البقاء. كأن رحمة الضعيف تنفعه إذا رحم، وكأن عدل الضعيف ينفعه إذا عدل، أو كأن القوي يخلق نفسه لنفسه، ولا يخلق قوياً لتفيد قوته فائدتها في خدمة المحتاجين إليها.

فعمر ذو البأس والعدل، وعمر ذو الرحمة والغيرة، أصدق تفنيداً لذلك الوهم الأخرق البليد. إذا كانت رحمته وعدله لا تناقضان البأس والغيرة فيه، بل كان بأسه معواناً لرحمته، وكانت غيرته معواناً لعدله، وكان هو قوياً لينتفع الناس بقوته، ولم يكن قوياً ليطغى بقوته على الضعفاء.

ولمَ يكون لزاماً أن يقسو ذو البأس ولا يرحم؟

ألا يقسو الضعيف؟ فلمَ العجب إذن من رحمة القوي؟ كل ما هنالك أن رحمة الضعفاء غير رحمة الأقوياء. فأما العقل الذي يرى الرحمة غريبة في الأقوياء، ويرى القسوة غريبة في الضعفاء، فهو يرى غير الواقع من هؤلاء وهؤلاء. إذ الواقع في الدنيا أن القسوة لا تدل على القوة، وأن الرحمة لا تدل على الضعف، وأن ليس في الدنيا أقسى من الأطفال، وهم أضعف من فيها من الضعفاء.

وبغير إمعان طويل في دقائق النفس الإنسانية استطاعت امرأة محزونة أن تفرّق بين الخصلتين وتجمع بينهما معاً في عمر بن الخطاب، ونعني عاتكة بنت زيد حين قالت في رثائه:

رؤوف على الأدنى غليظ على العدى   أخي ثقة في النائبات منيب

وهي تفرقة سهلة، ولكنها صادقة جامعة، فغير عجيب أن يكون إنسان كذلك، وإنما هو أوفق شيء لطبائع الأشياء.

مفتاح شخصيته

مفتــاح الشخصية هــو الأداة الصغيرة التــي تفتح لنـا أبوابهــا، وتنفذ بنـا وراء أسوارهـا وجدرانهـا، وهـو كمفتـاح البيت في كثير من المشابـه والأغراض، فيكــون البيت كالحصــن المغلق مـا لم تكن معك هــذه الأداة الصغيرة التي قد تحملها في أصغر جيب، فإذا عالجته بهـا فلا حصن ولا إغلاق!

وليس مفتــاح البيت وصفاً لـه ولا تمثيلاً لشكلــه واتساعه، وكذلك مفتاح الشخصيــة ليس بوصف لهـا ولا بتمثيــل لخصائصها ومزايـاهــا، ولكنه أداة تنفذ بك إلى دخـائلها ولا تزيد.

ولــكل شخصية إنسانية مفتاح يسهل الوصــول إليه أو يصعب على حسب اختــلاف الشخصيــات. وهنا أيضاً مقاربــة في الشكل والغرض من مفاتيح البيــوت. فــربَّ بيت شامخ عليه بــاب مكين يعالجه مفتاح صغـير، وربَّ بيت ضئيل عليه باب مزعزع يحار فيه كل مفتاح.

فليســت السهولــة والصعوبة هنا معلقتــين بالكبر والصغـر، ولا بالحُسن والدمامــة، ولا بالفضيلــة والنقيصة، فــربَّ شخصية عظيمــة سهلة المفتاح، وربَّ شخصية هزيلة ومفتاحها خفي أو عسير.

وقد يحيّرنـا الرجل الذي قيل في وصفه مثل مـا قيل في ابن عبـاد:

لا تمدحن ابن عباد وإن هطلت يداه بالجود حتى شابه الديما[1]

فإنها خطرات من وساوسه يعطي ويمنع لا بخلاً ولا كرماً

فإننا لا نستطيع أن ننفذ منه إلى مواضع اللوم أو مواضع الثناء، ولا ندري حقاً أَعَمِلَه من الكرم أم من البخل، ومن الرفعة أم من الخِسّة، ومن الشجاعة المحمودة أم من الجبن المذموم؟ وغاية ما ننتهي إليه أن نفض المشكلة بكلمة واحدة هي الوسواس، وهي حيلة تلجئنا إليها قلة الحيلة، لأن تفسير الأعمال بالوسواس يفيدنا في تقدير صاحبها وتقدير أعماله وأخلاقه، ولكنه تفسير له معنى واحد في النهاية: وهو ترك التفسير.

قد تحيرنا هذه الشخصية المنقوصة ولا تحيرنا الشخصية الكاملة التي تروعنا بفضائلها ومزاياها، ثم لا نستغرب منها الفضيلة أو مزية بالقياس إلى انتظام عملها واتصال أثرها، كالشمس الطالعة تروعنا بإشراقها في أوقاتها وبروجها، ثم لا تحيرنا لمحة عين كما تحيرنا الذبالة الضئيلة تومض لحظة وتختفي من بعيد.

وفي اعتقادنا أن شخصية عمر من أقرب الشخصيات العظيمة مفتاحاً لمن يبحث عنه، فليس فيها باب معضل الفتح وإن اشتملت على أبواب ضخام.

وقد ذكرنا في الفصل السابق، أن إيمان عمر هو الضابط الذي يسيطر على أخلاقه وأفكاره، كما يسيطر على دوافعه وسوْراته، ولكن الذي نريده بمفتاح الشخصية شيء آخر غير معرفة الضابط الذي يسيطر عليها؛ نريد به السمة[2] التي تميزه بين العظماء حتى في الإيمان وسيطرته على الأخلاق والأفكار والدوافع والسوْرات، فإن الإيمان ليقوى في نفوس كثيرات ثم تختلف آياته وشواهده باختلاف تلك النفوس، وهنا نبحث عن «مفتاح الشخصية» لنعرف به الفارق بين الإيمان في طبيعة عمر وبين الإيمان في طبائع غيره من الأقوياء.

والذي نراه أن «طبيعة الجندي» في صفاتها المثلى هي أصدق مفتاح «للشخصية العمرية» في جملة ما يُؤثَر أو يروَى عن هذا الرجل العظيم.

1- الديم: جمع ديمة، وهي السحابة الممطرة.

2- السمة: العلامة والشارة المميزة.

فأهـم الخصائص التـي تتجمـع «لطبيعة الجنـدي» في صفتهـا المثلى؛ الشجاعة والحزم والصراحة والخشونة والغيرة على الشرف والنجدة والنخوة والنظـام والطاعـة وتقدير الواجـب والإيمان بـالحق وحـب الإنجاز في حدود التبعات أو المسؤوليات.

هـذه الخصائص قد تجمعت بعد ألوف السنين من تجارب الأمم في تعبئة الجيوش حتـى عرف النـاس أخـيراً أنهـا لازمة للجنـدي في أمثل حـالاتـه. فما مـن خاصة منهـا يستغني عنها الجنـدي الكامل الذي تحلّـى بـأجمل صفاته وألزمها لتحقيق وجوده.

فانظر إلى هذه الخصائص جميعها؛ هل تجدك محتاجاً إلى التنقيب طويلاً عـن واحـدة منها إلى نفس عمر؟ هل تجدك محتـاجـاً إلى تعمُّـل أو استقصاء لجمْع أشتاتها والاهتداء إلى شواهدها ومواقعها؟

كل هـذه الخصائص عُمَرِيَة لا شك فيها. فهو الشجـاع، الحازم الصريح، الخشـن، المطيع، الغيور على الشرف، السريـع النجدة، المحب للنظام، المؤمن بـالواجب والحق، الموكَّل بـالإنجاز، العارف بـالتبعات والمسؤوليات.

هذه الخصائص واضحة كلها في عمر، وعمر وحده واضح بين أمثاله في جميـع هذه الخصائص، حتـى ليخيّل إلينا لو أن أحداً مولعـاً بتـأليف الألغاز سـأل عـن عظيم في الإسـلام والعروبة متصف بجميع هـذه الخصائص على أصدق وأبرز حـالاتها، لكان الجواب الواحد عن سؤاله اسم عمر بن الخطاب.

وقـد يكـون العجب مـن توافر هـذه الخصائص في تفريعاتهـا الثانوية وأشكالهـا العارضـة أبلـغ وأدل على العمـق والتـأصل من توافـر الخصائص الجليلة التي هي بمثابة الأصول الجامعة في طبائع الجنود.

فالنظـام مثلاً، ليس بـالخلق الأصيل في الجنـدي البـاسل، فقد ينساق إليه بطبعه وقد يحتـاج إلى تعوّده وإدمانه حتى يكسبه بطول المرانة.

لكـن النظـام كان خلقـاً أصيـلاً في طبيعة عمر حتـى فيما يتفـرع عليه ويدخل منه في عدد الأشكال والنوافل[1].

أرأيتـه وهو يصلـي بـالنـاس فلا يكبّر حتى يسـوي الصفوف ويوكّل رجلاً

1- النوافل: جمع نافلة، وهي الزيادة

بذلـك؟ أرأيتــه وهو يرى النـاسـ يجتمعون بـالمسجد في شهـر رمضان أوزاعاً متفرقــين حــول كل قــارئ، فيأمرهــم أن يجتمعــوا إلى قــارئ واحــد؟ أرأيته وهــو يركـب في الســوق، فيكسر ما برز مــن الدكاكين ويخفق التجــار بـالدِّرَّة إذا تكوّفـوا[1] علــى الطعـام، وقطعوا طريــق السابلة؟ أرأيته وهــو لا يزال يأمر بـالمثـاعب[2] والكنف[3] أن تقطع عن طريق المسلمين؟ أرأيته وهو ينهى الولاة عــن الاتــكاء في مجالس الحكم، ويكتب إلى عمــرو بن العـاص «وقــع إليّ أنك تتكئ في مجلسك، فإذا جلست فكن كسائر النـاس ولا تتكئ».

بــل أرأيته وهو يرعى المراتب فينزل درجة مــن سلالم المنبر بعد أبي بكر لأن الخليفة الأول أحقّ منه بـالتقديم؟

ذلــك هــو السمــت العسكري بـالفطــرة التي فُطــر عليهـا، وليس هــو السمت العسكــري بـالأســوة والتعليم. وبـالفطرة التي فطــر عليها كـان يحب ما يحسن بـالجنــدي في بدنــه وطعامــه، ويكره ما ليســ بـالمستحسن فيــه، فكـان يقول: «إيـاكم والسمنة فـإنهـا عقلة»[4]، وكـان يقول: «إيـاكم والبطنة فـإنهـا مكسلة عن الصــلاة ومفسدة للجسم ومؤدية إلى السقم، وعليكــم بـالقصد في قوتكم، فهو أبعــد من السرف وأصح للبدن وأقوى على العبـادة». وكـان يأمر بـالجدّ ويحذّر مــن المهــازل لأن «من كثر ضحكه قلّت هيبته، ومن كــثر سقطه[5] قل ورعه». وكـان يمشــي «شديد الــوطء على الأرض جهوري الصوت»، كما يمشي الجنود وكمــا يتكلمون، وكـان يأمر بتعلّــم الرمـاية والسبـاحة والفروسية والمصـارعة وكل ريـاضة يتدرب عليها الجندي وتتهذب بهـا الأبدان والأخلاق.

وإذا ارتقينــا من هذا إلى النظام الأشمل والتقسيم الأعم الأكمل، فهنـاك عمر بــن الخطاب الذي دون الدواوين وأحصــى كل نفس في الدولة الإسلامية كـأدق

1– تكوّفوا على الطعام: اجتمعوا عليه.

2– المثـاعب: مسايل المـاء.

3– الكنف: جمع كنيف، وهو الحظيرة من الخشب أو الشجر تتخذ للإبل والغنم لتقيها الحر والبرد.

4– العقلة: القيد والعقال.

5– السقط: الخطأ من القول والفعل.

إحصــاء وعــاه الموكّلون بـالتجنيد في العـالم الحديث. فما مــن رجل أو أرملـة أو طفـل إلا عرف اسمه وعرف مكانـه، وعُرفت حصتـه من بيت مـال المسلمين. ومـا من مجاهد إلا عُرفت لـه رتبتـه من السبق والتقديم على حسب المراتب التي يمتـاز بهــا الجنــود، فـالحـاضـرون في «الحديبية» يـأتــون بعدهم في التقــديم، والذين اشتركـوا في حرب الـردة يـأتون بعد هـؤلاء وهـؤلاء، والذيــن حـاربوا في معارك الــروم والفرس ومعهــم أبنـاء الغزاة في بدر يلحقون بمراتــب هـؤلاء المتقدمين، وقس على ذلك مـا يليه من سـائر المراتب في حقوق التقديم والتقسيم.

ثــم هنــاك عمر بن الخطـاب؛ الذي عشّر الجنــود، أي جعلهم عشرات عشرات، ثم قسمهم إلى كتـائب وبنود.

وهنـاك عمر بن الخطـاب؛ الذي لم يدبر قط تدبيراً كبيراً أو صغيراً في شؤون الدولـة إلا بنظام لا يختل أو على أسـاس لا يحيد.

وقــد كـانت لـه طريقة الجند في التصريف السريـع الذي ينفذ إلى الغرض من أقــرب طريق، فلمــا تشاور المسلمون مــاذا يصنعون بسهيل بــن عمرو، خطيب المشركين يومئذ، وأقدر الخـائضين منـهم في الإسلام، قـال عمر بن الخطـاب: «يـا رســول اللــه! انزع ثنيتيه[1] السفليين فلا يقوم عليــك خطيبـاً أبداً». وكـان سهيل أعلم – أي مشقوق الشفة السفلى – فـإذا نزعت ثنيتـاه فقد عجز عن الخطـابـة من غير مـا حـاجة إلى عهد أو تحذير أو شغل شـاغل بـإسكـاتـه والرد عليـه.

•••

والقضــاء لم يكن من لــوازم «الطبيعة الجندية» وإن تولاه القـادة والجند في أيـام الفتن والأيـام التي تقـام فيهـا الدول النـاشئة والنظم الجديدة.

ولكن، كم من قضية لعمر بن الخطـاب تذكّرنـا بـالقضـاء العسكري الذي يمنـع الضرر من أقرب الطرق ويحمي الأكثرين بـالحد من حقوق الأقلين؟

هتفــت امرأة بـاسم نصر بن حجـاج، وتمنت أن تشرب الخمر وتلقـاه، فـأرسل إليـه فـإذا هو أحسن النـاس شعراً وأصبحهم وجهـاً. فـأمره أن يجم[2] شعره، فظهر جبينــه ووجنتـاه فـازداد حسنـاً، ثم أمــره أن يعتمّ فزادته العمـامة زينة وغواية،

1- الثنية: من الأسنان، وجمعها ثنايا وثنيات، وفي الفم أربع.

2- يجم شعره: يقصِّره.

فقال: لا يسكن معي رجل تهتف به العواتق[1] في خدورها، وزوّده بمال وأرسله إلى البصرة ليعمل في تجارة تشغله عن النساء، وتشغل النساء عنه.

وفي القضية جوْر على نصر بن حجاج لا جدال فيه، ولكن في سبيل مصلحة أكبر وأبقى، أو في سبيل مصلحة يرعاها «الحكم العسكري» في أزمنة كزمان عمر، ويقضَى فيها بما هو أعجب من إقصاء نصر بن حجاج، يرعاها أحيانا بمنع الإقامة بمكان، ومنع المرور من طريق، وتحريم تجارة لا حرام فيها، ومراقبة إنسان يُخشَى أن يقود إلى جريمة، وتقييد السهر بعد موعد من الليل.

ولسنا نقول: إن هذا الحكم في قضية نصر بن حجاج كان حكماً لزاماً لا محيص عنه ولا مأخذ عليه، ولكنّا نقول: إنه حكم فيه تلك الصبغة العمرية التي سميناها «مفتاح شخصيته» وهي المقصودة بما نكتبه الآن.

وقد كان له في قضائه ذلك الحزم الذي يقطع اللجاجة[2]، وينهض بالحجة على كل ذي خلاف كلما اشتجر[3] الخلاف: كتب إليه أبو عبيدة من دمشق أن عمرو بن معد يكرب وأبا جندل وضراراً وجماعة من علية القوم والوجوه شربوا الخمر وسئلوا فأجابوا «إننا خيّرنا فاخترنا». قال: «هل أنتم منتهون» ولم يعزم[4]». وكأن أبا عبيدة تحرّج من عقاب هؤلاء العلية، فرفع أمرهم إلى الخليفة يستفتيه، فلم يلبث البريد أن بلغ المدينة حتى عاد إليه يأمره أن يدعوهم على رؤوس الأشهاد، ويسألهم سؤالاً لا يزيد ولا ينقص منه: أحلال الخمر أم حرام؟ فإن قالوا حرام فليجلدهم، وإن قالوا حلال فليضرب أعناقهم. فقالوا: بل حرام، فجُلِدوا وتابوا.

•••

وربما تجمّع للرجل كل ما في «طبيعة الجندي» من الخصائص، وبقيت محبوسة فيه لا يدري بها الناس إلا أن يأتي بعمل ينم عليها، فيدين نفسه

1- العواتق: جمع عاتق وهي الشابة الصغيرة.

2- اللجاجة: تمادي الخصمين.

3- اشتجر: تنازعوا.

4- لم يعزم: لم يحدد حكماً قاطعاً. وعزيمة الله، فريضته التي افترضها.

بطبيعته تلك ولا يدين غيره، ويكون مطبوعاً على أن يطبع ولا يكون مطبوعاً على أن يُطاع، وإذا جاءته طاعة المطيعين له، فإنما تجيئه من سلطان النظام وحكم الشرع وغلبة العادات، لأن الشجاعة مثلاً لا تلازم الهيبة في كل حال، فقد يكون الشجاع مهيباً، ويكون غير مهيب أحياناً ممن تقتحمهم الأنظار ويجترئ عليهم المستخفون.

أما عمر بن الخطاب فقد كانت له «طبيعة الجندي» ظاهرة وباطنة، تبادر القلوب كما تبادر الأنظار، وتلازمه كأنها عضو من أعضائه، فما يجترئ عليه مجترئ إلا أن يطمعه هو، ويسهو عن نفسه لحظة ليغريه بالاجتراء.

وهي في موقف الأمر تخيف مَن لا يخاف ويجفل منها من يحتمي بجاه أو كبرياء. شكا إليه رجل من بني مخزوم أبا سفيان لظلمه إياه في حد كان بينهما، فدعا بأبي سفيان والمخزومي، وذهبوا إلى المكان الذي تنازعاه، ونظر عمر فعرف صدق الشكوى، ونادى بأبي سفيان: خذ يا أبا سفيان هذا الحجر من هنا فضعه هنا. فأبى وتردد، فعلاه بالدِّرة وهو يقول: خذه فضعه ها هنا، فإنك ما علمت قديم الظلم، فأخذ أبو سفيان الحجر ووضعه حيث قال، ولو غيّر عمر أمره هذا الأمر لاستكبر أن يطيع أو شنها عليه شعواء لا تؤمن جريرتها.

كان يوماً[1] في مجلس عمر وزياد ابن سمية[2] يتكلم، وهو يومئذ شاب، فأحسن كعادته في مجال الخطابة والمشورة، فأعجب به عمر وهتف به: لله هذا الغلام! لو كان قرشياً لساق العرب بعصاه.

وكان علي بن أبي طالب إلى جانب أبي سفيان، فمال إليه هذا وهمس في أذنه كلاماً فحواه؛ أنه يعرف من أبو ذلك الغلام من قريش. قال علي: فمن؟ قال: أنا. قال فما يمنعك من استلحاقه؟ فهمس له: أخاف هذا الجالس أن يخرق عليّ إهابي![3].

1- أي أبو سفيان.

2- اشتهر باسم «زياد بن أبيه» ولم يكن معروف الأب، وفي عهد معاوية، شهد ناس من المسلمين أنه ابن أبي سفيان فاستلحقه معاوية «أي اعترف به أخاً له» وولاه البصرة. اشتهر بالذكاء وسعة الحيلة والخطابة.

3- الإهاب: الجِلد.

وخليـق بمثـل هذا الرجل ألا يكـون له شعار غير شعــار الجند حيث كانوا: الأمر هو الأمر، والطاعة هي الطاعة.

وخليـق بالنـاس أن يفهموا عنه بغير بيـان، لا سيما إذا فهموا قبل ذلك أنه متى وجبت الطاعة، كان هو أول من يطيع. ذلك هو الجندي المطبوع.

جنـدي من جنود اللـه في معترك الحـق والإيمـان. وإذا استوفينـا المثل إلى أقصــاه، فالقانـون المطاع هو القـرآن، والقائد الأعلى هــو النبي الذي يوحَى إليه، وليس أحد بعد ذلك أكبر من أن يطيع. يأمر اللـه فالطاعة واجب لا هوادة فيه.

ويأمر القائد الأعلى فقد يراجعه مَن دونه ويرتفعان معاً إلى القانون، لأن الطاعــة لا تمنع المراجعة والمشاورة، ولكنها تمنع التمرد على القائد الأعلى، وإنــكار سلطانــه حيثمــا استقر على قرار، فــإن رجع القائد عـن أمره فحسن، والمراجعــة إذن خــير لا ضرر فيــه، وإذا مضى في أمره فلا خـلاف إذن فيما يجب: فالذي يجب إذن واحد، وهو أن يطاع.

كذلـك راجع عمـر النبي في مسائل شتى، فأخذ النبي برأيه في بعض هذه المسائل وخالفه في بعضها، فلم تكن طاعته فيما خولف فيه أقل ولا أضعف مما ووفق عليه.

وكذلـك راجع الخليفة أبــا بكر في كبريات المسائـل وصغارهـا، فكان أبو بكر يثوب[1] إلى رأيه كثيراً، ويصر على ما بدا له إذا رأى الحسنى في الإصرار، فيطيع عمر أمره بعد ذلك كأنه لم يكن خلاف.

وإذا امتنعـت المراجعــة فليس الرجل عند ذلك بواهن عـن احتمال التبعة، وتصريف الرأي، والاضطلاع بأعباء الموقف كيف كان.

اشتـد المرض بالنبي عليــه السلام، فقال: ائتوني بكتــاب أكتب لكم كتاباً لا تضلـوا بعده. قال عمر: إن النبــي صلى **الله** عليه وسلم غلبه الوجع، وعندنا كتاب اللـه حسبُنا.

عندنا كتاب اللـه حسبُنا.

1- يثوب إلى رأيه: يرجع إليه ويأخذ به.

عندنا القانون الأعلى.

أمـا القائد فهو في مرضه بحال لا تستحب معها المراجعة، وهو مع ذلك لم يصر على أمره ولم يعاود طلب الورق للكتابة، وإنما قال حين كثر اللغط بين الصحابة: قوموا عني. ولا ينبغي عندي التنازع، ثم عاش عليه السلام أياماً، ولم يذكر الكتاب.

فالرجل يطيع إذا استقام الأمر واستقرت التبعة. وكان يراجع إذا اتسع مجال المراجعة. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك فهو ضليع بالتبعة التي توجبها عليه نفسه، وقمين أن يذهب إليها ولا ينكل عنها.

وتلك سنة جرى عليها عمر عن علم وقصد، ولم يجر عليها عن بداهة وإلهام وكفى، وأشار إليها في كلامه غير مرة، فقال في خطبة من خطبه ما فحواه: «كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكنت عبده وخادمه وجلوازه[1]، وكان كما قال الله تعالى: «بالمؤمنين رؤوف رحيم»، وكنت بين يديه كالسيف المسلول، إلا أن يغمدني أو ينهاني عن أمر فأكف عنه، وإلا أقدمت على الناس لما كان أمره..».

فهو جلواز النبي وسيفه المسلول كما وصف نفسه.

وهو على أقوم مثال للجندي الفاضل العليم بموقع الطاعة، وموقع المراجعة، وموقع المشاورة، وهو مع التبعة حيث لا مهرب منها، وتلك هي الجندية في صورتها المثلى.

وما نحسبه كان يراجع ويشاور إلا لغرض واحد، وهو الوصول إلى الأمر الذي يحمل التبعة فيه.

فإذا أعفَى نفسه من التبعة بمراجعة رؤسائه، وأعفى نفسه من التبعة بمشاورة مرؤوسيه، فقد عرف كيف ينبغي أن يطيع، وعرف كيف ينبغي أن يطاع، وعرف ما يتوق كل جندي أن يعرفه حين يؤمر وحين يأمر، وهو توضيح ما يُطلب منه وما يطلب من غيره، وتقرير مكان التبعات حين تقسم التبعات.

ولقد كانت له مخالفات ليست من قبيل المراجعة ولا المشاورة التي تعمل

1- الجلواز: الشرطي.

فيها الرويّة عملها، أو تختلف مذاهب الآراء فيها.

كانـت هذه أيضـاً من مخالفات «الجنـدي» التي يندفع إليهـا كلما غلبته الحماسة وثارت به الحمية.

فلما كان يوم أُحد جاء أبو سفيان ينادي على مسْمع من المسلمين: أفيكم محمـد؟ فقال رسول اللـــه : لا تجيبوه، فعاد ينادي مرتـين: أفيكم محمد؟ فلم يجيبوه!

فسأل ثلاثاً : أفيكم ابن أبي قحافة[1] فسكتوا.

ثـم سـأل أفيكم ابـن الخطـاب؟ وكررها ثلاثـاً. فلمّا لم يسمـع جواباً قال لقومه: أما هؤلاء فقد كفيتموهم![2].

كثـير على عمـر أن يحتوي صبره في هـذا الموقف أكثر ممـا احتواه. فما قالهـا أبو سفيان حتى صاح من مكانه: «كفرت يا عدو اللـه، ها هو ذا رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، وأبو بكر وأنا أحياء! ولك منا يوم سوء!».

هذه مخالفة لا مراجعة فيها ولا مشاورة. لكنها من مخالفات الجند، ولهم ولا شك مخالفات كما لهم طاعات.

•••

نعم كانت له مخالفاتهم وطاعاتهم، وكانت له كذلك فكاهـاتهم وأهواؤهم التي هي أخص من سائر الفكاهات والأهواء.

فكانـت تعجبـه الفكاهـة التي توحـي إليه معنًـى مضحكاً فيـه صراحة وخشونة، ومنها الفكاهة التي نسميها اليوم: بـ «النكات العملية».

فرغ رسول اللـه يوماً من بيعة الرجال وأخذ في بيعة النساء، فاجتمع إليه نسـاء من قريش فيهن هند بنت عتبة متنقبة[3] متنكرة، لما كان من صنيعها بحمـزة[4] رضي اللـه عنه، فهي تخاف أن يأخذها رسول اللـه بصنيعها. فلما

1- هو أبو بكر الصديق، رضي اللـه عنه.

2- حدث هذا بعد نهاية المعركة. وقد ظن أبو سفيان أنهم ماتوا في الموقعة.

3- أي تلبس النقاب وهو الحجاب.

4- هند: زوج أبي سفيان، وهي التي مثّلت بجثة حمزة بعد أن قُتل في أحد.

دنون منه ليبايعنه قال عليه السلام: تبايعنني على ألا تشركن بالله شيئاً.

قالت هند: والله إنك لتأخذ أمراً ما تأخذه على الرجال، وسنؤتيكه.

قال: ولا تسرقن.

قالت: والله إن كنت لأصيب من مال أبي سفيان الهنّة[1] والهنّة وما أدري أكان ذلك حلالاً لي أم لا.

قال أبو سفيان وكان شاهداً: أما ما أصبت فيما مضى فأنت منه في حل.

فقال رسول الله: وإنك لهند بنت عتبة!

قالت: أنا هند بنت عتبة، فاعف عما سلف، عفا الله عنك.

فمضى رسول الله في أخْذ البيعة، وعاد يقول: ولا تزنين.

قالت: يا رسول الله: هل تزني الحرة؟

قال: ولا تقتلن أولادكن!

قالت: قد ربيْناهم صغاراً وقتلتهم يوم بدر كباراً، فأنت وهم أعلم، فضحك عمر بن الخطاب حتى استغرب[2]، وكان قليل الإغراب في الضحك، فإن استغرب ضاحكاً بين حين وحين فإنما يُضحكه مثل هذه الفكاهة.

وعلى هذا النحو فكاهته مع خادمه أسلم وابنه عاصم: دخل عليهما وهما يغنيان غناء يشبه الحداء، فوقف يستمع ويستعيد. وشجعهما إصغاؤه واستعادته فسألاه: أينا أحسن صنعة؟ قال: مثلكما كمثل حماري العبادي. سئل: أيهما شر؟ فقال هذا ثم هذا!

ومن فكاهته القوية؛ تلك المزحة المرعبة التي أطار بها لب الحطيئة ليكف عن هجاء الناس، فدعا بكرسي وجلس عليه، ودعا بالحطيئة فأجلسه بين يديه، ودعا بأشفي[3] أي مثقب، وشفرة، يوهمه أنه سيقطع لسانه، فضجّ الحطيئة وتشفّع الحاضرون فيه، ولم يطلقه حتى أخذ عليه عهداً لا يهجوَنّ أحداً بعدها، واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم. فما هجا بعدها وعمر بقيد الحياة.

1- الهنّة: مؤنثة الهن وهو الشيء.

2- استغرب في الضحك: بالغ فيه.

3- الأشفي : المثقب، والشفرة، والسكين العظيمة.

تلك أمثلة من فكاهته الخشنة التي تُعهد في طبيعة الجند، وهي فكاهة لا يطمع منه في غيرها.

وشاءت الجاهلية أن تورّطه في بعض أهوائها، فكان هواه منها معاقرة الخمر يحبها ويُكثِر منها. وقد نرى أنه هو قريب من مزاج الجند غير نادر فيهم، إذ الخمر توافق ما فيهم من سوْرة طبع، وتشغلهم عن الخطر أو تعينهم عليه، وتصاحبها في كثير من الأحيان ضجة يألفونها.

وقد أحب ضجّة الدفوف وهي في سياق هذا الهوى، وظل يحبها بعد إسلامه وخلافته، وإن كرهها في غير الأعراس. فسمع ضوضاء في دار فسأل: ما هذا؟ قيل له: عرس! فقال: هلا حركوا غرابيلهم؟ أي الدفوف!

على أنه كان يحب الغناء جملة، ويطيل الإصغاء إليه ما لم يشغله عن مهم من أمر دينه أو سياسته. فسُمِع صوت حاد وهم منطلقون إلى مكة في جوف الليل فما زال يوضع راحلته[1] حتى دخل بين القوم يسمع إلى مطلع الفجر، ثم قال للقوم: إيه! قد طلع الفجر. اذكروا الله.

●●●

فطبيعة الجندي في الفاروق تامة متكاملة بأصولها وفروعها. ويندر أن تتم طبيعة شاملة في رجل واحد إلا أن يكون كعمر في أصالة الطبع، وصراحته وخلوصه واتساقه، فلا يخذِل منه جزءٌ جزءاً، ولا تُقبِل منه وجهة حيث تُدبِر أخرى، وحينئذ لا عجب أن تتم له طبيعة واحدة بالغة ما بلغت من تعدد العناصر والألوان والشيات. كما أنه لا عجب أن يشبه الولد أباه، لأنه أصيل صريح النسب، بالغاً ما بلغ التعدد في مشابه الأخلاق والجوارح والأعمال.

ولهذه الطبيعة أثرها في أمور لا تمت إليها على ظاهرها. كأثرها في تحريم رق العربي، وفي إخلاء الجزيرة من غير العرب، فهي شنشنة الغيور على الحوزة، الموكل بحماية الذمار[2].

ولها أثرها في سياسته مع الأمم، حيث يأمر الجند بتصديق كلمة الشرف

1- يوضع راحلته: يحملها على السير السريع.

2- الذمار: ما يلزمك حمايته وحفظه والدفاع عنه، والحرم والأهل والحوزة.

والـبر بـالوعـد ولو كـان إشارة بـاليد أو نبْأة مــن صوت. فقد أوجب على قـادته وجنـوده إذا نزلوا بــلاد الأعـاجم، فبدرت منهم إشارة أو نبــأ يحسبونـهـا عهداً أن ينجـزوا هــذا العهد ولا ينكصوا فيــه، ولو أتيح لـهـم أن يتعللوا بجهل اللغة وغرابة العـادات والمصطلحـات.

وإنـك علـى الجملة لا تعرض عملاً مــن أعمال الفــاروق العـامة والخـاصة على هذه الطبيعة، إلا وجدت له قراراً فيها ووجدت عليه صبغة منهـا.

فهي لا ريب أقرب مفتـاح لهذه الشخصية العظيمة، وبهـا تتميز خصـائصه التي لا يشترك فيهـا أنـاس مطبوعون على غيرهـا، وإن كـانوا عظمـاء أقويـاء.

وقد أسلفنـا الإشـارة إلى الإيمـان القوي، وقلنـا إنه ضـابط لأخلاقه وسوْراته، وليس بمفتـاح يكشفهـا ويفتح مغـالقهـا، لأن الإيمــان القوي نفسه يحتـاج في فهمــه وتمييــزه إلى المفتـاح الــذي يفرّق بين ضــروب الإيمـان عنـد الأقويـاء، وليست القوة كلهـا كمـا لا يخفى معدنـاً واحداً في البواعث والمظـاهر والآثـار.

وهكـذا كـان إيمـان عمر في سلــوك دنيـاه وسلوك دينـه: كـان إيمـان الطبيعة الجندية في حـالتهـا المُثلى.

ففي سلوك دنيـاه كـان يعيش أبداً عيشة المجـاهد في الميدان. فآثر الشظف وقنع منهـا بـأقل مـا يكفيه ولا غنى عنه.

وفي سلوك دينه كـان موقفه بين يدي اللـه أبداً كموقف الجندي الذي يعلم أن لا يلقى مولاه إلا ليؤدي الحساب على الكثير والقليل، فإن تجئه المسامحة جاءت عفواً لا ينسيه تحضير الحساب.

وكـان معتمـداً علــى الغيب، موَصّــلاً بـالقدر يركن إليه كـأنــه يراه بعينيه، ومــن دأب كل طبيعــة تستحضر المــوت أن تنظر إلى الغيــب وتستطلع طلعه[1] وتنتظر منه الحمـاية والهداية.

فـاشتهـر عن كثير من كبـار القــادة؛ أنـهم يؤمنون لهم بنجم سعد يلحظهم، أو بغـايــة أجـل لا يعجلون عنهــا، أو إلهـام يهديهم إلى النجــاة ويرون أمـاراته وعلامـاته في الرؤى والهواتف وكلمـات الفـأل والبشـارة.

وكـان عمر يتفـاءل بـالأسمـاء وينظر في الرؤى والمنـامـات، ويروى عنه في

1- يقـال: فلان أطلعني على الأمر، أو أطلعني طلعه بكسر الطاء.

روايــات متواترة أنه أنبئ بموته في منام، وأنه رأى كأن ديكاً ينقره نقرتين، وفسروا له الديك برجل من العجم يطعنه طعنتين.

وروى محارب بن دثار عنه أنه سأل رجلاً: من أنت؟ فقال: قاضي دمشق. قــال: كيـف تقضي؟ قال: أقضــي بكتاب الله. فسألــه: وإذا جاءك ما ليس في كتــاب اللـه؟ فأجابــه: إذن بسنّة رسول اللـه، فسأله ثانية: وإذا جاءك ما ليس في سنــة رسـول اللـه؟ قــال: أجتهد برأيــي وأؤامر جلسائــي. فاستحسن قوله وأوصــاه إذا جلس للحكـم أن يدعو اللـه قائلاً:«إني أسالـك أن أفتي بعلم، وأن أقضي بحلم، وأسألك العدل في الغضب والرضا».

ثــم رجع القاضــي بعد فـترة فسأله عمر: مــا أرجعك! قال: رأيـت الشمس والقمـر يقتتــلان، مع كل واحـد منهما جنود مــن الكواكب. فسألــه: مع أيهما كنت!

فقال: مع القمر!

فتأمـل قليلاً ثم ذكر قوله تعــالى: «وجعلنا اليل والنهــار ءايتين فمحونا ءاية اليل وجعلنا ءاية النهار مبصرة» ثم قال: لا تلي لي عملاً[1].

هــذه رواية من روايــات كثيرة عن المنامات ونظرة فيها، لا ندري مبلغها مــن الصحة في تفصيلاتها، ولكنها كلها تدل على الغرض الذي قصدنا إليه، وهــو استهداء الغيب من طريق الرؤى والعلامات، إلى جانب الإيمان القوي لا يسهو عن عالم الغيب طرفة عين.

ومــن الحق أن نضيف هنا استــدراكاً آخر، لعله أدعى إلى البحث من القول في الجهاد والإيمان، وذلك أن العدل لا يناقض طبيعة الجند عامة، وأن طبيعة الجند لا تستلزم العدوان في كل محارب، ولا سيما المحارب نضحاً[2] عن دين ووفقاً لشريعة.

فالعـدل يفتقر إلى شجاعة وشرف، وهما خصلتان مطلوبتان في الجندى المطبــوع، فأما الشجاعة في الرجل العادل فتحميــه أن يحابي الأقوياء وهو جــبن، وأما الشرف فيحميــه أن يجور على الضعيف وهــو خسة، ولا تناقض

1- لا تلي: لا هنا نافية وليست ناهية، فالفعل بعدها مرفوع.

2- نضحاً: دفاعاً.

بين هذه الخصال.

إنما المحارب المعتدي هو الذي«يحارب لحسابه» كما يقولون، أو يحارب لنفسه مرضاة لطمعه، وذهاباً مع نزواته، ومن هذا الطراز الإسكندر وتيمور ونابليون.

أما المحارب الذي تقيّده إرادة غير إرادته، ويحكمه قانون غير هواه، فالحرب من مثله واجب يُلام على تركه وليست بجريمة يُلام على اقترافها.

وقد يرى هؤلاء أن أشرف الجهاد جهاد النفس والهوى قبل جهاد الخصوم والأقران، كما رأى عمر بن الخطاب.

ومصداق ذلك ظاهر في كل قائد تدعوه إلى الحرب إرادة إله أو إرادة أمة، أو إرادة ضمير له قانون. فطبيعة الجندي في هؤلاء لا تناقض العدل إلا كما تناقضه طبيعة الفيلسوف أو طبيعة الفن أو طبيعة التصرف في شؤون المعاش، ولا تناقض بينه وبين واحدة منها، أو هي جميعاً في هذه الخصلة سواء.

هؤلاء لا يحاربون إلا مكرهين، وإذا حاربوا لم يحاربوا لبغي ولا لتنكيل ولو كان في ميدان القتال، وسُنّتهم هي سُنة عمر حين حذّر المجاهدين أن يعتدوا لأن الله لا يحب المعتدين ثم قال: «لا تجبنوا عند اللقاء، ولا تمثلوا عند القدرة، ولا تسرفوا عند الظهور[1]، ولا تقتلوا هرِماً ولا امرأة ولا وليداً، ونزِّهوا الجهاد عن عرض الدنيا، وأبشروا بالإرباح[2] في البيع الذي بايعتم به، وذلك هو الفوز العظيم».

وذلك هو الجندي في حالته المُثلى.

وذلك هو المفتاح الصادق الذي لا نعلم مفتاحاً أصدق منه لخلائق هذا الجندي العادل الكريم.

1- الظهور: النصر.

2- الإرباح: الحصول على الربح.

إسلامه

يجـوز أن نبحـث عن سبب واحـد للعمل الذي يعمله الرجـل اليوم وينساه غـداً، أو يكرره كل يـوم ولا يلتفت إلى عقباه، أو يلتفـت إلى عقباه، ولا يتوقـع لهـا أثراً يغـيّر في مجرى حياته. فسبب واحد لعمل من هذه الأعمال كاف ولا حاجة بعده إلى استقصاء.

لكـن العمـل الذي تتحـول به حياة الإنسـان تحولاً حاسماً لـن يرجع إلى سبب واحد، ولن تستغني في تفسيره عن عدة أسباب، بعضها حديث وبعضها قـديم، ومنهـا الظاهر الطبع والخفي المستعصي، وقـد يجهل صاحبها بعض هذه الأسباب وينسى المهم منها ويتعلق بالهيّن القريب.

فالرجل الذي يغيّر موطنه أو معيشته أو زيّه، لا يفعل ذلك عفو الساعة، ولا تلبيـةً لاقتراح يوحي إليه في مجلس فراغ. وقـد يتوهّم هو أنه سمع الاقتراح فلبّـاه، وأنـه لم يكـن ليلبيه لـو لا ما سمع في تلـك اللحظـة العارضة، فهجر أهلـه وترك موطنه وغيّر صناعته مـن أجل كلمة. وإنك سائلـه ساعتئذ:«إنك قـد هجـرت أهلك وتركت موطنك وغـيّرت معيشتك، لأنك لبّيْـت اقتراحاً، فهل تعلـم لمَ لبَّيتَ الاقـتراح؟»، فإذا سألته ذلك السؤال رددتـه إلى نفسه، فعلم أن الأسبابَ الصحيحة وراء ذلك، وأنه لم يتحول لأنه سمع الاقتراح المزعوم. بل سمـع الاقتراح ولبّاه لأنـه كان قبل ذلك مستعداً للتحـول ماضياً في طريقه.

ولو سمعه مئة معه لم يكونوا مستعدين مثله لما عملوا به ولا التفتوا إليه.

وأيـن تغيير المعيشة والموطـن والزي من تغيير العقيـدة الدينية؟ إننا إذا استصغرنــا السبـب لواحد في تفسير تلك التغييرات فهو لا مراء أصغر من ذلك جداً في تفسير التحول الحاسم إلى دين جديد.

لأن الإنســان إذا غيّر معيشته فإنما يغيّر صناعــة، وإذا غيّر موطنه فإنما يغـيّر بلـداً، وإذا غيّر زيّه فإنما يغـير سمتاً[1] يقوم على كســاء، ولكنه إذا غيّر عقيدته الدينية فقد غيّر كونه واستبدل به كوناً آخر، وقد غيّر ماضيه وماضي أهلــه، وغـيّر حاضره وحاضـر أهله، وغيّر مصـيره في الدنيــا ومصيره بعد الموت، وغيّر آراءه ومقاييسه فيما يأخذ وفيما يدع من أمور الحياة وعلاقات الناس، ومنها مآلف وأواصر ومحاب ومكاره متوشّجات الأصول إلى ما وراء الآباء والجداد.

فسبب واحد لا يغيّر هذا كله دفعة واحدة.

ولابـد لتمــام هـذا التغيير مـن أسبــاب سابقة وأسبــاب مهيئــة، وأسباب موقوتة هي أظهر تلك الأسباب، وقد تكون أضعفها وأقلها تفسيراً لذلك الحدث العظيـم في العالم، وهــل يتغير الإنسان هكذا إلا وقد أحــاط بالعالم في نظره حدث عظيم؟

ونحن قد أشرنا فيما تقدم إلى ندم عمر لشكاية المرأتين اللتين عارضهما في الإسـلام، وإلى مــا كان لندمــه من كسْر حدته واستــلال ضغنه، وترويض عنــاده، والتقريب بينه وبـين الخشوع الديني والهدايــة الإسلامية. فهل نقف عند هذا الندم وكفى؟ وهل انتهينا به إلى حيث يستقر الوقوف؟

وممــا لا شك فيه أن عمـر كان مقترباً من الإسلام يـوم رثى لأم عبد اللـه بنــت حنتمة، وتركهــا تنطلق إلى الهجرة وهو يدعو لها بالسلامة. وكانت هي علــى صواب حين طمعت في إسلامه ورجالهــا يائسون منه. فقد سألها عامر بن ربيعة مستغرباً مستبعداً: كأنك قد طمعت في إسلام عمر؟ قالت: نعم. قال: إنه لا يُسلم حتى يُسلِم حمار الخطاب!

ولكن الرجل أخطأ وصدقت المرأة، إذ ليس أسرع من المرأة أن تلمح جانب

1- السمت: الهيئة.

الرِّقة وجانب الغضب من قلب الرجل في خطفة عين. أليست حياتها كلها من قديم الزمن منوطة بذلك الغضب، كيف تتلطف في تحويله، وبتلك الرِّقة كيف تتلطف في ابتعاثها من مكمنها؟ وهل تحجبها عنها القوة وهي ما نفذت إلى نفس الرجل قط إلا من وراء القوة؟

فعمر كان مقترباً من الإسلام يوم رثى للمرأة المهاجرة، ودعا لها بصحبة الله، وكان على تمام الإسلام يوم رأى الدم على وجه أخته، ورأى زوجها منطرحاً لا يقوى على دفاع.

ولكنه كما قلنا سبب من أسباب، أو أنه هو السبب العارض الذي يومئ[1] إلى السبب العميق: سبب عارض هو الأسف لشكاية الضعيف، وسبب عميق هو الرحمة التي تجمل بذي نخوة كريم. وليس الإنسان كله ندماً ورحمة، وإن طال ندمه وطالت رحمته. فليس كل ما احتوى رحمته بمحتويه إلى زمن طويل.

وقد تعددت الروايات في إسلام عمر، واختلف بعض هذه الروايات في اللفظ واتفق في المغزى، وجعل أناس ينظرون فيها كأنما الصحيح منها لا يكون إلا رواية واحدة وسائرها باطل لا يشتمل على حقيقة. فلمَ لا تكون صحاحاً كلها؟ ولمَ لا تكون أسباباً متعددات في أوقات مختلفات؟ فمن المستطاع المعقول أن نسقط منها قليلاً من الحشو هنا ثم نخلص منها إلى جملة أسباب لا تعارُض بينها في الجواهر، وقد يعزز بعضها بعضاً في نسق السيرة وفي لباب النتيجة.

روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال:«كنت للإسلام مباعداً، وكنت صاحب خمر في الجاهلية، أحبها وأشربها، وكان لنا مجلس يجتمع فيه رجال من قريش، فخرجت أريد جلسائي أولئك فلم أجد منهم أحداً. فقلت: لو أنني جئت فلاناً الخمّار! وخرجت فجئته فلم أجده، قلت: لو أنني جئت الكعبة فطُفت بها سبعاً أو سبعين، فجئت المسجد أريد أن أطوف بالكعبة؛ فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يصلي، وكان إذا صلّى استقبل الشام وجعل الكعبة بينه وبين الشام، واتخذ مكانه بين الركنين: الركن الأسود والركن

1- يومئ: يشير.

اليمـاني. فقلـت حـين رأيته: والله لـو أني استمعـتُ لمحمدٍ الليلة حتـى أسمع مـا يقـول! وقام بنفسي أنني لو دنـوت أسمع منه لأُرَوِّعَنَّـه[1]. فجئت من قِبَل الحِجـر[2] فدخلت تحـت ثيابها ما بيني وبينـه إلا ثياب الكعبـة، فلما سمعت القرآن رقّ له قلبي فبكيت ودخلني الإسلام».

وروى ابـن إسحـق في سبب إسلامه، كمـا نقلنا عنـه في كتابنا «عبقرية محمـد» :«أن عمر خرج يوماً متوشحاً بسيفه يريد رسول الله صلى الله عليه وسلـم ورهطاً مـن أصحابه، قد اجتمعـوا في بيت عند الصفـا وهم قريب من أربعـين بين رجال ونساء، ومع رسول اللـه صلى الله عليه وسلم عمه حمزة بـن عبـد المطلب، وأبو بكر بـن أبي قحافة الصديق، وعلي بـن أبي طالب، في رجـال من المسلمين رضي الله عنهـم، فلقيه نعيم بن عبد اللـه، فقال له: أين تريـد يا عمر؟ فقـال: أريد محمداً هـذا الصابئ[3] الذي فرّق أمـر قريش وسفّه أحلامهـا وعاب دينها وسبّ آلهتها فأقتله. فقال نعيم: واللـه لقد غرّتك نفسك يـا عمـر! أترى بني عبد مناف تاركيك تمشي علـى الأرض وقد قتلت محمداً ؟ أفلا ترجع إلى أهل بيتك فتقيم أمرهم؟

قال وأي أهل بيتي؟ قال: ختنك[4] وابن عمك سعيد بن زيد ين عمر، وأختك فاطمة بنت الخطاب، فقد واللـه أسلما وتابعا محمد على دينه. فعليك بهما.

قال؛ فرجع عمر عامداً إلى أخته وختنه، وعندهما خبّاب في مخدع لهم أو في بعض البيت. وأخذت فاطمة بنت الخطاب الصحيفة فجعلتها تحت فخذها، وقد سمع عمر حين دنا إلى البيت قراءة خبّاب عليهما. فلما دخل قال: ما هذه الهينمـة[5] التـي سمعت! قالا له: ما سمعت شيئاً! قـال: بلى والله. لقد أُخبِرت أنكما تابعتما محمداً على دينه، وبطش بختنه سعيد بن زيد فقامت إليه أختـه فاطمة لتكُفّه عن زوجها، فضربها فشجّها. فلما فعل ذلك قالت له أخته: نعم،

1- لأُرَوِّعَنَّه: لأفزعنه.

2- الحِجر: بكسر الحاء حطيم مكة، مدار البيت من جهة الشمال.

3- الصابئ: الخارج من دين إلى دين.

4- ختنك: الختن: الصهر، زوج البنت أو الأخت.

5- الهينمة: الكلام الخفي غير الواضح.

قد أسلمنا وآمنا بالله ورسوله، فاصنع ما بدا لك. فلما رأى عمر ما بأخته من الدم ندم على ما صنع فارعوى وقال لأخته: أعطني هذه الصحيفة التي سمعتكم تقرأون آنفاً أنظر ما هذا الذي جاء به محمد. وقرأ سورة طه، فلما قرأ منها صدراً قال: ما أحسن هذا الكلام وأكرمه. فلما سمع ذلك خبّاب خرج إليه فقال له: يا عمر، والله إني لأرجو أن يكون الله قد خصّك بدعوة نبيه، فإني سمعته أمس وهو يقول: اللهم أيّد الإسلام بأبي الحكم بن هشام أو بعمر بن الخطاب. فالله الله يا عمر! فقال له عند ذلك عمر: دُلّني يا خباب على محمد حتى آتيه فأُسْلم. مقال له خباب: هو في بيت عند الصفا معه فيه نفر من أصحابه. فأخذ عمر سيفه فتوشّحه، ثم عمد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فضرب عليهم الباب، وقام رجل من أصحاب رسول الله فنظر من خلل[1] الباب فرآه متوشحاً بالسيف، فرجع إلى رسول الله وهو فَزِع فقال: يا رسول الله! هذا عمر بن الخطاب متوشحاً بالسيف. فقال حمزة بن عبد المطلب: نأذن له، فإن كان يريد خيراً بذلناه له، وإن كان يريد شراً قتلناه بسيفه. فقال رسول الله:ائذن له. ونهض إليه حتى لقيَه بالحجرة فأخذ بحُجُزته[2] أو بمجمع ردائه، ثم جبذه جبذة[3] شديدة، وقال: ما جاء بك يا ابن الخطاب؟ فوالله ما أرى أن تنتهي حتى ينزل الله بك قارعة[4] فقال عمر: يا رسول الله! جئتك لأومن بالله وبرسوله وبما جاء من عند **الله**!».

هاتان الروايتان هما أجمع الروايات للأسباب«المباشرة» التي قرّبت بين عمر والإسلام، وتتفرع منهما روايات منوّعة يزيد بعضها تارة، أن عمر قد أوفد لقتل النبي من قِبَل قريش، ويزيد بعضها تارة أخرى آيات من القرآن الكريم قرأها عمر في بيت أخته غير الآيات التي تقدمت الإشارة إليها في سورة طه. وأشبهها بالتصديق أنه لما اطّلع على الصحيفة، قرأ فيها اسم«الرحمن الرحيم» فذُعِر وألقاها، ثم رجع إلى نفسه فتناولها وجعل كلما

1– الخلل: الفُرجة بين الشيئين.

2– بحُجُزته: الحُجُزة موضع شد الإزار من الوسط.

3– جبذ: جذب.

4– القارعة: الداهية.

مـر باسم من أسماء اللـه ذُعِر. فلما بلـغ (ومالكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكـم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين) قال: أشهد أن لا إله إلا اللـه، وأن محمداً رسول اللـه.

وهـذه علـى اختلافهـا روايـات متقاربـة يبـدو لنا أنهـا قصـة واحدة شُطِـرت شطرين، وزيدت عليهـا الحواشي والأطـراف، فاختلفت في ألفاظها ومواعيدهـا، واتفقـت في جوهرهـا ومدلولهـا، لأنهـا تمس نفـس عمر من الناحية التي هي أشبه أن تهديه إلى طريق جديد.

وهي كما أسلفنا – تجمـع لنا الأسباب«المباشرة» التي اقترنت بإسلام عمـر، ولا تغنينـا عـن الأسبـاب الأخـرى التـي هـي أساس هـذه الأسباب ومرجعها، ولأجلها كان خليقاً أن تأخذه بلاغة القرآن، وأن تميل به الرحمة إلى الإيمان.

فقـد كان مهيأً للإسـلام لا محالة، وكانت مجافاتـه للإسلام خليقة أن تنتهـي بعد قليـل، وألا تطول إلا ريثما تعن المناسبـة للشهادة باللسان بعد التهيؤ بالفطرة والضمير.

فلـم يكـن بين عمر والإسلام في بداية الأمر إلا باب واحد للعداء. وكل ما عـدا ذلك من الأبواب، فقد كان مفتوحاً بينـه وبين هذا الدين الجديد، ما هو إلا أن يراه بالعين حتى يندفع فيه.

كان بــاب العداء بينه وبين الإسلام؛ أنه رجل قويٌّ غيور عزيز في قومه. فــإذا رجل يخـرج عليهم فيفرّق – كمــا قال – أمر قريش، ويسفّه أحلامها ويعيب دينها ويسبّ آلهتها، فلا جرم يثور ويغضب وينقم، ولا عجب أن يذود عـن ذماره ويرحض[1] المعابة عن شرف آبائه، ويرى أنه غير عادٍ ولا باغٍ، وأن البغـي والعـدوان إنما يجيئــان من قِبَل ذلك الرجل الخــارج على قومه، حتى يتبين له الحق الذي يصدع به؛ أن الذي هو فيه هو البغي والعدوان.

ذلـك باب العداء الوحيد الذي كان بين عمر والإسلام، وهو باب لا يطول مدخله في نفس طبعت على العدل والإنصاف.

فمــا من سبب يصـل بين الجاهلي الشريـف وهذا الديـن الجديد إلا كان

1– رحض الثوب: غسله ويرحض العابة عن شرف آبائه: يزيلها.

موصّـلاً بنفـس عمـر أوثق صلة، وما علمنـا من سبب للإسـلام إلا كانت له عقدة في نفس عمر وثيقة القرار.

فربمـا أسلم أناس لأنهم أخذوا ببلاغة القـرآن، وأسلم أناس كرهوا المنكر الـذي كان يشيـع في الجاهليـة، أو لأنهـم ورثـوا النزعـة الدينيـة والخلائـق المستقيمـة، أو لأنهـم جُبِلـوا علـى روحانيـة تصل بينهم وبين عـالم الغيب وحظـيرة الأسرار، أو لأنهـم قد عرضت لهم عارضة موقوتـة حرّكت ما فيهم من كوامن تلك الأسباب.

وكل أولئك كان عمر على استعداد له عظيم.

وكل أولئـك لم يكـن عمر فيه بالوسـط المكرر، بل كان فيـه العلم المترفّع المضيء بين الأعلام.

كان عمـر بليغـاً حسن النقـد للبلاغة، هواه منها الصـدق والطبع وجمال التفصيل، فكان يطرب لقول زهير:

فإن الحق مقطعه ثلاث: يمين أو نفار أو جلاء[1]

يقـول كلما أنشـده معجبـاً: مـا أحسـن مـا قسـم! وسـمّـاه شاعر الشعراء لأنـه لا يعاظل[2] بيـن القـوافي ولا يتبع حوشـي الكـلام.

وربما قضى الليلة ينشد شعره حتى يبرُق الفجر فيقول لجليسه:«الآن اقرأ يا عبد اللـه».

وجـاءه يومـاً بعض آل هرم بن سنـان؛ ممدوح زهير فقال عمـر: أما وإن زهـيراً كان يقول فيكم فيحسن، فقيـل له: كذلك كنا نعطيه فنجزل. فعاد عمر يقول: ذهب ما أعطتيموه وبقي ما أعطاكم.

وجاءه وفد من غطفان فسألهم مَن الذي يقول:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وليس وراء اللـه للمرء مذهب

قالوا: نابغة بني ذبيان. فسألهم: ومن الذي يقول:

1- يريد الشاعر أن مقاطع الحقوق ثلاثة، يمين أو حكومة أو بيّنة.

2- يعاظل: عاظل بالكلام عقده وصعبه واستخدام غريبه.

أتـيـتـك عـاريـاً خلْقاً ثيابي	**على وجَـل تظن بي الظنون**[1]
فألفيْت الأمانة لـم تخنها	**كذلك كـان نـوح لا يـخـون**

قالوا: هو النابغة فقال: هو أشعر شعرائكم.

وطالما أُعجب بقول عبْدة بن الطبيب:

والمرء ساعٍ لأمر ليس يدركه	**والعيش شح وإشفاق وتأميل**

وينشده فيقول: على هذا بُنِيَت الدنيا!

وندر بين أئمة الدين من غاص في أدب قومه غوْصه، ووعى من أشعارهم وطُرَفهم مثل ما وعاه. قال الأصمعي :«ما قطع عمر أمراً إلا تَمَثّل فيه ببيت من الشعر». ونحن نرجع إلى الشعر الذي تمَثل به فنراه في أحسن موقع وأصدق شاهد، ونلمح من قليل أخباره في خلوته: أن الأدب كان جانباً من جوانبه التي ترق فيه حاشيته، ويأنس فيه إلى قلبه، ويرجع فيه إلى فطرته. جاء عبد الرحمن بن عوف إلى بابه فوجده مستلقياً على مَرْحَفة له وإحدى رجليه على الأخرى وهو ينشد بصوت عال:

وكيف ثوائي[2] **بالمدينة بعدما**	**قضى وطراً منها جميل بن معمر**

فلما دخل عبد الرحمن وجلس قال له: يا أبا محمد: إنا إذا خلوْنا قلنا كما يقول الناس.

ولم يقصر إعجابه بالشعراء على الذين وافقوا المواعظ والسنن الدينية، بل نظر في فنهم وفاضل بينهم في بلاغتهم، ففضل امْرَأ القيس لأنه«سابقهم، خسف لهم عيْن الشعر فافتقر عن معانٍ عور أصح بصر»[3].

ونوادره مع الشعراء والرواة كثيرة تدل على شغفه بالبلاغة الصادقة، وحفظه لأجمل ما يحفظ بين أهل عصره، كما تدل على ذلك خُطبه ورسائله وشواهده وأمثاله.

1- الثوب الخلْق: البالى.

2- ثوائي: إقامتي.

3- خسف لهم عين الشعر فافتقر عن معانٍ عور أصح بصر: استنبط عين الشعر وشق طريق المعالي وأتى بالشوارد الحسان. راجع باب«ثقافته».

وقـد يصح أنه نظـم الشعر أو لا يصح. فقد نُسِبت إليه أبيات، وأنكر هو أنه شاعر حيث يقول: لو نظمت الشعر لقُلته في رثاء أَخي. ولكن الصحيح أنه كان يحـب الشعـر البليغ ويرويـه ويوصي بروايته، وأنه نشـأ في قوم يحبون مثل مـا أحـب، ويعجبون بمثل ما أعجبه، ومنهم أبوه الذي نظم الشعر في أكثر من مناسبة، ورُوِي عنه أنه قال لما توَعّده أبو عمرو بن أمية:

أيُـوعِدني أبـو عمرو ودونـي	**رجـال لا يـنـهنهها الـوعـيد[1]**
ربيــع المعدمين وكل جــارٍ	**إذا نــزلـت بـهـم سنة كـؤود[2]**
هم الرأس المقدم من قريشٍ	**وعـنـد بـيـوتهم تلقى الـوفـود**
فكيف أخاف أو أخشى عدواً	**ونــصرهم إذا أدعـو عتيـــد**
فلست بعادل عنهم سواهـم	**طوال الدهر ما اختلف الجديد[3]**

إلى ما آخر ما نسب إليه.

فأقـرب شـيء إلى الواقع – وإلى المتوقع – أن يؤخـذ ببلاغة القرآن رجل نشـأ هـذه النشأة، وأحب الـكلام البليغ هذا الحب، وأن يخشـع لآياته ويعجب لتفصيله فيفتح من قلبه مسالك الإصغاء.

وكان عمـر مستقيـم الطبـع مفطوراً علـى الإنصاف، فلم يكـن رجل مثله ليستريـح إلى فســاد الجاهلية أو يخفـى عليه فسادها إذا نُبّـه إليه وهُدِي إلى ما هو خير منه.

وكانـت النزعـة الدينية وراثـة في أسرته على ما يظهر مـن مبادرة أخته فاطمـة وابن عمـه سعيد بن زيد إلى الإسلام، وكان لـه قبل الإسلام رجل من عمومته يقدح في الوثنية، ويبحث عن الحق في النصرانية واليهودية، ويبتلي أهلـه بالخلاف ويبتلونه بالإيذاء والحبس والإرهاق، ونعني به زيد بن عمرو بن نفيل.

وعمر نفسه، ألم يقل لنا إنه يئس ليلة من السمر ومن الخمر، فذهب يطوف بالبيـت كأن طـواف البيت شهوة من شهوات قلبــه تنوب عنه مناب المحبوب مـن الشهوات! ألم يكـن فى الجاهلية ينذر أن يعتكف ليلـة من كل أسبوع؟ بل

1– لا ينهنهها الوعيد: أى لا يهابون التهديد.

2– سنة كؤود: شديدة مظلمة.

3– الجديد: الليل والنهار، يعني أنه لا يعدل بهم قوماً آخرين مهما تعاقب الزمان.

لعل صلابة الخطّاب أبيه لم تكن فى صميمها شيئاً مناقضاً لعنصر الدين والإيمان. فإن هؤلاء الصلاب الشداد في المحافظة على العُرف هم أولئك المتزمتون[1] الذين لا يطيقون المساس بعقائدهم إذا آمنوا بدين.

وزاد عمر على الوراثة الدينية؛ أنه كان صاحب فراسة وزكانة[2]، وكان يستطلع الرؤى والمنامات ويتصل بالغيب ويبصر على البعد، كما سلف في حديث سارية حين ناداه يا سارية الجبل! يا سارية الجبل. وبينهما مسيرة أيام.

وكانت العوارض تمر به، فتعطفه إلى الإسلام تارة من طريق الرحمة وتارة من طريق العدل والنخوة، فيخشع ويندم ويراجع عناده وكبرياءه. إذ ليس أبغض إلى الرجل الأبيّ المنصف من أن يحارب أناساً لا يحاربونه، ويلج في إيذاء قوم لا يقدرون على أذاه.

فإذا تفتحت هذه الأبواب جميعاً بين عمر والإسلام فباب واحد موصد لن يحجبه طويلاً عن هذا الدين، ولن يحجب هذا الدين طويلاً عنه.

وقد تفتحت في يوم من الأيام.

تفتحت كلها فدخلها دخول العاصفة من جميع الأبواب، وأسلم الجاهلي الشريف كما كان ينبغي أن يسلم، وكما كان يقيناً سيسلم في مناسبة من المناسبات.

فإذا العالم الإنساني قد تفتحت فيه صفحة جديدة:

صفحة يقرأ فيها القارئ قبل كل شيء ماذا يصنع الإسلام بالنفوس، ويعلم منها قبل كل علم أن هذا الدين كان قدرة بانية مُنشئة من لدن المقادير التي تسيطر على هذا الوجود: كان قدرة تلابس الضعيف فيقوى، وتلابس القوي فتنمي قوته وتجري به في وجهته، وكان يداً خالقة حاذقة تأخذ الحجارة المبعثرة في التيه، فإذا هي صرح له أساس وأركان، وفيه مأوى للضمائر والأذهان. جاهليٌّ كسبه الإسلام فكسبه العالم الإنساني كله في آخر الزمان، ونفس ضائعة ردّت إلى صاحبها فعرف منها ما كان ينكر، واطّلع

1- المتزمت: الوقود المتشدد في دينه.

2- الزكانة: الفطنة والفراسة.

منها على ما كان يجهل، ونفع بها أمته وأمماً لا تحصى، وصنع بها الإسلام أعظم وأفخم ما تصنعه قدرة بناء وإنشاء، حيثما كانت قدرة بناء وإنشاء.

ونظرت الأمم فرات كيف تعلو النفس الإنسانية حتى يحار فيها الإنسان، وهو ريشة في مهب النوازع والأشجان[1].

رأت كيف يصبح العدل والحق طبيعة حياة، وكيف يصبح مخلوق من اللحم والدم وكأنه لا يأكل طعامه ولا يروي ظمأه إلا ليعدل ويعرف الحق، وكأنه لا يصحو ولا ينام إلا ليعدل ويعرف الحق، وكأنه لا يتنفس الهواء إلا ليمتنع الظلم عن الناس وتدول دولة الباطل بين الناس، وكأنما العدل والحق دين عليه يطالبه به ألف غريم، وهو وحده أقوى في المطالبة بهما من ألف غريم.

لقد كان هذا الرجل المجيد يبغض أن يظلم غيره أشد من بغضه أن يظلمه غيره، وهذه منزلة في الأنفة لا تطاولها المنازل، لأنها منزلة الأبطال الذين يسمون على أنفسهم ولهم أنفس أسمى من عامة الأبطال.

وإننا لنعلم كم حزّ في قلبه الكريم أن يضرب بريئاً على دين الحق كلما رجعنا إلى أيامه الأولى بعد الإسلام، وهي أيام لا تُنسَى في تاريخ البطولة والأبطال.

فما شغله أمر بعد إعلان الدين إلا أن يخرج ليضربه أناس كما كان يضرب أناساً في سبيل ذلك الدين.

ثار إلى الناس يضربونه ويضربهم، فقام خاله يسأل: ما هذه الجماعة؟ قيل له إن ابن الخطاب قد صبأ، فقام على الحجر ينادي: ألا إنني قد أجرت[2] ابن أختي: فانكشف الناس عنه. فكان لا يزال يرى مسلماً يُضرَب ولا يضربه أحد، وثقُل عليه ألا يصيبه ما يصيب المسلمين، فذهب إلى خاله وقد اجتمع الناس في الحجر وناداه: اسمع! جوارك مردود عليك[3]. قال خاله وهو به وبما يستهدف له أدرى: لا تفعل يا ابن أختي. فأصر على رد جواره، وطاب

1- الأشجان «جمع شجن» والشجن: الهم والحزن والحاجة الشاغلة.

2- أجاره: أي أدخله في حِماه ورعايته وجواره.

3- أي: أعفني من حمايتك.

لـه بعـد ذلك أنه اقتص مـن نفسه للأبرياء الذين ضربهـم وهو يجهل دينهم، فـلا تمضي تلك الضربات بغير قصاص، وإن كفّر عنها بـالتوبة وإعزاز الدين الذي آذاهم من أجله.

وأبـى من اللحظـة الأولى إلا أن يواجـه الخطر الأكبر في سبيـل دين، وإلا أن يقبضـ على الثور مـن قرنيه كما يقول الغربيون في أمثالهم، وأن يتحدى قريشاً بحقه مذ آمن بـأنهم على بـاطل. فسأل أنـاساً: أي أهل مكة أنقل للحديث؟ قيـل له جميل بن معمـر الجمحي. فذهب إليه فصرّح لـه بـإسلامه! ولم يكذب الرجل الظن به، فما هو إلا أن سمعها حتى خرج وعمر وراءه إلى أندية قريش حـول الكعبة يصرخ بـأعلى صوته على بـاب المسجد: يا معشر قريش ! ألا إن عمـر بن الخطاب قد صبأ. وعمر يقول من خلفه: كذب! ولكني أسلمت وشهدت أن لا إلـه إلا اللــه وأن محمداً عبده ورسوله، ثم نشبت المعركة بين هذا الرجل المفـرد وبينهـم فيثب علـى أدناهم منـه وأجرئِهم عليه – عتبـة بن ربيعة – فيصرعه ويبرك عليه فيضربه ويدخل إصبعيه في عينيه لأنهما عمياوان عن الحـق لا تبصران النـور! ويتكاثرون عليه فلا يدنو منهـم أحد«إلا أخذ شريف من دنا منه» حتى أحجموا عنه وركدت الشمس وفتر من طول الصراع، فجلس وهم قائمون على رأسه يثلبونه[1] وهو يقول لهم:«افعلوا ما بدا لكم. فواللـه لو كنـا ثلاثمئة رجل لتركتموها لنا أو تركناها لكم». وهذا ما أراد. فما يستريح وجدانـه الحي أن يضرب مسلماً لإسلامه، ولم يضرب كافراً لكفره، وما يشعر أنه وفّى للـه دينه وقد ضرب ولم يضرب وآذى أناساً ولم يؤذه أحد، وما تهدأ حاسة العدل فيه – وقد كانت كأنها من حواس بدنه – إلا أن يحس القصاص في نفسه كما أحس المضربون بـالأمس عدوانه في أنفسهم.

وراح يسأل النبي: يا رسول اللـه ! ألسنا على الحق إن متنا أو حيينا؟ فقال عليـه السلام: بلى والذي نفسـي بيده إنكم على الحق إن متم وإن حييتم. قال: ففيم الاختفاء؟ والذي بعثك بـالحق لتخرجن!

فمـا لبـث النبي أن خرج في صفـين أحدهما فيه عمـر والآخر فيه حمزة،

1– يثلبونه: يشتمونه ويعيرونه.

ولهما كديد[1] كأنه كديد الطحيني، فدخلوا المسجد وقريش تنظر وتعلوها كآبة فلا يجرؤ سليط[2] منها ولا حكيم أن يقترب من صفين فيهما هذان.. وسماه النبي يومئذ الفاروق.

قال علي بن أبى طالب، رضي الله عنه:«ما علمت أن أحداً من المهاجرين هاجر إلا مختفياً إلا عمر بن الخطاب، فإنه لما همّ بالهجرة تقلد سيفه وتنكّب قوْسه وانتضى في يده أسهماً واختصر عنزته[3] ومضى قِبَل الكعبة والملأ من قريش بفنائها، فطاف فى البيت سبعاً متمكناً، ثم أتى المقام فصلى، ثم وقف على الحِلق[4] واحدة واحدة.

يقول لهم: شاهت[5] الوجوه! لا يرغم الله إلا هذه المعاطس[6]! من أراد أن يثكل أمه أو يُوتم ولده أو يرمّل زوجته[7] فليَلْقني وراء هذا الوادي».

لقد كان له في تحديه لقريش عدتان: شجاعته وعدله، فما كانت شجاعته في هذا التحدي بأظهر من عدله، ولا كان عدله فيها بأظهر من شجاعته. إذ الشجاع الحق مطبوع على الأنفة من الظلم، لأنه شديد الإحساس بذله، ومن كان شديد الإحساس بذل الظلم فهو شديد الإحساس بعزة العدل من طريق واحد. وقلما أغضب العادل الشجاع شيء كاستطالة الظالم وظنه أن المظلوم لا يستطيل عليه، فذلك هو التحدي الذي يثير الشجاعة ويثير النقمة على الظلم أو يثير حب العدل في وقت واحد، وإن الموت لأهون من الصبر على هذا التحدي المرذول وهذا الصلف القبيح. وما الشجاعة إن لم تكن هي الجرأة على الموت كلما وجب الاجتراء عليه؟ وأي امرئ أوْلى بالجرأة من الشجاع الذي يعلم أن الحق بين يديه؟ ألسنا على الحق إن حيينا وإن متنا؟ فعلى الحق

1- كديد: التراب الناعم.

2- السليط: البذيء اللسان.

3- العنزة: عصا لها زج كالرمح الصغير، واختصرها وضعها في حِصره.

4- الحلق: جمع حلقة والحلقة: القوم يجتمعون مستديرين.

5- شاهت الوجوه: قبحت.

6- المعاطس«جمع المعطس» والمعطس: الأنف.

7- أي يجعل أمه ثكلى، أو ولده يتيماً أو زوجته أرملة: يعني أن أقتله.

إذن فلنمت ولا نعيش على الباطل، فالباطل كريه والجبن كريه. وذانك ملتقى العدل والشجاعة في قلب العادل الشجاع.

ونهج عمر طريقه في الإسلام كما نهج طريقه إلى الإسلام: كلاهما طريق صراحة وقوة لا يطيق اللف والتنطع ولا يحفل بغير الجد الذي لا عبث فيه. فلا وهن ولا رياء، ولا حذلقة ولا ادعاء وما شئت بعد ذلك من إسلام صريح قويم فهو إسلام عمر بن الخطاب.

قال في بعض عظاته:«لا تنظروا إلى صيام أحد ولا إلى صلاته، ولكن انظروا مَن إذا حَدَّث صدق، وإذا ائتُمِن أدى، وإذا أشفى – أي هم بالمعصية– ورع».

وقال في هذا المعنى:«لا يعجبنكم من الرجل طنطنته، ولكن، من أدى الأمانة إلى من ائتمنه، وسلم الناس من يده ولسانه».

وقال في عمل الدنيا والآخرة:«ليس خيركم من عمل للآخرة وترك الدنيا، أو عمل للدنيا وترك الآخرة، ولكن خيركم من أخذ من هذه ومن هذه. وإنما الحرج في الرغبة فيما يجوز قدْر الحاجة وزاد على حد الكفاية».

ولم يكن أبغض إليه ممن يتوالى ليقال إنه متوكل على الله، أو يتراءى بالضعف ليقال إنه ناسك، أو يفرط[1] في العبادة ليقال إنه زاهد في الدنيا.

فكان يقول:«إن المتوكل الذي يلقي حبّة في الأرض ويتوكل على الله»،«ولا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقني. وقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، وأن الله تعالى يرزق الناس بعضهم من بعض».

وكان يضرب من يتماوت ويستكين ليظهر التخشع في الدين، فنظر إلى رجل مظهر للنسك متماوت فخفقه بالدّرة وقال:«لا تمت علينا ديننا أماتك الله»، وأشاروا له إلى رجل يصوم الدهر فضربه وهو يقول له: كل يا دهر! كل يا دهر! ينهاه عن الصوم الذي يعوقه عن معاشه ولا يوجبه عليه الدين».

وكان كلما رأى شاباً منكساً رأسه صاح به:«ارفع رأسك فإن الخشوع لا يزيد على ما في القلب، فمن أظهر للناس خشوعاً فوق ما في قلبه فإنما أظهر للناس نفاقاً إلى نفاق».

1– أفرط إفراطاً: أسرف وتجاوز الحد، بعكس التفريط.

وإنما كان يعجبه«الشاب الناسك نظيف الثوب طيب الرائحة»، ويرى المسلمين بخير ما علّموا أبناءهم الرمي والعوْم والفروسية،«فأنتم بخير» كما قال: ما نزوتم[1] على ظهور الخيل».

دين الرجل القوي الشجاع الذي ينتصر بدينه في ميدان الحياة، وليس بدين الواهن المهزوم الذي تركته الدنيا فأوهم نفسه أنه هو تاركها ليقبل على الآخرة.

وكانت شجاعته في دينه أندر الشجاعات في النفوس الآدمية، لأنها الشجاعة التي يواجه بها تهمة الجبن وهو أرذل من الموت عند الرجل الشجاع. فإن كثيراً من الناس ليعدلون عن الصواب الذي يظهرهم بمظهر الخوف ليقال إنهم شجعان، وإنهم في عدولهم عنه لمن الجبناء المستبعدين للثناء، ولم يكن عمر يعدل عن صواب فهمه ولو قيل في شجاعته ما قيل، وتلك أشجع الشجاعات.

فشا طاعون عمواس وعمر في طريقه إلى الشام، فلقيه أبو عبيدة وأصحابه عند تبوك وأخبروه خبر الطاعون، فاستشار المهاجرين والأنصار فاختلفوا بين ناصح بالمضي وناصح بالقفول: ناصح بالمضي في طريقه يقول إنه خرج لأمر ولا يرى له أن يرجع عنه، وناصح بالقفول يقول إنه اصطحب «بقية الناس وأصحاب رسول الله ولا يرى أن يقدمهم على وباء»، ثم دعا مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فلم يختلف عليه رجلان وأشاروا جميعاً بالرجوع. فقال أبو عبيدة: أَفِراراً من قدر الله؟ قال عمر: نعم نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت وادياً له عدوتان[2] إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ وما رام[3] مكانه حتى جاءه عبد الرحمن بن عوف، فحسم الخلاف برأي النبي في الخروج من أرض الطاعون

1- النزو: الوثوب.

2- العدو : المكان المرتفع.

3- رام: برح وترك.

والقدوم إليها حيث قال عليه السلام:«إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها».

فكان إيمانه بصيراً لا يهجم به على عمياء، ولا يستسلم فيه استسلام العجزة وهو قادر على الحيطة والأخذ بالأسباب، وكانت نصيحته العامة للمسلمين في أمر الطاعون كرأيه الخاص في أمر نفسه وصحبه، فأمرهم بالاستنقاذ ما وجدوا له سبيلاً وكتب إلى أبي عبيدة:«إنك قد أنزلت الناس أرضاً غمقة – أي وخيمة – فارفعهم إلى أرض مرتفعة نزهة[1] وهو أحوط ما يحتاط به أمير عالم في هذه الأيام.

•••

كذلك لم يكن يؤمن بشيء ينفع أو يضر غير ما عرفت أسباب نفعه وضرره فكان ينظر إلى الحجر الأسود فيقول كلما استلمه[2]: إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يُقبِلك ما قبّلتك».

وسمع أن الناس يأتون الشجرة التي بايع رسول الله تحتها بيعة الرضوان، فيصلون عندها ويتبركون بها، فأوعدهم[3] وأمر بها أن تقطع، مخافة أن تسري إلى الإسلام من هذه المناسك وأشباهها لوثة[4] من الوثنية والتوكل على الجماد.

•••

وربما التبس الأمر من نوادر عمر في التقشف واجتناب المتع والمناعم فحسبت فرائض يوجبها ويجري فيها على طريقة أولئك النسّاك المتخشّعين الذين كان ينهاهم أن يميتوا الدين، ويهزأ بهم كلما تنطعوا وأوجبوا ما لا يجب على المؤمنين.

1– النزهة: المرتفعة.

2– استلم الحجر الأسود: أي لمسه بالتقبيل أو باليد.

3– أوعد: تستخدم في الشر، أما وعد فتكون في الخير.

4– اللوثة: الحماقة.

فـلا يلتبس الأمر هـذا المُلتَبس، فهو واضح بـين التفرقة من سيرته ومن الأحاديث التي صحبت تلك النوادر، فسرتها ودلت على الغرض منها.

فعمر كان مسلماً وكان خليفة للمسلمين، وفرّق بين محاسبة المسلم نفسه وهـو مسؤول عنها دون غيرها، وبين محاسبـة الخليفة نفسه حتى يقع الشك في عملـه وينزّه يده وأيدي أهلـه عما ليس لهم بحق من سلطان الحكم أو بين المال، ثم يفي لذكرى صاحبه الذي خلفه على المسلمين، فلا يعيش في مكانه خيراً من عيشته، ولا يمنح نفسه وذويه ما لم يمنحه النبي لآله وذويه.

وعمر الذي كان يقنع بالخشن الغليظ من المأكل والملبس، ويأبى أن يذوق في المجاعـة مطعماً لا يسـع جميع المسلمين، إنما هـو الخليفة الذي يحاسب نفسه قبل أن تحاسبه الرعية، وقد وجد منهم من لامه لأنه طرح كساءه وفيه فضـل ملبس. فاتقاء هذا الحاسب وما وراءه من حساب اللـه؛ هو الذي توخّاه خليفة النبي في معيشته ومعيشة أهله، مما يشبه تقشّف النسّاك.

وعلى هذا كله، كان أعلم الناس أن الطيبات حلال، وأن النهي عن الحلال تنطّع في الدين يأباه الإسلام.

كتـب إليه أبـو عبيدة أنه لا يريـد الإقامة بأنطاكية لطيـب هوائها ووفرة خيراتهـا، مخافـة أن يخلد الجنـد إلى الراحة فلا ينتفع بهـم بعدها في قتال، فأنكـر عليـه ذلك وأجابـه:«إن اللـه عز وجـل لم يحرّم الطيبـات على المتقين الذيـن يعملون الصالحـات، فقال تعالى فى كتابه العزيـز «يأيها الرسل كلوا مـن الطيبـات واعملوا صالحـاً إني بما تعملـون عليم»، وكان يجـب عليك أن تريـح المسلمين من تعبهـم، وتدعهم يرغدون في مطعمهـم ويريحون الأبدان النصبة[1] في قتال من كفر باللـه.

وحـدث حذيفـة بن اليمان، أنـه أقبل علـى الناس وبين أيديهـم القصا ع، فدعاه عمر إلى الطعام وعنده خبز غليظ وزيت! فقال حذيفة: أمنعتني أن آكل الخبـز واللحـم ودعوتني على هـذا؟ قال: إنما دعوتك علـى طعامي، فأما ذاك فطعام المسلمين.

فللمسلمين حل ما شاءوا من الطعام، أما الرجل الذي ينفق من بيت المال،

1- النصبة: التي أصابها النصب، وهو التعب.

فلـه ما يكفيه. والحرج كل الحرج عليـه – وهو عدل عمر وحزمه وجلده – أن يأخـذ منـه ما لا حاجة به إليه، وإنه ليزداد حرجـاً على ما فيه من قناعة أن يكـون من أصحاب رسول اللــه، ويعلم كيف كان رسول اللــه يأكل في بيته، ومــاذا كان يجـد مـن الملبس له ولأهله، ثـم يصيب من هـذا أو ذاك خيراً مما أصاب الرسول.

وللـولاة عنده مثل مــا للمسلمين عامة مـن حق المتعـة السائغة والنعمة التــي ترضاهـا الرجولة، لا يأخذهم بمحاكاته لأنهم يتولون الأمر كما تولاه، بل ربما لامهم على التقتير كما كان يلومهم على الإسراف.

أنكـر على عامله في اليمن حللاً مُشهرة ودهونــاً معطرة، فعاد إليه العام الـذي يليــه أشعث مغبراً عليه أطلاس[1] فقــال: لا. ولا كل هذا، إن عاملنا ليس بـالشعـث ولا العافي[2]. كلـوا واشربوا وادهنوا، إنكم ستعلمـون الذي أكره من أمركم.

•••

ومن تمام العلم بإسلام عمر أن نعلم فضل إسلامه مع مَن لم يكن من أهل الإسلام، فإن الحق الذي يتبعه الرجل مع أهل دينه وحدهم لحق محدود يدخل في بــاب السياسة القومية أكثر مـن دخوله في باب الفضيلة الإنسانية. وإنما يصبح حقاً جديراً بـاسم الحق حين يتبعه الرجل مع أهل دينه ومع الخارجين عليه.

وعمر كان ولا ريب أشد المسلمين في إسلامه.

فلـو كان الإسـلام ظالمــاً بطبيعتــه لمـن لم يدخلوا فيــه، لكان عمـر أشد المسلمـين ظلماً لهم وقسوة عليهم. لكنــه كان في الواقع أشد المسلمين رعاية لعهدهم مذ كان أشد المسلمين غيرة على دينه وعملاً بـأدبه.

فـكان شأنه مع مَن حاربوه شأن المحــارب الشريف، ولن ينتظر محارب من محارب إلى آخر الزمان معاملة أقومَ ولا أصدقَ من معاملة عمر لمحاربيه.

وكان شأنــه مـع مَن صالحـوه وعاهـدوه؛ أن يفيَ بعهدهـم ويخلص في

1– أطلاس: جمع أطلس، وهو الثوب الوسخ.

2– العافي: طلب المعروف، والشعث: الوسخ الجسد أو المتلبد شعر رأسه.

الوفـاء بـه بإخلاص مَن يطالب نفسه به قبل أن يطالبـوه، ومَن يراقب نفسه فيه قبل أن يراقبوه.

كتـب للنصارى في بيت المقدس أمانـاً على أنفسهـم وأولادهم ونسائهم وأموالهم وجميع كنائسهم لا تهدّم ولا تسكن، وحان وقت الصلاة وهو جالس في صحـن كنيسـة القيامة، فخرج وصلـى خارج الكنيسة علـى الدرجة التي علـى بابها بمفردة، وقال للبطرك: لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون مـن بعـدي، وقالوا: هنا صلـى عمر! ثم كتب كتابـاً يوصي بـه المسلمين، ألا يصلي أحد منهم على الدرجة إلا واحداً واحداً غير مجتمعين للصلاة فيها ولا مؤذنين عليها.

وكذلـك كان يفعـل في كل موضـع صلـى فيـه مـن الكنائس التـي عاهد النصارى على تركها وتحريم هدمها وسكناها.

أمـا عهده لهم فقـد كان مثالاً من السماحة والمـروءة لا يطمع فيه طامع من أهل حضارة من حضارات التاريخ كائنة ما كانت.

فكتب لهم العهد الذي قال فيه:«هذا ما أعطى عبد اللـه عمر، أمير المؤمنين، أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصُلبانهم وسقيمهـا وبريئها وسائر ملتهـا: إنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقض منهـا ولا مـن خيرها ولا مـن صلبهم ولا من شيء من أموالهـم، ولا يُكرَهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهـل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وأن يخرجوا منها الروم واللصوت[1]، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومـن أقـام منهم فهـو آمن، وعليه مع الـروم ويخلي بيَعهم مـن الجزية. ومَن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصُلُبهم[2] فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم».

وليس لذي عهد من ظافر أن يطمع في أمن أكرم من هذا الأمان.

وأنـه قـد كان يعطيهم عليه وعلى قومه هذه العهـود ثم لا يقنع بها حتى

1- اللصوت: اللصوص، مفردها لصت.

2- البيع: جمع بيْعة وهي معبد النصارى، والصلب جمع صليب.

يشفعها بالوصاة للولاة أن يمنعوا المسلمين من ظلم أهل الذمة، وأن يوفَى لهم بعهدهم وينضح[1] عنهم، ولا يكلّفوا فوق طاقتهم: كتب بذلك إلى أبي عبيدة، كما كتب إلى غيره من الولاة، وأوصى به في وصيته قبل أن يموت.

وما شكا إليه مظلوم من أهل الذمة والياً كبُر أو صغُر إلا أنصفه منه. بعث زياد بن حدير الأسدي على عشور[2] العراق والشام. فمر عليه تغلبي نصراني معه فرس قوّموها بعشرين ألفاً. فخيّره أن ينزل عن الفرس ويأخذ تسعة عشر ألفاً أو يمسكها ويعطِي الألف ضريبة، فأعطاه التغلبي ألفاً وأمسك فرسه. ثم مر عليه راجعاً في سنته فطالبه بضريبة أخرى، فأبى وشكاه إلى عمر وقصّ عليه قصته، فما زاد أن قال له: كُفيت! ثم رجع التغلبي إلى زيّاد، وقد وطّن نفسه على أنه يعطيه ألفاً أخرى، فوجد عمر قد كتب إليه: مَن مر عليك فأخذت منه صدقة فلا تأخذ منه شيئاً إلى مثل ذلك اليوم من قابل[3].

وسمع أن بني تغلب لا يزالون ينازعون واليهم الوليد بن عقبة وينازعهم، وأنهم أوعزوا صدره فقال فيهم يتوعدهم:

إذا ما عصبت الرأس مني بمشوَذ[4] ففيك مني تغلب ابنة وائل

فخشي أن يضيق بهم صبره فيسطو عليهم، فعزله، وأمّر غيره.

ولعل حاكماً من الحكام لا يُرام منه أن يبلغ في البر بمخالفيه في الدين مبلغاً أكرم وأرفق من إجراء الصدقة على فقرائهم، ولا سيما الحاكم الذي يدعو إلى دين جديد.

وقد تقدم أن عمر أجرى الصدقة على شيخ يهودي مكفوف البصر، وقال: ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم.

وقد جعل ذلك سُنّة فيمن يبلغه أمرهم من الذميين والمعوزين. فمرّ في

1- ينضح عنهم: يدافع عنهم.

2- العشور: ضرب من الزكاة.

3- من قابِل: أي بعد عام.

4- المشوذ: العمامة.

أرض دمشق بقوم مجذمين[1] من النصارى، فأمر أن يُعطوا من الصدقات وأن يجرى عليهم القوت.

وإذا أحصيت لـه في سيرتـه الطويلة أوامـر وخطاً تحـرم الذميين بعض الحريـات أو بعضـ الحقـوق، فكـن على يقـين أنه قـد صدر في ذلـك جميعه عـن حكمـة توجبها سياسة الدولـة، ويقرها العقل والعرف كمـا يقرها الدين والكتاب، ولم يصدر فيه قط عن حيْف مقصود أو عن رغبة في حرمان الذميين حرية يستحقونها أو حقاً هم أحرار فيه.

ولعل الذي يحصي له من هذه الأوامر والخطط لا يعدو النهي عن استخدام بعضـ الذميين، ومنعهم أن يتشبّهوا في الأزياء والمظاهر بالمسلمين، وإجلاء بعضهـم عن الجزيـرة العربية في إبان الفتـوح، والحذر من الكيـد والتجسس والانتفاض.

فأمـا نهيه عـن استخدام بعض الذميين؛ فارجع إلى ما قاله في ذلك تعلم أنـه منـع استخدامهـم لمصلحة العـدل وكراهة الظلـم والمحابـاة. فقال:«إني نهيتكم عن استعمال أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرشا»[2].

وطلـب يومـاً مـن أبـي موسى رجـلاً ينظـر في حسـاب الحكومـة، فأتاه بنصـراني، فقال: إني سألتك رجلاً أشركه في أمانتي فأتيت بمن يخالف دينه دينـي. وقلما نهـى عن استعمال اليهـود والنصارى إلا ذكر بعدهـا أنهم أهل رشا، ولا تحل في دين اللـه الرشا.

وكان لـه عبد من أهل الكتاب يقال له أسبـق، فعرض عليه أن يسلم حتى يستعـين به على بعض أمور المسلمين فأبـى، فأعتقه وأطلقه وقال له: اذهب حيث شئت!

فلـم يكـن نهيه عن استخدام أهل الكتاب في مهـام الدولة إلا إيثاراً للعدل وكراهـة للرشـوة والزيْغ في الحكومة، ومـا نظن أحداً ينكـر استخدام الغرباء عـن الدولـة خليق أن يحـاط بمثل هذا الحـذر، وأن يجتنب فيه هـذه الآفة، إذ يكـثر بين المرتزقة الذين يخدمون دولة من الدول، وهم غرباء عنها كارهون

1- مجذمين: مصابين بالجذام، وهو مرض قد ينتهي بصاحبه إلى تآكل الأعضاء وسقوطها.

2- الرشا: جمع رشوة.

لمجدهـا وسلطانها أن ينظروا إلى منفعتهـم قبل أن ينظروا إلى منفعتها، وأن يساومـوا على نفوذهم قبل أن يستحضروا الغـيرة على سمعتها، والرغبة في خيرهـا وخير أهلهـا، ولا سيما في زمن كانـت الدولة تميـز بالعقائد قبل أن تميز بالأوطان.

ومـا من أمة في عهدنا هذا تبيـح الوظائف العامة إلا بقيود وفروق متفق عليها: أولها تحريمها على الأجانب ما لم تكن في استخدامهم منفعة عامة.

وهـذه هي سياسـة عمر في مسألة الوظائف القوميـة، بغير إعنات للدولة ولا إعنـات للرعيـة، وكفى باتقاء الإعنات أن العبد المملوك يخيّر في الوظيفة والإسلام فيأبى، فلا يصيبه من ذلك ضيْم، ويطلق له زمامه ما يشاء.

أمـا نهيه عـن تشبُّه الذميين بالمسلمين وكراهتـه أن يبدلوا أزياءهم التي ولدوا عليها فلا يلام عليه حتى نعلم لمَ كان أناس من الذميين يودّون التشبه بالمسلمـين في الـزي والشـارة؟ أكانـوا يتشبهون بهـم حباً لدينهـم فهم إذن مسلمـون لا يمنعهـم مانـع أن يجهروا بالإسـلام، أم يتشبهون بهـم كيداً لهم ورغبة في التسلل بينهم والغفلات من عهودهم والتزاماتهم وما توجبه الدولة عليهم في تلك العهود والالتزامات؟

إن كانـوا يفعلونـه لهذا فلا لوْم علـى عمر أن يأبـاه، وبخاصة في الزمن الـذي كان المسلمـون فيـه جميعاً في حكـم الجنود، وما من دولـة ترضى أن تبيح أزياء جنودها لمن يشاء.

وأمـا إخراج بعض الذميين من الجزيرة، فما خـرج منهم أحد إلا وقد غدر بذمته وكرر الغدر مرة بعد مرة، كما صنع أهل خيبر.

ومنهم من أُجلِي عن الجزيرة لأنه طلب الجلاء فضلاً عن نقضه العهد كما فعل أهل نجران.

فقـد صالحهـم النبـي علـى أن يبقوا فـى مساكنهـم ولا يأكلـوا الربا ولا يتعاملـوا به، وجاء أبو بكر فجدد الصلح علـى ذلك، ثم استخلف عمر فرجعوا إلى الربا وأفرطوا فيه، وكانوا قد بلغوا أربعين ألفاً فتحاسدوا بينهم وأتوْا عمر يسألونه إجلاءهم فاستحب هذا الجلاء.

علـى أنه لم يكـن يأبى على التجار المأمونين أن يدخلـوا الجزيرة ويؤدوا العشـور. فلما كتب إليه المشركون من أهل منبج أن«دعنا ندخل أرضك تجاراً

وتعشرنا[1]»، شاور أصحاب النبي فأشاروا عليه بقبولهم، فدعاهم إليه.

ولا يفوتنا في هذا الصدد أمران مقترنان بخطة الإجلاء التي لجأ إليها عمر، وأيقن بصوابها وضروراتها. فأول الأمرين: أن الجزيرة حرم الإسلام الذي كان يحيط به أعداؤه ويتربصون به الدوائر ويثيرون الفتنة على أطرافه، كما صنع الفرس بالعراق والروم بالشام، ولا أمان على حرم يسكنه أناس فيهم مَن يغدِر بأهله، بل فيهم من هؤلاء كثيرون.

وثاني الأمرين: أن عمر قد سوّى بين الإسلام والنصرانية في هذه الخطة، فحفظ حرم النصرانية ببيت المقدس للمسيحيين لا يسكنه معهم من يحذرون غدره.

وقد أجمل العوض حين ألجاته ضرورة الدولة إلى اتخاذ هذه الخطة، فاشترى بيوت أهل نجران وعقاراتهم وأقطعهم النجرانية عند الكوفة، وكتب لهم وصاة قال فيها:

«هذا ما كتب به عمر أمير المؤمنين لأهل نجران. من سار منهم آمن بأمان الله لا يضره أحد من المسلمين، ومَن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسعهم من حرث الأرض، فما اعتملوا[2] من ذلك فهو لهم صدقة لوجه الله. ومن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم فإنهم أقوام لهم الذمة وجزْيَتُهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهراً بعد أن يقدموا، ولا يكلفوا – إلا من صنعهم – البر غير مظلومين ولا معتدَى عليهم».

ولم يفارق عمر الدنيا حتى أوصى الخليفة الذي يختار بعده بالذميين كافة «أن يوفي بعهدهم ولا يكلّفوا فوق طاقتهم، وأن يقاتل من ورائهم[3]»، ودون هذا بالمراحل الشاسعة يقف عدل الدول القدامى والمحدثات في كل ما اتخذ من حيْطة حربية أو حماية قومية أو معاهدة بينها وبين أمة أجنبية، وإن عذرها لدون عذر عمر في خططه، وإن أسبابها لدون أسبابه في الإقناع.

●●●

1- تعشرنا: أي تدعنا نؤدي العشور.

2- اعتمل: اعتمل فلان، عمل لنفسه وتصرّف في العمل.

3- يقاتل من ورائهم: يحميهم.

كان مسلمــاً شديــداً في إسلامــه، فلــم تكن شدتــه في إسلامه خطـراً على الناس، بـل كانت ضمانــاً لهم ألا يخافــه مسلم ولا ذمــي ولا مشرك في غير حدود الكتاب والسنة.

وكان جاهلياً فأسلم، فأصبح إسلامه طوراً من أطوار التاريخ. ولو لم يكن الإسلام قدرة بانية منشئة في التاريخ الإنساني لما كان إسلام رجل طوراً من أطواره الكبار.

●●●

وكان هــذا الرجل يحب ويكره كما يحب الناس ويكرهون، ولكن لا ينفعك عنــده أن يحبك ولا يضيرك عنــده أن يكرهك إذا وجب الحــق ووضح القضاء. قــال يومــاً لأبي مريم السلــولي قاتل أخيه: والله لا أحبــك حتى تحب الأرض الــدم المسفــوح! فقال له أبــو مريم: أتمنعني لذلك حقاً؟ قــال: لا. قال: لا ضير! إنما يأسى على الحب النساء.

وحسبــك من إسلام يحمي الرجل من خليفة يبغضه وهو قادر عليه، فذلك المسلم الشديد في دينه، والذي يشتد فيأمنه العدو والصديق.

عمر والدولة الإسلامية

تأسست الدولة الإسلامية في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، لأنه وطّد العقيدة وسيّر البعوث، فشرع السنة الصالحة في توطيد العقيدة بين العرب بما صنعه في حرب الرِّدة، وشرع السنة الصالحة في تأمين الدولة من أعدائها بتسيير البعوث وفتح الفتوح، فكان له السبق على خلفاء الإسلام في هذين العملين الجليلين.

إلا أننا نسمي عمر مؤسساً للدولة الإسلامية بمعنى آخر غير معنى السبق في أعمال الخلافة. لأننا «أولاً» لا نجد مكاناً في التاريخ أليْق به من مكان المؤسسين للدول العظام.

ولأننا من وجهة أخرى لا نربط بين التأسيس وولاية الخلافة في إقامة دولة كالدولة الإسلامية، إذ الشأن الأول فيها للعقيدة التي تقوم عليها وليس للتوسع في الغزوات والفتوح، وعمر كان على نحو من الأنحاء مؤسساً لدولة الإسلام قبل ولايته الخلافة بسنين، بل كان مؤسساً لها منذ أسلم فجهر بدعوة الإسلام وأذانه، وأعزها بهيبته وعنفوانه.

وكان مؤسساً لها يوم بسط يده إلى أبي بكر فبايعه بالخلافة، وحسم الفتنة التي أوشكت أن تعصف بأركانها، وكان مؤسساً لها يوم أشار على أبي بكر بجمع القرآن الكريم، وهو في الدولة الإسلامية دستور الدساتير ودعامة

الدعائم، ولم يزل يراجع أبا بكر في ذلك حتى استدعى زيد بن ثابت، كاتب الوحي فأمره أن يتتبع آي القرآن ليجمعها من الرقاع والأكتاف والعسب[1] وصدور الرجال، فكان ذلك أول الشروع في جمع الكتاب.

هذا إلى أن أبا بكر رضي الله عنه، أسس ولم يتسع له الأجل حتى يفرغ من عمله، وجاء عمر بعده فأتم عمله وأقام الأساس ثم أقام عليه البناء، وكانت قدرته على التأسيس هي آية الآيات فيه، وفي ذلك العصر من البداوة البادية، لأنه التفت إلى مواضعه الخليقة بالاهتمام والتقديم كأنه راجع تاريخ عشرين دولة مستفيضة الملك راسخة العمران. وهي قدرة تروعنا وتدهشنا لو شهدناها من ملك تربّى على الملك، وسلفه[2] على عرشه سمط[3] من الملوك. وأوْلى أن تروعنا وتدهشنا من رجل البادية الذي يقدم على أمر جديد لم تعنه فيه السوابق، ولم يهتد فيه إلا بما اختار هو أن يهتدي إليه.

فبعد جمْع القرآن لا نعرف عملاً يقترن به ويلازمه ويعد من أسس الدولة العربية كالعمل على تصحيح اللغة وحفظها من الخلط والفساد. وكلاهما عمل لا يفطن إليه إلا من طبع على سليقة التأسيس وأخذ بها من أصولها، وكلاهما فطن إليه هذا المؤسس الكبير على أهْون ما يكون من البساطة والسهولة، فأشار بوضع علم النحو كما أشار بجمع آي القرآن، وكان أثره في تدعيم الدولة الأدبية كأثره في تدعيم دولة الغزوات والفتوح.

وندر في الدولة الإسلامية نظام لم تكن له أولية فيه. فافتتح تاريخاً، واستهل حضارة، وأنشأ حكومة ورتب لها الدواوين، ونظم فيها أصول القضاء والإدارة، واتخذ لها بيت مال، ووصل بين أجزائها بالبريد، وحمى ثغورها بالمرابطين، وصنع كل شيء لها، في الوقت الذي ينبغي أن يصنع فيه، وعلى الوجه الذي يحسُن به الابتداء، فأوجز ما يقال فيه؛ إنه وضع دستوراً لكل شيء وتركه قائماً على أساس لمن يشاء أن يبني عليه.

1- الأكتاف: جمع كتف، والعسب جمع عسيب وهو جريد النخل، كانوا ينزعون حوضه ويكتبون في طرفه العريض، وكان العرب يكتبون كذلك على صفائح الحجارة وعلى الأضلاع والأكتاف... إلخ.

2- سلفه: تقدمه.

3- سمط: خيط تنظم فيه حبات العقد، والمراد عدد.

وملاك[1] النظم الحكومية كلها نظام الشورى، الذي أقامه عمر على أحسن ما يقام عليه في زمانه، فجمع عنده نخبة الصحابة للمشاورة والاستفتاء، وضنّ بهم على العمالة في أطراف الدولة، تنزيهاً لأقدارهم وانتفاعاً برأيهم واعتزازاً بتأييدهم له ومعاونتهم إياه فيما يتولاه من ثواب أو عقاب.

وجعل موسم الحج موسماً عاماً للمراجعة والمحاسبة واستطلاع الآراء في أقطار الدولة من أقصاها إلى أقصاها، يفد فيه الولاة والعمال لعرض حسابهم وأخبار ولايتهم ويفد فيه أصحاب المظالم والشكايات لبسط ما يشكيهم، ويفد فيه الرقباء الذين كان يبثهم في أنحاء البلاد لمراقبة الولاة والعمال. فهي«جمعية عمومية» كأوفى ما تكون الجمعيات العمومية في عصر من العصور.

كان عمر يستشير جميع هؤلاء ويشير عليهم، ويستمع لهم ويسمعهم، ويتوخّى في جميع ذلك تمحيص الرأي وإبراء الذمة والخلوص إلى التبعة السليمة من العقابيل.

وإن أضعف الناس رأياً لمن يستضعف فضل الأمير في عمل تولاه لأنه عمله بمشاورة غيره.

فإن باب المشاورة مفتوح لكل إنسان، وليس كل إنسان مع ذلك بالذي يريد أن يستشير، أو الذي يعرف كيف يستشير إذا أراد، أو بالذي يحسن الموازنة بين الآراء إن عرف من يستشيرهم ومن يقبل مشورتهم في حالة ويرفضها في حالة أخرى.

إن المشاورة لفن عسير.

وإن الذي ينتفع بمشورة غيره لأقدر ممن يشير عليه.

وقد كان عمر عبقري هذا الفن الذي لا يجارَى. وكان من بدعه الملهمة في هذا الفن العسير؛ أنه لم يلتمس الرأي عند أهل الحنكة والخبرة وكفى، بل كان يلتمسه كذلك عند أهل الحدة والنشاط ممن يناقضون أولئك في الشعور والتفكير. فكان كما روى يوسف بن الماجشون:«إذا أعياه الأمر المعضل دعا الأحداث فاستشارهم لحدة عقولهم»، وإنه لإلهام في فن الاستشارة لا يلهمه

1- ملاك الأمر: قوامه وأساسه، يقال: القلب ملاك الجسد.

إلا صاحب رأي أصيل، فمن الرأي الأصيل أن يخبر[1] الإنسان كيف يستعير آراء المشيرين.

انظر إليه كيف يستشير في اختيار أمير، تعلم أن الاستشارة كما قلنا فن، وأنه فن عسير.

قال لأصحابه: دلوني على رجل أستعمله.

فسألوه: ما شرطك فيه؟

قال:«إذا كان في القوم وليس أميرهم، كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم».

إن الذي يسأل هكذا، لهو أقدر من الذي يجيبه بالصواب، لأنه قطع له ثلثي الطريق السديد إلى الجواب.

وكان ربما استشار العدو الذي لا يأمنه، كما فعل في سماع رأي الهرمزان في أمر الحرب الفارسية، لأنه بصير يطلب نوراً، فإن رأى النور استوى لديه أن يحمل له المصباح عدو أو صديق.

ومن اليسير، إذا تعقبنا[2] مشاورات عمر، أن نعلم أنه هو واضع دستور الشوري في الدولة الإسلامية، وأن الشورى التي وضع دستورها هي شورى الرأي الأصيل يستعين بكل أصيل من الآراء.

وقد وضع لقواده دستور الحرب، أو دستور الزحف من الجزيرة العربية إلى تخوم[3] أعدائها، كأحسن ما يضعه رئيس دولة لقواده وأجناده.

فأرسل المدد إلى العراق وعليه أبو عبيد بن مسعود الثقفي، وعلّمه كيف يستشير مجلس الحرب الذي معه، وكيف يقدم في موضع الإقدام ويتريث في موضع التريث، وأجمل له ذلك في قوله: «اسمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأشركهم في الأمر، ولا تجتهد مسرعاً بل اتئد، فإنها الحرب لا يصلحها إلا الرجل المكيث[4]، الذي يعرف الفرصة، ولا يمنعني أن

1- خبر المر يخبره من باب نصر: علمه.

2- تعقبنا: تتبعنا.

3- تخوم: حدود، جمع تخم.

4- المكيث: الذي يتعجّل الأمر.

أؤمر سليطاً «بن قيس» إلا سرعته إلى الحرب. والسرعة إلى الحرب – إلا عن بيان – ضياع» وزاده تبصرة بالحيطة فقال له: «إنك تقدُم على أرض المكر والخديعة والخيانة والجبرية[1]: تقدُم على قوم تجرأوا على الشر فعلموه، وتناسوا الخير فجهلوه. فانظر كيف تكون، وأحرز[2] لسانك ولا تفشينّ سرك، فإن صاحب السر – ما يضبطه – متحصن لا يؤتَى من وجه يكره، وإذا لم يضبطه كان بمضيْعة».

فهي المشاورة، ثم أناة في الاجتهاد، إلا أن تجب السرعة، ببيان وثقة، فليكن الإسراع. وهذه وصية عمر بن الخطاب الذي يُظَنُّ به الاندفاع، وينسى من يظن به هذا الظن، أنه قوي الاندفاع وقوي الضابط في وقت واحد، وعندما يقترن الاندفاع بضابط فهو مزية وليس بعيب.

وكتب إلى سعد بن أبي وقاص بعد اختياره لحرب فارس، وفي كتابه له قبس من هذا المعنى:«إذا انتهيت إلى القادسية، هو منزل رغيب خصيب دونه[3] قناطر وأنهار ممتنعة فتكون مسالحك[4] على أنقابها[5] ويكون الناس بين الحجر والمدر[6]، على حافات الحجر، وحافات المدر، والجراع[7] بينها، ثم الزم مكانك، فلا تبرحه، فإنك إذا أحسوك أنغصتهم، ورموك بجمعهم الذي يأتي على خيْلهم ورجْلهم، وحدهم وجدهم[8] – فإن أنتم صبرتم لعدوكم، واحتسبتم لقتاله، وقويتم الأمانة – رجوْت أن تنصروا عليهم ثم لا يجتمع

1- الجبرية: بفتح الجيم وسكون الباء مع تشديد الياء: الكبر مثل الجبروت.

2- أحرز: الحرز المكان الحصين، فالمراد حصن لسانك واضبطه ولا تثرثر.

3- دونه: بينك وبينه.

4- مسالح: جمع مسلحة على وزن مصلحة، حد المراقبة على الحدود.

5- أنقابها: جمع نقب، وهو هنا الطريق في الجبل.

6- المدر: جمع مدرة وهي القرية والحضر، وعكسها الوبر أي البادية، والمراد بالحجر من أرض العرب الجبلية الوعرة.

7- الجراع: جمع أجرع وهو الأرض ذات الحزونة تشاكل الرمل ولا تنبت.

8- حدهم وجدهم: يقال«فلان له حد وجد» أي له بأس وقوة.

لكم مثلهم أبداً، إلا أن يجتمعوا وليست معهم قلوبهم. وإن تكن الأخرى[1]، كان الحجـر في أدباركم فانصرفتم مـن أدنى مدرة من أرضهم إلى أدنى حجر من أرضكـم، ثم كنتم عليهم أجرأ وبها أعلم، وكانوا عنها أجبن وبها أجهل، حتى يأتي الله بالفتح».

ثـم كتب إليه يستوصفه المنازل التي نزل بها ويسأله:«أين بلغك جمْعهم؟ ومَن رأسهم الذي يلي مصادمتكم؟ فإنه قد منعني من بعض ما أردت الكتاب به قلة علمي بما هجمتم عليه، والذي استقر عليه أمر عدوكم. فصف لنا منازل المسلمين والبلد الذي بينكم وبين المدائن صفة كأني أنظر إليها، واجعلني من أمركم على الجلية».

وكتـب إلى أبـي عبيـد، وقـد تـرك حصـار حلـب يستضعف رأيـه في ترك حصارها:«سـرّني مـا علمت من الفتـح وعلمت من قُتل من الشهـداء، وأما ما ذكـرت من انصرافك عن قلعة حلب إلى النواحي التي قرُبت من أنطاكية فهذا بئس الـرأي، أتـترك رجلاً ملكـت دياره ومدينته ثـم ترحل عنـه وتسمع أهل النواحـي والبـلاد بأنك ما قـدرت عليه؟ فما هذا برأي، يعلـو ذكره بما صنع، ويطمـع مَـن لم يطمع، فترجع إليك الجيوش وتكاتـب ملوكها. فإيّاك أن تبرح حتـى يحكم اللـه وهـو خير الحاكمين. وقد أنفذت إليـك كتابي هذا ومعه أهل مشـارف[2] اليمـن ممن وهب نفسـه للـه ورسوله، ورغـب في الجهاد في سبيل اللــه، وهم عرب وموالٍ[3]، رجـال وفرسان، والمدد يأتيك متوالياً إن شاء الله تعالى».

فـكان دستوره في الحرب أن يضع الأسس العامة ويعهد في تنفيذها إلى ذي خبرة وأمانة، ولا يتخلى عن تبعته العظمى في مصائر الحرب كل التخلي اعتماداً على القائد وحده، إذ ليس القائد بالمسؤول الوحيد عن المصير.

فـإذا رأى القائـد رأياً وخالفه هـو في رأيه، أعانه بالمـدد والمشورة على الأخذ بالرأي الذي دعاه إليه، وأبطل معاذيره بتوضيح الأمر وإعانته عليه.

1- الأخرى: يقصد النكسة أو الانهزام.

2- مشارف الأرض: أعاليها.

3- الموالي: يطلق على العُتقاء والحُلفاء.

ولقد كان إلى جانب هذا السهر على الميادين عامة لا يغلّ يد القائد فيما يحسن أن تنطلق فيه، فإذا تجاوز الأمر سياسة الحرب العامة من فتح الميادين وفك الحصار وانتظار الهجوم، فمن حق القائد عنده أن يختار لنفسه ولا ينتظر الرجوع إليه، وأن يجري في إدارة المعركة على الوجه الذي تمليه ضرورة الساعة، ولهذا استشاره أبو عبيدة في دخول الدروب خلف العدو فكتب إليه:«أنت الشاهد وأنا الغائب، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، وأنت بحضرة عدوك وعيونك يأتونك بالأخبار، فإن رأيت الدخول إلى الدروب صواباً فابعث إليهم السرايا، وادخل معهم بلادهم، وضيّق عليهم مسالكهم، وإن طلبوا إليك الصلح فصالحهم».

فهو يضع القواعد العامة للحملة كلها منذ بداءتها.

وهو يختار القائد الضليع بتسيير تلك الحملة.

وهو بعد هذا لا يعفي نفسه من التبعة، ولا يعفي القائد من واجب الرجوع إليه في المواقف الحاسمة، ولا يغلّ يده فيما هو أدرى به وأقدر على الاختيار فيه. ولا ينسى أن يعينه إذا خالفه في الرأي ليتفق الرأيان المختلفان. فإذا رجع القائد إلى الحصار الذي أزمع أن يتركه، رجع إليه وهو مؤمن بصواب ما يعمل، ليستمد من الإيمان بالصواب قوة لن يشعر بها وهو يؤدي عملاً يخالف الصواب في تقديره.

وهذه السياسة هي السياسة التي جرى عليها عمر في جميع بعوثه وغزواته وسراياه. وهي السياسة التي لا يستطيع حاكم أن يجري على غيرها في حرب قديمة أو حديثة، وقد جرى عليها فجعلته كاسب النصر كما يكسبه القائد في الميدان، وجعلت بطل الفرس، رستم المشهور في التواريخ والأساطير، يقول: إن عمر هو هازمه في الميدان، و«أنه هو عمر الذي يكلم الكلاب فيعلمهم العقل! أكل عمر كبدي أحرق الله كبده».

وربما أخطأ القائد الذي يختاره، فمسته التبعة من هذا الجانب لأنه هو المسؤول عن اختياره. غير أنها لا تمسه من جانب إلا أعفيَ منها من جانب آخر أو جوانب عدة، كما حدث في وقعة الجسر التي قُتل فيها قائده أبو عبيد المتقدم ذكره ثم انهزم فيها جيش المسلمين. فهو مسؤول عن اختيار هذا القائد، كما يسأل كل رئيس دولة في مثل ذلك، ولكن أعذاره على التحقيق

أكـبر مـن أخطائـه في كل مسألة مـن هذا القبيـل، وفي هذه المسألـة بعينها كان اختيـاره لأبـي عبيد إنصافاً لـه حجته الراجحة فيه، لأنـه كان أول من أجـاب الدعوة إلى القتـال فلم ير من الإنصاف أن يؤخـر المتقدم ويقدم عليه المتخلفـين، وقد سوّغ الرجل اختيـاره إياه بـانتصاراته الأولى التي رفعت من شأنه بين القوّاد، فلما أخطأ جاءه الخطأ من مخالفة عمر في وصاياه، ومنها وجـوب التريُّث والحذر من عبور الأنهـار والجسور، ولم يكن على عمر لوْم في تقصير على التنبيه والتحذير.

•••

وقبـل أن يضـع دستـوراً للـولاة وضع دستـوراً لنفسـه قوامـه؛ أن الحكم محنـة[1] للحاكـم ومحنة للمحكومـين، و«أنـه لا يصلح إلا بشـدة لا جبرية[2] فيهـا، ولين لا وهن فيه[3]. وأن الخليفة مسؤول عن ولاته واحداً واحداً في كل كبيرة وصغيرة، ولا يعفيه من اللوم إنْ أحسن الاختيار».

قـال يوماً لمن حولـه: أرأيتـم إذا استعملت عليكم خير مَـن أعلم ثم أمرته بـالعـدل، أكنـت قضيت ما عليّ! قالوا: نعم. قـال: لا، حتى أنظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا؟».

وعهـوده على نفسـه هي خير العهود التي تؤخذ علـى ولاة الأمر، وأبْينِها للحدود القائمة بين الراعي والرعية، وخير ما فيها؛ أنه كان يحث النـاس على الاستغنـاء عن التحاكـم إلى الحكام خلافـاً لأصحاب الأمر الذيـن يودّون لو فرضوا لأنفسهم حكماً في كل شيء. فكان يقول لهم:«أعطوا الحق من أنفسكم ولا يحمل بعضكم بعضاً على أن تحاكموا إلي..»».

وجمـع صلاح الأمر[4] في ثـلاث:«أداء الأمـانة، والأخذ بـالقوة، والحكم بما أنزل اللـه»، وصلاح المال في ثلاث:«أن يؤخذ من حق، ويعطَى في حق، ويمنَع

1- محنة: اختبار، ومحنة من باب قطع وامتحنه اختبره، والاسم المحنة، ولذا سُمّيت المصائب بالمحن لأنها اختبار للإنسان.

2- جبرية: جبروت وطغيان.

3- وهن: ضعف.

4- أي أمر الدولة.

مـن باطل».وعاهد الناس فقال:«لكم عليّ ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا ما أفـاء اللـه عليكـم إلا من وجهه، ولكم عليّ إذا وقع في يـدي ألا يخرج مني إلا في حقـه، ولكم عليّ أن أزيـد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء اللـه وأسد ثغوركم[1]، ولكم عليّ ألا ألقيكم في المهالك ولا أجمّركم – أي أحبسكم – في ثغوركم، وإذا غبتـم في البعوث فأنا أبو العيال حتى ترجعـوا إليهم، فاتقوا اللـه عباد اللـه، وأعينـوني على أنفسكم بكفّهـا عني، وأعينوني على نفسـي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحضاري النصيحة فيما ولاني اللـه من أمركم».

ومـن أوائل عهوده في بيان الحق الذي يرشـح الحاكم لولاية الحكم:«أيها النـاس: إني قد ولّيت عليكم ولولا رجـاء أن أكون خيركم لكم، وأقواكم عليكم، وأشدكم استضلاعاً بما ينوب من مهم أموركم ما ولّيت ذلك منكم».

فأحق الناس بالحكم أقدرهم على البر والحزم والنهوض بالأعباء، وليس له في غير ذلك حق يرشحه للحكومة.

ومـن أوائل خُطَبِـه بعد توليه الخلافة:«إن اللــه ابتلاكم بي وابتلاني بكم، وأبقاني فيكم بعد صاحبي، فلا واللـه لا يحضر لي شيء من أمركم فيليَه أحد دوني، ولا يتغيّـب عنـي فآلـو[2] فيه عن أهـل الصدق والأمانة، ولئـن أحسنوا لأحسنن إليهم ولئن أساءوا لأنكّلن بهم».

فهـو يعاهدهم أن يلـي الأمر بنفسه في كل ما حضـره، وألا يعهد فيه إلى غيره إلا إذا غاب عنه، ثم لا يكون وكلاؤه فيه إلا من أهل الصدق والأمانة، ثم هـو لا يدعهـم وشأنهم بعد ذلك بل يراقبهم ويتتبـع أعمالهم، فيحسن إلى من أحسن وينكّل بمن أساء.

وقد كان يقول ويعني ما يقول ويعمل بما يقول.

وصـارح القـوم فيما لا يُحصَـى من الخطب والأحاديـث أن له عليهم حق الطاعـة فيما أمـر اللـه، فلا طاعة لمخلوق في معصيـة الخالق، وأن لهم عليه حـق النصيحـة ولو آذوه فيها. ومـن ذلك الرواية المشهورة التـي سأل الناس

1– الثغور: جمع ثغر وهو من البلاد الموضع الذي يخاف منه هجوم العدو، ويقصد بسد الثغور الدفاع.

2– فآلو: ألا يألو: أي قصّر يقصر من باب عدا. فآلو، أي أقصر، ومنه : لا آلوك نصحاً أي لا أقصر في نصحك ولا أدخر جهداً فيه.

فيهــا أن يدلــوه على عِوَجه فقال لــه أحدهم:«واللــه لو علمنا فيـك اعْوِجاجاً لقوَّمْنــاه بسيوفنــا»، فحمد اللـه أن جعل في المسلمين مــن يقوِّم اعوجاج عمر بسيفه.

ولم يكــن يبيح من مال المسلمين أجراً لعملــه إلا ما يقيم أَوَده[1] وأَوَد أهله عنــد الحاجــة إليه، فــإن رزقه اللـه مــا يغنيه عن بيت المال كفّ يــده عنه:«ألا وإني أنزلــت نفســي من مال اللـــه، بمنزلة ولي اليتيــم، إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، تقرم[2] البهيمة الأعرابية: القضم لا الخضم»، أي كما تأكل ماشية البادية قضماً بأطراف أسنانها لا مضغاً وطحناً بأضراسها.

ولمــا سئــل عما يحل للخليفة من مال اللــه قال:«إنه لا يحل لعمر من مال اللــه إلا حلتــان: حلــة للشتاء وحلــة للصيف، ومــا أحجّ به وأعتمـر[3]، وقوتي وقــوت أهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم. ثم أنا بعد رجل من المسلمين».

وقــد كان أسخى مــن ذاك في تقديــره لأرزاق الولاة والعمــال، فقدّر لعمّار بــن ياسر حين ولاه الكوفة ستمئــة درهم في الشهر له ولمساعديه، يزاد عليها عطــاؤه الذي يــوزع عليه كما توزع العطية على أمثالــه، ونصف شاة ونصف جريب[4] من الدقيق.

وقــدر لعبد اللـه بن مسعود مئة درهم وربع شاة لتعليمه الناس في الكوفة وقيامــه على بيت المال فيها، ولعثمــان بن حنيف مئة وخمسين درهماً وربع شــاة في اليوم، مع عطائه السنوي وهــو خمسة آلاف درهم، وهكذا على حسب الولايات والنفقات.

وكان يحظـر على الــولاة مظاهر الخُيَلاء والأبهة التي تبعد ما بينهم وبين الرعية، ولكنه ينظر في أعذارهم فيقبلها أو يغضي عنها لتوقف صلاح الولاية على ذلك.

1- أود: أود من باب طرب وعوج، فالأود العوج، والمراد ما يكفى حاجاته الضرورية.

2- قرم: أي أكل أكلا ضعيفاً، والمراد أكل أخف أكل من أخشن طعام.

3- الحج معروف، والعمرة: الحج الأصغر، وهي مأخوذة من الاعتمار أي الزيادة.

4- الجريب: مكيال كان يستخدم، يمكن أن يقدر بما يعادل 360 رطلا.

قـدم إلى الشام راكباً علـى حمار فتلقّاه عـامله معاوية بن أبى سفيان في موكـب عظيم، فلمـا رآه معاوية نزل وسلم عليه بـالخلافـة، فمضى في سبيله ولم يـرد عليـه سلامه، فقال له عبـد الرحمن بن عوف: أتعبـت الرجل يا أمير المؤمنين، فلو كلمته! فالتفت إذ ذاك إلى معاوية وسأله: إنك لصاحب الموكب الذي أرى؟

قال: نعم

قال: مع شدة احتجابك ووقوف ذوي الحاجات ببابك؟

قال: نعم.

قال: ولمَ ويحك!

قـال: لأننـا ببلاد كثير فيها جواسيس العدو، فـإن لم نتخذ العدة والعدد استخـف بنا وهجـم علينا، وأمـا الحُجّاب فإننـا نخاف من البذلـة[1] جرأة الرعية، وأنا بعدُ عاملك، فإن استنقصتني نقصت، وإن استزدتني زدت، وإن استوقفتني وقفت!

فقال عمر: ما سالتك عن شيء إلا خرجت منه. إن كنت صادقاً فإنه رأي لبيب، وإن كنت كاذباً فإنها خدعة أريب[2] لا آمرك ولا أنهاك».

أمـا دستور الـولاة عنده؛ فأساسـه أن الولاية تمييـز بالواجب والكفاءة وليسـت تمييزاً بالوجاهـة والاستعلاء، فكان يقـول للوالي:«افتح لهم بابك، وباشر أمورهـم بنفسك، فإنمـا أنت رجل منهم غـير أن اللـه جعلـك أثقلهم حملا».

وشغله كل الشغل، وأن تخضع الرعية لواليها رغبة في حكمه، واطمئنانا إلى عدلـه، فكان يقول للوالي:«اعتبر منزلتـك عند اللـه بمنزلتك من النـاس»، ويقـول للرعيـة:«إني لم أبعـث إليكم الـولاة ليضربـوا أبشاركـم[3]، ويأخذوا أموالكم، ولكن ليعلموكم ويخدموكم».

وتستوي عنده رغبة الرعية من المسلمين ورغبة الرعية من غيرهم. فلما

1– البذلة: الابتذال وترك الكلفة.

2– أريب: ذكي.

3– أبشاركم: جلودكم.

رأى أقوامــاً ذميــين ينقضون العهد ويثورون علــى الدولة، طلب من صلحاء البصــرة وفداً فيهم الأحنف بن قيس، وهو مصدّق عنده، فسأله:«إنك عندي مصدق، وقد رأيتك رجلاً فأخبرني«ألمظلمة[1] نفر أهل الذمة أم لغير ذلك؟».

فقال الأحنف:«لا بل لغير مظلمة، والناس على ما تحب».

فهدأ باله وقال:«نعم[2] إذن...انصرفوا إلى رحالكم».

وربمــا ذهــب في إرضاء الرعيــة مذهباً لم يحلم به الغــلاة من الظالمين بحقوق الشعوب في هذه العصور.

فــكان من قوّاده وولاتــه سعد بن أبي وقاص، قائــده المظفر في حروب فارس، وقريــب رسول اللــه صلى الله عليه وسلــم، والرجل الذي جعله عمر واحداً من ستة يستشارون بعده في أمر الخلافة، فثارت به طائفة من أتباعه وشكتــه إلى عمــر وجيوش الفرس تتجمّع للغزو والثأر. فلــم يشغله ذلك عن تحــرّي الأمر من مصــادره، وإيفاد من يبحث عن حقيقة الشكوى بين أهلها. فبعــث بوكيلــه على العمــال محمد بــن مسلمة يســأل عن سعــد وسيرته في الرعيــة. وكلمــا سأل عنه جماعــة أثنوا عليه، إلا من شكــوْه فقد أحجم فريق منهــم لم يمدحــوه ولم يذموه، وقال فريــق منهم:«إنه لا يقسِّــم بالسوِيّة، ولا يعدل في القضية، ولا يغزو في السريّة».

فعــاد محمــد بن مسلمــة إلى المدينة وسعد معــه، وأعاد عمــر سؤاله فلم تثبــت له مــن أمره ريبة، إلا أنــه اتقى الفتنة والخطوب منــذرة، فعزله وقال لشاكيــه:«إن الدليل على ما عندكم من الشر نهوضكم لهذا الأمر، وقد استعد لكــم مــن استعــد، وأيم اللـــه لا يمنعني ذلك من النظــر فيما لديكــم وإن نزل بكــم»، وقال لسعد يومئذ مبرئاً له من تهمــة خصومه:«هكذا الظن بك يا أبا إسحــق! ولــولا الاحتياط لكان سبيلهــم بيناً». ثم أبى أن يفــارق الدنيا وفي ذمتــه شهادة لسعــد يعلنها لملأ المسلمين، فلما حضرتــه الوفاة وسألوه أن يستخلــف أبى أن يخلــف أحداً من أهله، وسمّى علياً وعثمان وطلحة والزبير وعبــد الرحمــن بن عــوف وسعــداً»، لأنهم نفر تــوفِّي رسول اللـــه وهو عنهم

1- المَظلمة: بفتح الميم وكسر اللام: اسم لما تُطلب عند الظالم كالظلامة.

2- أي: لا ضيْر إذن.

راضٍ. فأيهم استخلف فهو الخليفة»، ثم قال: فإن أصابت سعداً فذاك، وإلا فأيهم استخلف فليستعين به، فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة.

وهذا مثل من أمثلة الوفاء بجميع الحقوق، والرعاية لجميع الذمم من حاكمين ومحكومين، ولا يبعد أن يقع الغبن على بعض الولاة الكفاة من فرط العناية بشكايات الرعية، إلا أن عمر في حزمه وعدله لم يكن يفوته مفرق الصواب بين الأمرين. فغُبن والٍ أو قائد أهون من غُبن أمة أو جيش. ومن أقواله في ذلك«هان شي أصلح به قوماً أن أبدلهم أميراً مكان أمير».

بل ربما جرى منه حكم العزْل على الولاة الكفاة لغير سبب من أسباب الشكاية أو القصاص، وإنما هو سبب من الأسباب التي ترجع إلى سلامة الدولة أو ما نسميه في العصور الحديثة بالسياسة العليا. وهذه أسباب لا يصح أن يغفل عنها ولاة الأمر في أيام تأسيس الدول وتجربة النظم الحديثة، وأولها عصمة الدولة من فتنة المقتدرين المحبوبين.

فربما كان الوالي المقتدر المحبوب أخطر على الدولة الناشئة في تأسيسها من الوالي العاجز الغيض، إذا لم يتعهده نظر ثاقب وحساب عسير.

فقد تزين له نفسه، أو تزين له رعيته، أن يستقل بالأمر، وينتحل لذلك ما شاء من المعاذير. فإن فاته الاستقلال ورئيسه قوي مهيب لم يفته بعد زوال عهد واستقرار عهد آخر تؤذَوْن بمثل هذا التقلقل، وتفتح الثغرات لمن يريد أن يلج[1] منها بعد طول تربُّص واستعداد.

ولم يكن عمر بن الخطاب يعرف تاريخ الإسكندر المقدوني وتواريخ العتاة من قياصرة الرومان، ولا كان الغيب قد انكشف له، فرأى ما تلاه من المثلة في دول المغول والعثمانيين ودول المسلمين من الشرقيين والغربيين، ولكنه لو استقصى أخبارهم جميعاً وعرف فتنة الولاة بعد زوالهم، لما ندم لحظة على عزل الذين عزلهم وهو يقول لهم: إنما عزلتكم لكيلا أحمل على الناس فضل عقولكم، أو لكيلا تفتتنوا بالناس كما افتتن الناس بكم، ولكان له سبب آخر وجيه بالغ في الوجاهة يدعوه إلى تغليب رغبات الرعية على مكانة الولاة، وهو عصمة الدولة من أولئك الولاة أن يطول بهم العهد، وتتم لهم

1- يلج: مضارع ولج أي دخل.

القدرة ويحوطهم الحب والولاء فلا يبقى بينهم وبين الانتفاض[1] إلا الفرصة السانحة، وهي أقرب شيء سنوحاً في إبان التأسيس والانتقال.

وما لم يكن عزل العمال لسبب من أسباب السياسة العليا التي من هذا القبيل، فلا جزاء إلا بقسطاس دقيق محيط ولا سيما في الشؤون المالية، لأنه يعتمد في محاسبتهم على وسائل متفرقة يستدرك بعضها نقص بعض، فلا تكاد تختفي عليه خافية مما يريد الوقوف عليه.

فمن هذه الوسائل؛ أنه كان يحصي أموالهم قبل الولاية ليحاسبهم بها على ما زادوه بعد الولاية مما يدخل في عداد الزيادة المعقولة، ومن تعلل منهم بالتجارة لم يقبل منه دعواه لأنه كان يقول لهم: إنما بعثناكم ولاة ولم نبعثكم تجاراً.

ومنها؛ أنه كان يرصد لهم الرقباء والعيون من حولهم ليبلغوه ما ظهر وما خفيَ من أمرهم، حتى كان الوالي من كبار الولاة وصغارهم يخشى من أقرب الناس إليه أن يرفع نبأه إلى الخليفة.

ومنها؛ أنه كان يندب لهم وكيلاً خاصاً يجمع شكايات الشاكين منهم، ويتولى التحقيق والمراجعة فيها، ليستوفيَ البحث فيما ينقله الرقباء والعيون.

ومنها، أنه كان يأمر الولاة والعمال أن يدخلوا بلادهم نهاراً إذا قفلوا[2] إليها من ولاياتهم، ليظهر معهم ما حملوه في عودتهم، ويتصل نبؤه بالحراس والأرصاد الذين يقيمهم على ملاقي الطريق.

ومنها؛ أنه كان يستقدمهم في كل موسم الحج ليحاسبهم ويسمع ما يقولون وما يقال فيهم، وعليهم شهود ممن يشاء أن يحضر الموسم من أهل البلاد، ونوى في أواخر أيامه أن يستكمل الرقابة بالسير في البلاد فيقيم شهرين في الشام ومصر والبحرين والكوفة والبصرة وغيرها، فإنه ليعلم«أن للناس حوائج تقطع عنه، أما هم فلا يصلون إليه، وأما عمّالهم فلا يرفعونها إليه».

وكان لا يكتفي بوسائله تلك إذا استراب، فيعمد إلى الحيلة للكشف عن

1- المراد الخروج على الدولة والاستقلال بالولاية.

2- قفلوا: رجعوا.

الخبايا التي تربيه. ومن ذلك؛ أنه سمع بعودة أبي سفيان من عند ولده معاوية والي الشام، فوقع في نفسه أن ولده قد زوّده في عودته بمال. وجاءه أبو سفيان مسلماً فقال له: أجزنا[3] يا أبا سفيان! قال: ما أصبنا شيئاً فنجزيك! فمد يده إلى خاتم في يده فأخذه منه وبعثه إلى هند زوجته، وأمر الرسول أن يقول لها باسم زوجها: انظري الخُرْجَيْن اللذين جئت بهما فابعثيهما.فما لبث أن عاد بخرجيْن فيهما عشرة آلاف درهم، فطرحهما عمر في بيت المال.

وكانت سنته إذا ثبتت على الوالي شبهة التصرف في بيت مال المسلمين، أن يصادر المال الذي ظفر به أو يقاسم الوالي فيما أربى[4] على كسبه المعقول، فيترك له النصف ويضم النصف إلى بيت المال، وهذا عدا ما يجزيه به من عزْل أو عقاب.

أما حساب الشكايات من المظالم، فكانت سنته فيه التحقيق ثم الجزاء على شرعة المساواة بين أكبر الولاة وأصغر الرعية بغير تفرقة بين السيئة وجزائها، فمن ضَرب ضُرب، ومن غصب رد ما غصب! ومن اعتدى قوبل بمثل اعتدائه وعليه زيادة التأديب.

وقد يأخذ الوالي أحياناً بوزر[5] ولده، أو ذي قرابته إذا وقع في نفسه أنهم يستطيلون على الناس بسلطان الولاية ولا ينهاهم الوالي المسؤول عنها.

جاء مصري فشكا إليه واليها عمرو بن العاص، وزعم أن الوالي أجرى الخيل فأقبلت فرس المصري فحسبها محمد بن عمرو فرسه وصاح: فرسي ورب الكعبة! ثم اقتربت وعرفها صاحبها فغضب محمد بن عمرو، ووثب على الرجل يضربه بالسوط ويقول له: خذها وأنا ابن الأكرمين. وبلغ ذلك أباه فخشيَ أن يشكوه المصري فحبسه زمناً، وما زال محبوساً حتى أفلت وقدم إلى الخليفة لإبلاغه شكواه.

قال أنس بن مالك، راوي القصة: فوالله ما زاد عمر على أن قال له اجلس،

3- أجزنا: المقصود أعطنا.

4- أربى: زاد.

5- الوزر: الذنب.

ومضت فترة إذا به في خلالها قد استقدم عمْراً وابنه من مصر فقدما ومَثُلا[1] في مجلس القصاص. فنادى عمر: أين المصري؟ دونك[2] الدّرّة فاضرب بها ابن الأكرمين.

فضربه حتى أثخنه[3] ونحن نشتهي أن يضربه، فلم ينزع حتى أحببنا أن ينزع من كثرة ما ضربه، وعمر يقول: اضرب ابن الأكرمين! ثم قال: أجِلها[4] على صلعة عمرو! فوالله ما ضربك ابنه إلا بفضل سلطانه، قال عمرو فزعاً: يا أمير المؤمنين قد استوفيت واشتفيت، وقال المصري معتذراً: يا أمير المؤمنين؛ قد ضربت من ضربني، فقال عمر: أما والله لو ضربته ما حُلنا بينك وبينه حتى تكون أنت الذي تدعه، والتفتَ إلى عمرو مغضباً يقول له تلك القوْلة الخالدة التي ما قالها حاكم قبله:«أبا عمرو ! متى تعبّدتم[5] الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟».

•••

ومن هذا العدل في شؤون الولاية نستطيع أن نفهم دستوره في شؤون القضاء، فلن يكون هذا الدستور إلا دستور العدل المحكم في الجزاء والفصل بين الحقوق. إلا أننا نعتقد أن وصاياه في القضاء أحكم وأصلح لجميع الأزمنة من جميع وصاياه، فلا تعقيب بعدها لمعقب في زمانه أو في زمان يليه، مهما تختلف الأقوام والأوقات.

أنشأ وظائف القضاء وتخيّر لها العدول[6] الأكفاء. ولم تكن به من حاجة هنا إلى سن الشريعة التي يحكمون بها فإنها ماثلة في الكتاب والسنة، ولكنه كان في حاجة إلى تعليم القضاة كيف يتصرفون حين يلتبس عليهم الأمر، فأحسن التعليم.

•••

1- مَثُلا: مَثُل بين يديه انتصب قائماً، وبابه دخل.

2- دونك: اسم فعل بمعنى حد.

3- أثخنه: أضعفه وأوجعه وأوهنه.

4- أجِلها: أدرها.

5- تعبّدتم: استعبدتم.

6- العدول: جمع عدل وهو العادل.

كان يكتب لأحدهم:«إذا جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يلفتنك عنه الرجال، فإذا جاءك أمر ليس في كتاب الله فانظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاقض بها، فإذا جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله، ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فاختر أي الأمرين شئت: إن شئت أن تجتهد وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تأخر فتأخر[1]، ولا أرى التأخير إلا خيراً لك».

وضرب لهم أصلح الأمثلة باجتهاده واستفتائه، فلم يقطع يد السارق في عام المجاعة رعاية للزمن، ولم يقطع يد الغلام الذي سرق من سيده رعاية لسنه أو للعلاقة بين السارق والمسروق منه، واشتركت امرأة وصاحبها في قتل رجل فتحرّج من قتل اثنين بواحد حتى أفتاه علي رضي الله عنه بأنهما مستحقان للقتل، كما يستحق اللصوص المتعددون أن يقام عليهم الحد إذا سرقوا لحماً من بعير واحد، فأخذ بفتواه.

•••

ومن وصاياه للقاضي:«آس بين الناس في مجلسك ووجهك، حتى لا يطمع شريف في حيْفك[2] ولا ييأَس ضعيف من عدلك، والبينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً وأحلّ حراماً، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس ثم راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع عنه، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي[3] في الباطل. الفهم الفهم عندما يتلجلج[4] في صدرك ما لم يبلغك في كتاب الله ولا سنة النبي صلى الله عليه وسلم، واعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور عند ذلك ثم اعمد[5] إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى،

1- تقدم: تتقدم، وتأخر: أي تتأخر.

2- حيْفك: ظلمك.

3- التمادي: الاستمرار والإصرار.

4- يتلجلج: يتردد ويتحيّر.

5- اعمد: اقصد.

واجعل للمدعي حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بيّنته وأخذت له بحقه، وإلا وجهت عليه القضاء، فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى وأبلغ في العذر، المسلمون عدول[1] بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنيناً[2] في ولاء أو قرابة، فإن الله قد تولى منكم السرائر ودرأ[3] عنكم بالشبهات. ثم إياك والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر، ويحسن بها الذخر، فإنه من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى، ولو على نفسه، يكفيه الله ما بينه وبين الناس».

ومن وصاياه لمن يلون الحكم: الزم خمس خصال يسلم لك دينك وتأخذ فيه بأفضل حظك: «إذا تقدم إليك الخصمان فعليك بالبيّنة العادلة أو اليمين القاطعة. وأدْن الضعيف حتى يشتد قلبه وينبسط لسانه، وتعهّد الغريب فإنك إن لم تتعهده ترك حقه ورجع إلى أهله، وإنما ضيّع حقه من لم يرفق به، وآس بين الناس في لحْظك وطرفك، وعليك بالصلح بين الناس ما لم يستبن لك فضل القضاء».

•••

تلك نماذج متفرقة من وصاياه للقضاة وولاة الأحكام، وهي فيما نراه أحكم وصاياه، وأقربها أن يتبعها سواه. ولذلك سبب لا يعسر تعليله. فقد كان عمر في الجاهلية حكماً من قبيلة مُحَكّمين، أو سفيراً يسعى بين الناس بالصلح من قبيلة سفراء، فهو في هذه الصناعة عريق.

إلا أن المرء قد يجلس للحكم بين الناس، كما جلس عمر ولا يّحسِن الوصية فيه كما أحسنها. وإنما بلاغ حسن الوصية أن تجمع الخصلتين اللتين اجتمعتا في وصاياه لقضاته. فما من أحد يستطيع أن يوصي قاضياً بخير مما أوصى، وما من عقدة قضائية تأتي من قبل القضاة أو من قبل المتقاضين إلا وهي ملحوظة في كلامه، وهاتان هما الخصلتان الباديتان في دستور القضاء كما أملاه.

1- عدول: تُقبَل شهادتهم.

2- ظنيناً: متهماً.

3- درأ: منع العقوبة.

●●●

ولابد أن يلفت النظر في سياسته للولاية وسياسته للقضاء؛ أنه كان يأخذ الواجب حيث وجب، وإن اختلف الواجبان.

ففي الولاية كان يتحرّى البواطن ويمعن في تحريها ولا يكتفي من الناس بالظواهر. وفي القضاء وما شابه القضاء كان يكتفي بالظواهر حتى تنقضها البينة[1] القاطعة، وكان يعلن هذه الخطة على المنبر فيقول:«أظهروا لنا أحسن أخلاقكم والله أعلم بالسرائر، فإن من أظهر لنا قبيحاً، وزعم أن سريرته حسنة لم نصدقه، ومَن أظهر لنا علانية حسنة ظننا به حسناً» أو يقول:«إنما كنا نعرفكم بالوحي ينزل، وإذ النبي صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا، فقد رفع الوحي، وذهب النبي صلى الله عليه وسلم، فإنما أعرفكم بما أقول لكم. ألا فمن أظهر لنا خيراً وأثبنا عليه، ومن أظهر لنا شراً ظننا به شراً وأبغضناه».

بل كان له في الأخلاق الاجتماعية مذهب ثالث يشبه مذهبه في القضاء، فكان يكره أن يكشف المرء من أخيه ما يستره عنه، وينهى أن تظن بكلمة شراً وأنت تجد لها في الخير محملاً.

وهذه في الظاهر نقائض، وفي الحقيقة واجبات متعددة كل منها في موضع لازم.

فالعلم بخبايا الحكومة واجب على كل وليٍّ مسؤول لا تنصلح الأحوال بغيره، وفي الغفلة عنه مضرّة محققة لجميع النَاس.

والأخذ بالبيّنة دون الظاهر في شؤون القضاء واجب لا محيص عنه لضمان السلامة ومنع الجور، وهو في أحد طرفيه لا يخلو من الحذر الشديد من الطبيعة البشرية، إذ فيه خشية من غواية الهوى أن تنطلق بالقضاة في الحكم بغير برهان.

وفي الأخلاق الاجتماعية لا يؤمن التقاطع بين الأصدقاء، إذا جرت العلاقة بينهم على التجسس والخدعة، ولا رعاية للمودة ما لم تكن رعاية للحرمات، ومنها الأسرار.

1- البيّنة: الدليل والبرهان.

والتفرقة بين الواجبات المختلفة هي دليل البصيرة في عرفان كل واجب منها، وأنها تصدر عن رأي أصيل ولا تصدر عن تسخير العرف وإملاء التقليد والمحاكاة.

•••

وأنشئت في عهد عمر دواوين أخرى غير دواوين القضاء ودواوين الإحصاء والخراج والمحاسبة التي لم تكن من المؤسسات القائمة قبل عهده. فأنشأ البريد وبيت المال ومرابط الثغور ومصنع السّكَة لضرب النقود ودار الحبس للعقاب. ووكّل معظم الدواوين إلى أبناء البلاد يزاولونها بلغاتهم لأنها ليست من أسرار الدولة، وليس من الميسور أن ينصرف إليها فتيان العرب عما هو أولى بهم من فرائض الدفاع والجهاد، فلو وجد منهم من يفي[1] لتلك الأعمال لكانت خسارة الدولة في قيامهم بها أعظم من ربحها، ولكنهم غير موجودين ولا عملهم فيها باللازم للمصلحة الكبرى، وقد يكون عمل الفارسي في مصلحة فارس والسوري في مصلحة سورية والمصري في مصلحة مصر أحرى[2] أن يعصمهم إن كان بهم عاصم وإلا فلا تثريب[3].

ووضع عمر نظاماً لتحصيل الجزية وتصرف في وضعها على حسب الأمم والبلاد. فأعفى التغلبيين بالشام من الجزية، وفرض عليهم بديلاً عنها ضعف صدقة المسلم، لأنهم أنِفوا أن يؤدوها وأزمعوا اللحاق بأرض الروم.

وكان له نظام اقتصادي يوافق مصلحة الدولة في عهده، فكان يحض على التجارة ويوصي القرشيين ألا يغلبهم أحد عليها لأنها ثلث الملك. ولكنه أبقى الأرض لأبنائها في البلاد المفتوحة، ونهى المسلمين أن يملكوها على أن يكون لكل منهم عطاؤه من بيت المال كعطاء الجند في الجيش القائم. وإذا أسلم أحد الذميين أخِذت منه أرضه ووزّعت بين أهل بلده وفرض العطاء. وكان غرضه من ذلك أن تبقى لأهل البلاد موارد ثرواتهم، وأن يعتصم[4]

1- يفي: يكفي ويصلح.

2- أحرى: أجدر.

3- تثريب: لوْم وذنب.

4- يعتصم: يمتنع ويتحصّن.

الجند الإسلامي من فتن النزاع على الأرض والعقار، ومن فتن الدعة[1] والاشتغال بالثراء والحطام. وربما أغضى[2] عن كثير في سبيل الإعانة على تعمير البلاد بأهلها. فصفح عن أهل السواد«العراق» ليأمنوا البقاء فيه، مع أنهم حنثوا بالعهد وعاونوا الفرس على المسلمين في أثناء القتال.

ويلوح من كلامه في أخريات أيامه أنه كان على نية النظر في تصحيح النظام الاقتصادي، وعلاج مشكلة الفقر والغنى على نحو غير الذي وجدها عليه، فقال:«لو استقبلت من أمري ما استدبرت[3] لأخذت فضول[4] أموال الأغنياء فقسّمتها على الفقراء».

ولم يرد في كلامه تفصيل لهذه النية، ولكن الذي نعلمه من آرائه في هذا الصدد كاف لاستخلاص ما كان ينويه. فعمر على حبه للمساواة بين الناس كان يفرق أبداً[5] بين المساواة في الآداب النفسية والمساواة في السنن الاجتماعية. فكتب إلى أبي موسى الأشعري:«بلغني أنك تأذن للناس جماً غفيراً[6] فإذا جاءك كتابي هذا فأذن لأهل الشرف وأهل القرآن والتقوى والدين، فإذا أخذوا مجالسهم فأذن للعامة»، ولكنه لما رأى الخدم وقوفاً لا يأكلون مع ساداتهم في مكة غضب، وقال لساداتهم مؤنباً: ما لقوم يستأثرون على خدّامهم؟ ثم دعا بالخدم فأكلوا مع السادة، في جفان واحد.

فالمساواة في أدب النفس لم تكن عند عمر مما ينفي التفاضل بالدرجات، ولم يكن يرضيه كذلك أن يعتمد الفقراء على الصدقات والعطايا ويعرضوا عن العمل واتخاذ المهنة، فكان يقول لهم في خطبة: «يا معشر الفقراء، ارفعوا رؤوسكم فقد وضح الطريق، فاستبقوا الخيرات، ولا تكونوا عيالاً[7]

1- الدعة: الخفض والرفاهية.

2- أغضى: أغمض عينه وصفح.

3- المراد لو رجع من عمري ما فات.

4- فضول: ما زاد على الحاجة، جمع فضل.

5- أبداً: دائماً.

6- جماً غفيراً: جميعاً، الشريف مع الوضيع في كثرة.

7- لا تكونوا عيالاً على المسلمين: لا تعتمدوا على أن يعولوكم.

على المسلمين». وكان يوصي الفقراء والأغنياء معاً «أن يتعلموا المهنة، فإنه يوشك أن يحتاج أحدهم إلى مهنة وإن كان من الأغنياء».

فيسوغ لنا أن نفهم من هذا جميعه معنى ما انتواه من أخذ فضول الغني وتقسيمه بين ذوي الحاجة، وهو تحصيل بعض الضرائب من الثروات الفاضلة وتقسيمها في وجوه البر والإصلاح.

على أن عمر يصح أن يسمّى مؤسساً لديوان الوقف الخيري على الوجه الذي نعهده الآن، فقد أنشأ بيت الدقيق لإغاثة الجياع الذين لا يجدون الطعام، وأصاب قبل خلافته أرضاً بخيبر فاستشار النبي عليه السلام فيها فاستحسن له أن يحبس أصلها ويتصدق بريعها، فجعلها عمر صدقة لا تُباع ولا تُوهب ولا تُورث، وينفق منها على الفقراء والغزاة وغيرهم، ولا جناح[1] على من ولِيَها يأكل بالمعروف، ويطعم صديقاً فقيراً منها.

●●●

وعرضت لعمر مسائل التعمير على حسب الحاجة إليها في وقته، فلم تجده مسألة منها دون ما تحتاج إليه من إصابة الرأي وحسن الرويّة. فكانت نصائحه في تخطيط المدن واختيار مواقعها من أنفع النصائح، وكانت دواعيه إلى بنائها من أشرف الدواعي وأليقها بالأمير.

شاهد في الجند هزالاً وتغيُّر ألوان فسأل قائدهم سعداً: ما الذي غيّر ألوان العرب ولحومهم؟ فأجابه: إنها وخومة[2] المدائن ودجلة، فكتب إليه: «إن العرب لا يوافقها إلا ما وافق إبلها من البلدان، فابعث سليمان وحذيفة فليرتادا[3] منزلاً برياً بحرياً ليس بيني وبينكم فيه بحر ولا جسر»، وأمر أن تبلغ مناهج[4] المدينة أربعين ذراعاً وما يليها ثلاثين ذراعاً وما بين ذلك عشرين، وألا تنقص الأزقة عن سبع أذرع ليس دونها شيء، وألا يرتفع بناء الدور. فبنيت الكوفة على هذا التخطيط.

1- لا جناح: لا إثم ولا حرج ولا ذنب.

2- وخومة: فساد الجو والبيئة.

3- فليرتادا: فليختارا بعد البحث.

4- مناهج: طرق.

وعلم أن الجند يشكون الشتاء ويعوزهم الملجأ الذي يسكنون إليه بعد الغزو في حدود فارس، فكتب إلى عتبة بن غزوان؛ أن«ارتدْ لهم منزلاً قريباً من المراعي والماء»، ووصف له ما يلتزم من مواقعه وخططه، فبنيت البصرة عند ملتقى النهرين.

وهو الذي أشار على عمرو بن العاص أن يحفر خليجاً بين النيل وبحر القلزم لاتصال المرافق بين مصر وعاصمة الدولة، وضرب له الموعد حولاً يفرغ فيه من حفره وإعداده لمسير السفن فيه، فساقه من جانب الفسطاط إلى القلزم[1]، ولم يأت الحول حتى جرت فيه السفن، وسُمّيَ خليج أمير المؤمنين، ولم يزل مفتوحاً حتى ضيّعه الولاة وغفل عنه الخلفاء.

فسياسته التعميرية وافية بالغرض منها لعصره، وقد يلاحظ عليها أبناء العصر الحاضر شيئاً لا يوافقهم كالحد من ارتفاع الدور والزهد في تشييد القصور. أما هو فالوجه الذي توخّاه في سياسة التعمير؛ أن يحمي الدولة في نشأتها من الترف والبذخ، وأن يحول بين الجند وبين الاستنامة[2] إلى متاع القصور المشيّدة، والصروح الممردة، وما فيها من بواعث الوَهَن والفتور. ومن فلاسفة العصر الحاضر من يحسب ضخامة البناء دليلاً على ابتداء الضعف وعفاء[3] العقيدة، ويقول شبنجلر، أحد هؤلاء الفلاسفة:«إن الأمم في نهوضها تعبر طريقين مختلفين: طريق العقيدة وقوة النفس، وتلازمه بساطة الظواهر وعظمة الضمائر، وطريق الفخامة المادية والوفرة العددية، وفيه تنحل الضمائر وتخلفها العظمة التي تقاس بالباع والذراع، وتقدّر بالقنطار والدينار، وكانت قبل ذلك تقاس بما لا يحس من العزائم والأخلاق. وعمر على كلتا الحالتين، لم يتعد طبائع الأشياء، ولم يأخذ في زمنه بغير الصالح من الآراء.

●●●

1- القلزم: مدينة السويس الحالية، وكان البحر الأحمر قديماً يسمّى بحر القلزم نسبة لهذه المدينة.

2- الاستنامة: الاطمئنان والرغبة والرضا.

3- عفاء: انتهاء.

وقصارى القول؛ إن هذا الرجل لم تواجهه في ولايته الواسعة صعوبة أكبر منه وأحوج إلى قدرة أعلى من قدرته أو هيبة ودراية أجلّ مما كان له من هيبة ودراية، فإذا عُرضت الصعوبة الطارئة فهناك الحزم اللازم لمواجهتها، والحيلة الصالحة لتدبيرها، كأنما كان لها على استعداد، وكأنما عاش حياته كلها يتمرس[1] بهذه الأمور.

وكان اضطلاعه[2] بتفريج الأزمات والكوارث كاضطلاعه بتدبير الحاجات إلى التعمير والتنظيم. ففي السنة الثامنة عشرة للهجرة فاجأه قحط الرمادة المشهور، وهو القحط الذي لا يقال في وصفه أوْجز من قولهم يومئذ: إن الوحوش كانت تأوي فيه إلى الإنس، وإن الرجل المتضوّر من الجوع كان يذبح الشاه فيعافها لقبحها.

فنهض لهذه الكارثة نهوضه لكل خطْب، واستجلب القوت من كل مكان فيه مزيد من قوت، وجعل يحمله على ظهره مع الحاملين إلى حيث يعثر بالجياع والمهزولين العاجزين عن حمل أقواتهم، وآلى[3] على نفسه لا يأكلن طعاماً أنقى من الطعام الذي يصيبه الفقير المحروم من رعاياه، فمضت عليه شهور لا يذوق غير الخبز والزيت، ونظر في كل شيء حتى في تعليم كل بيت كيف ينتفع بالرزق الذي يرسله إليهم مع عماله. فقال للزبير بن العوام:«اخرج في أول هذه العير فاستقبل بها نجداً، فاحْمل إلى أهل كل بيت قدرت أن تحملهم إليّ، ومن لم تستطع حمله فمُر لكل أهل بيت ببعير بما عليه، ومُرهم فليلبسوا كساءين، ولينحروا البعير فليحملوا شحمه، وليقدّدوا لحمه، وليحتزوا[4] جلده، ثم ليأخذوا كبّة من قديد وكبّة من شحم، وحفنة من دقيق فليطبخوا ويأكلوا حتى يأتيهم الله برزق».

●●●

1- يتمرس: يتدرب ويتمرن ويعالج.

2- اضطلاعه: احتماله وقيامه

3- آلى: حلف.

4- حزّ الجلد واحتزه: قطّعه.

وهذه السهولة في مواجهة كل حالة بما يوائمها هي التي تبرز لنا«مؤسس الدولة الملهم» في هذا الرجل العظيم.

فكل عمل من هذه الأعمال سهل على القرطاس صعب عند تصورنا إياه، وإحاطتنا بما يستدعيه من تدبير وإنجاز وخلق وهيبة. فكم بين المدينة وتلك الأطراف في زمن أسرع وسائله بعير سريع! وكم عمل عمر لملاحقة كل جيش يسير، وكل بلد يفتح، وكل أمة تحكم، وكل عارض يطرأ على غير رقبة[1] ولا سابقة خبرة؟

تجنيد الجيوش لشتى الميادين وليس بسهل، واختيار القواد على حسب ما يندبون له وليس بسهل، والأمر بكل حركة على حسب كل ميدان وليس بسهل، والسؤال عن قادة الأعداء ومداوراتهم[2] ليستقصي خبرهم، ويعرف ما يقابلهم به من الكيد والعدة وليس بسهل، وإنشاء المدن والعمائر في مواضعها، وإقامة الدواوين عند الحاجة إليها، وإرضاء الأمم والجيوش بالإصغاء إلى شكاياتهم ولو جاءت في غير أوانها، والنهوض للكوارث والأزمات بما ينبغي لها، والمشاورة لمن تسمع منه المشورة بغير ما شكاة، وخدمة الناس في دينهم وخلقهم كخدمته إياهم في دنياهم ودولتهم، وتجدد هذه المتاعب يوماً بعد يوم، وشهراً بعد شهر، وعاماً بعد عام، وهي شاقة لا سهولة فيها على غير صاحبها القدير عليها ولو زاولها عرضاً إلى أيام.

وجليل بعض هذا غاية الجلال لو أن صاحبه قنع منه بالإشراف والمراجعة ولم يعمل بيده فيه كأنه خادم البيت المرهق، وأجير الديوان الصغير، لكنه كما تعلم كان يكدح بيده ويحمل على ظهره ويتعقب[3] بعينه، ولا يدع أحداً من خدّام الدولة الواسعة إلا وهو شريك له في مثل ما يتولاه.

وأكبر ما يستحق الإكبار في هذا الرجل الكبير؛ أنه كان قادراً على

1- رقبة: ترقب وانتظار.

2- المداورة: المحاربة والافتنان في أساليب القتال.

3- يتعقب: يتبع ويفحص.

تأسيس الدول وعلى فتح الأمصار، ولكنه راض[1] القدرتين فلم يقدم على فتح الأمصار إلا بمقدار.

فليس الفتح شهوة عنده ولا المجد الحربي لبانة[2] من لبناته، وهو على علمه بأن الله وعد المؤمنين أن يورثهم الأرض، لم يكن يرى في ذلك داعياً إلى العجلة بالفتح، كما كان يرى فيه دواعي للتبصر والأناة، حتى لا يسفك دم في غير موجب ولا تُعتَسف خطة بغير رويّة.

فكان همه الأكبر تأمين الجزيرة العربية من أطرافها، وحماية الإسلام في عقر داره. ولولا أن الدولة العظمى التي كانت تحدِق بجزيرة العرب تحفّزت[3] للبطش بها، وقمع دعوتها في مهدها، لكانت للدولة الإسلامية سياسة أخرى في مصاولة الأعداء.

فدولة الروم كانت ترسل البعوث إلى تخوم[4] الجزيرة. وتهيّج القبائل لحرب المسلمين منذ عهد النبي عليه السلام، وكان المسلمون يعيشون في فزع دائم من خطر هذه الدولة وأتباعها. يدل عليه كلام عمر وهو يتحدث عن أزواج النبي حيث يقول:«وكنا تحدثنا أن غسان[5] تنتعل النعال لتغزونا، فنزل صاحبي يوم نوبته فرجع عشاء فضرب باباً ضرباً شديداً، وقال: أثمَّ هو؟ ففزعت فخرجت إليه، وقال: حدث أمر عظيم، قلت ما هو؟ أجاءت غسان؟ قال: لا. بل أعظم وأطول، طلق النبي صلى الله عليه وسلم نساءه!».

ومن هذا الحديث يتبين لنا مبلغ الفزع من تهديد الروم للجزيرة العربية بالليل والنهار.

أما فارس؛ فقد بلغ بطغيانها أنّ عاهلها غضب من دعوته إلى الإسلام، فأوفد إلى الحجاز رسولاً مع نفر من الجند ليأتيه بالنبي العربي حياً أو ميتاً! ولولا أنه مات قبل إنجاز وعيده واشتعلت نيران الفتن في بلاده،

1- راض: روّض وذلل.

2- لبانة: حاجة ورغبة.

3- تحفّزت: استعدت وتوثبت.

4- تخوم: حدود.

5- غسان: عرب بالشام.

لوطئـت الجيوش الفـارسية أرضـ الجزيرة قبـل أن ينـهض العـرب للدفـاع. ومــا هــو إلا أن حفظ العـرب حدودهم من قبل العـراق الفـارسي حتى سكنوا إلى ذلــك، وودّ عمـر بــن الخطاب«لو أن بيننــا وبين فـارس جبــلاً من نـار لا يصلون إلينـا ولا نصل إليهم»، ولم تتغير خطته هذه إلا حين استوى يزدجرد علــى عرش فـارس، وتـأهّب للغارة على المسلمين وإخراجهم من حيث نزلوا، فتجدد القتـال».

وقـد طال تردد عمر في فتح مصر، ولم ينبعـث إلى غزوهـا حباً ولـهجاً[1] بـالفتـوح، ولولا أن علم أن أرطبون، قـائد الروم، في بيت المقدس قد فرّ منـهـا إلى مصـر ليحشـد فيها الجنود، ويتـأهّـب للكرِّ على الشــام، لطال تردده في الزحـف عليها. ومع هذا أوشك أن يسترجع عمـرو بن العاص بعد إشخـاصه إليهــا، ونهاه عــن الإيغال في المغرب بعد فتحـها، لأن السطوة – وهو مقتدر عليهــا – لم تكن تزدهيه[2] ولا تُغوِيــه، ولأن الضن بـالأرواح أغلب في طبعه من الشغف بـالفتوح، و«أن رجلاً من المسلمين أحبّ إليَّ من مئة ألف دينـار!».

فلا يخطئ القـائل الذي يقول: إن الأنـاة في السطو أكبر مـا يستحق الإكبـار مــن هذا الخلــق الرفيع، وإن دلالتــه الإنسانية أكبر دلالــة يشتمل عليها هذا السجـل الحـافل بـالمآثر.لأنه يرينـا القوة كيف تكون نعمة إنسانية عـالية ولا تكـون لزامــاً نقمة من نقم الأثــرة والأنـانية، ويرينـا الرجـل كيف يقوى فلا يخـافه الضعيف، بل يخـافه من يخيف الضعفـاء.

وبحــق يتــزود بهذه القــوة مؤسس دولة تقــوم على ديــن، لأن الدولة قد تقيمها القوة الطاغية، أمـا الدين فلا يهدمه شيء كمـا تهدمه قوة الطغيـان.

إن البـأس الــذي رُزِقتــه نفس عمر لحظ عظيــم. ولكنه لــو كـان في يدي غيرهــا لقد يكــون نصيبها منه أوْفى من نصيبها وهو في يدهـا، فلم يشحذه عمـر قط لغرضـ يخصه دون غـيره، ولم يضرب به قط بمعـزل عن الإيمـان حتــى في أيــام الجـاهلية. فلو لم يقع في روْع[3] عمـر أن محمداً أهـان قريشاً،

1– لهجاً: اللهج بـالشيء الولوع به.

2– تزدهيه: تستهويه وتستحقه.

3– الروع بـالضم: القلب والعقل والبـال.

وانتقص دينها لما تصدّى له بأذى، ولولا حرمة الإيمان الجاهلي عنده، لما ثار على إيمان محمد وصحْبه.

وغاية ما هنالك؛ أنه فرّق بين إيمان وإيمان، ففي الجاهلية كان إيمانه مضللاً فعقم ولم يأتِ بطائل، وفي الإسلام كان إيمانه رشيداً فأتى بأطيب الثمرات.

•••

قبل أن يقال إن عمر كان أكبر فاتح في صدر الإسلام، ينبغي أن يقال إنه كان يومئذ أكبر مؤسس لدولة الإسلام، وإنه أسسها على الإيمان ولم يؤسسها على الصوْلجان[1]، فكان مؤسساً لها قبل أن يليَ الخلافة، وينفرد بالكلمة العليا، وكان من يوم إسلامه آخذاً في تشييد هذا البناء الذي تركه وهو بين دول العالم أرسخ بناء.

إن تاريخ عمر وتاريخ الدولة الإسلامية لا يفترقان، فإذا بدأتَ بهذا فقد بدأتَ بفصل من تاريخ ذاك، ولن يطول بك الاستطراد، حتى تثوب إليه كرّة أخرى.

1- الصوْلجان: عصا الملك، فارسي معرب، إذ لا يجتمع في كلمة عربية صاد وجيم، الجمع الصوالجة، والمراد أنه لم يؤسسها على الطغيان والأبهة، وغطرسة الملوك.

عمر والحكومة العصرية

من الحقائق التي لا يحسن أن تغيب عنا ونحن نقدّر الأبطال من ولاة العصور الغابرة؛ أنهم أبناء عصورهم وليسوا أبناء عصورنا، وأننا مطالبون بأن نفهمهم في زمانهم وليسوا هم مطالبين بأن يشبهونا في زماننا، وأن الرجل الذي يصنع في عصره خير ما يصنع فيه هو؛ القدوة التي يقتدي بها أبناء كل جيل، ولا حاجة به إلى اقتداء بنا، ولا أن يشق حجاب الغيب لينظر إلينا ويعمل ما يوافقنا ويرضينا.

ويحسن بنا أن نذكر مع هذا أشكال الحكومات بمرتبة المبادئ التي تقوم عليها، وأن المبادئ التي تقوم عليها بمرتبة دون مرتبة الروح الإنساني الذي ينبغي أن يعمّها ويتخللها، لأن المبدأ يعيبه أن يخلو من الروْح الإنساني، ولا يعيب الروْح الإنساني أن يخالف المبدأ في بعض الأحايين. فالملكية والجمهورية شكلان من أشكال الحكومة قد يقومان على مبدأ واحد هو مبدأ الحكومة الشعبية أو الديموقراطية، ولكن العدل والحرية هما الروْح الإنساني المقدم على المبدأ وعلى الشكل معاً، لأن فقْد المبدأ والشكل لا يضيرنا إذا وجدنا العدل والحرية. أما فقدان العدل والحرية فهو الذي يضير ولو توافرت المبادئ والأشكال.

فـإذا عرفنـا العدل بروحه ولبابـه فلا ضير عليه أن تنكـره مبادئ الثورة الفرنسيـة أو مبادئ الوثيقة الكبرى في البـلاد الإنجليزية، أو مبادئ الدستور الأميركـي في أيام آباء الدستور هنـاك، أو مبدأ من المبادئ التي لا تني تتجدد وتتغير كائناً ما كان.

ويحسـن بنـا أن نسـأل أنفسنا كلمـا أعجبنـا بعظيم من عظمـاء العصور الحديثـة: ماذا كان هذا العظيـم صانعاً لو نشأ في القرن الأول للهجرة مثلاً أو القـرن الأول للميلاد ؟ أكان يصنع فيه مـا هو«عصري» في زمـاننا، أم يصنع فيـه ما هو عصـري في ذلك الزمان؟ فممـا لا مراء فيه: أنـه يخالف عمله في زمـاننا ولا يخالف عمله في زمـانه الذي نشأ فيه، ولا ملامة عليه فيما خالف وفيما وافق، بل اللوم علينا نحن إذ ننتظر ما لا ينتظر، ونقيس على غير قياس.

وإلى جانـب هـذا كلـه، ينبغـي أن نذكر ولا ننسـى أن عصرنـا ليس بخير العصـور! وأننـا لـو ملكنا تبديلـه في كثير من الأمـور لبدلنـاه، وأننا لا نتفق علـى استحسان الحسـن ولا استقباح القبيح فيه، وأن الفارق الأكبر بينه وبين العصـور الأخرى؛ إنما هو فرق الألفة والاستغراب، فعصرنا مألوف لنا وسائر العصـور مستغربـة في أنظارنا، وكثيراً مـا يكون الاستغـراب عريضاً سخيفاً متعلقاً بالمظاهر والأزياء دون الجواهر وحقائق الأشياء.

أذكـر مـن الصور التي رأيتها في الصحف الأوروبيـة ولا أنساهـا – صورة جامعـة لبعض المشهورين والمشهـورات في أزيـاء عصرنا وأزيـاء العصور السابقـة علـى اختلافهـا – عرضتهـا الصحيفـة وأحسبها كتبـت تحتها: هل تعرف هؤلاء لو مروا بك في الطريق؟

فإذا تأملت الصورة، رأيت فيها يوليوس قيصر في القبعة الطويلة وكسوة السهـرة السوداء، ورأيت كليوباتـرا في زيّ الباريسية العصرية، ثم رأيت أميراً مـن أمـراء هذا الزمـن وحكيماً مـن حكمائه على نمـط التماثيـل التي حفظت لقياصـرة الرومـان وحكمـاء اليونان. فإذا بـك تستغرب ما تألـف وتألف ما تستغـرب، وكأنك على استعداد أن تحادث يوليوس قيصر حديثك للرجل الذي يفهمـك وتفهمـه من الكلمـة الأولى، وعلى حـذرٍ أن تقارب الرجـل الذي مثلته لـك الصـورة في زيّ الأقدمين المخالفين لك في العقيدة والشارة والذوق ونمط التفكير والنظر إلى الأشياء.

هذه صورة نشرت يومئذ للتسلية والفكاهة، ولكنها خليقة أن تعلِّمنا الكثير، وأن تصحح لنا مقاييس المقابلة والتقدير في كل عصر سابق وعصر أخير.

ونحن – إذ ننظر إلى أعمال عمر بن الخطاب نقيسها إلى نظام الحكم في زماننا – واجدون فيها كثيراً من المستغربات التي تحول بيننا وبين تقديرها الصحيح للوهلة الأولى. ولكننا لا نلبث أن نرفع القشرة وننفذ إلى اللباب حتى تزول الغرابة، ونرى في مكانها الحق الخالد الذي تتغير العصور ولا يتغير، بل نرى في مكانها أحياناً ما يصلح كل الصلاحية للتفسير حتى بمبادئ هذا العصر الأخير.

خذ مثلاً أنه – وهو أقدر المالكين في عصره – كان يقنع بالكفاف ويلبس الكساء الغليظ ويهنأ إبل الصدقة – أي يداويها بالقطران – ويراه رسل الملوك وهو نائم على الأرض نومة الفقير المدقع، وتعرض له المخاضة[1] وهو داخل إلى الشام فينزل عن بعيره ويخلع خفّيْه ويخوض الماء ومعه بعيره، ويسافر مع خادمه فيساوي بينهما في المأكل والمركب والكساء.

حاكم من حكام العصر الحديث لا يصنع هذا ولا يطالب بأن يصنعه، وهو وأبناء العصر الحديث على حق فيما ارتسموه من السمت[2] والشارة، لأن حاكم الأمة يحتاج إلى المهابة بين قومه وغيرهم من الأقوام، وهذا حسن مشكور.

ولكن هذه وجهتنا نحن في هذا، فما هي وجهة عمر فيه؟

وهذه حجتنا نحن فيما ارتسمنا، فما هي حجة عمر فيما ارتسم؟

إننا إذا عقدنا المقارنة بين الوجهتين والحجتين، ألفيناه في غنى عن وجهتنا وحجتنا، وأنه كان يصل إلى الغاية التي نرومها نحن من طريق أقوم وأنفذ من الطريق الذي توَخّيْناه، فكان يعيش عيشة الفقراء وأمته وأمم أعدائه أهْيَب له مما تُهاب التيجان في القصور.

وكان عمل الرجل تثبيت سلطان وتثبيت عقيدة هي أساس الحكم قبل كل أساس، فكانت عيشته الفقيرة أعوَن له على تثبيت العقيدة، ثم لا غضاضة فيها على السلطان.

1- المخاضة: موضع الماء بحوْرة الناس مشاة وركبانا.

2- السمت: الهيئة.

وكان يدين نفسه بهذه العيشة ولا يأبى على غيره أن يخالفها، ويقنع باليسير ويعطي الحق الكثير لمن يستحقه على تفاوت في المآثر والأعمال. فلما ندب أبا عبيدة لتوزيع الطعام في عام المجاعة، أعطاه ألف دينار وألحّ عليه في قبولها، ولما قسّم الولايات جعل كل والٍ كفاء[1] عمله من أجر وطعام مكفولاً له مع عطائه الذي يعطاه كسائر المسلمين. وهو الذي خالف أبا بكر في التسوية بين العطيّة لعلمه بتفاوت الحقوق، فقال له: أتسوِّي بين من هاجر الهجرتين، وصلى إلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف؟ أتجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه؟ ولقد ظل كلاهما على رأيه حتى قام عمر بالخلافة، فأخذ بمذهب التفضيل وتوفية العطاء حسب الحقوق. أمام المهابة، فمن افتقر من الولاة إلى المظهر فيها لم يمنعه عمر ولم يوجب عليه أن يقتدي به في خصاصته[2] وشظفه، فله من ذاك ما تقضي به مصلحة الدولة حيث كان.

وبهذا يكون الحاكم عمر بن الخطاب قد أدّى «الواجب الحكومي» على الوجه الأقوم، فلا سبيل لأحد إلى أن يؤاخذه فيه بقياس حديث أو بقياس قديم.

فإذا بقي أن نستدل بتشديده في المعيشة على تفكيره أو خلقه فما هي الدلالة التي تدل عليها؟ هل يدل هذا التشديد في محاسبة النفس على شيء يعاب؟ هل هو أدنى إلى النقص أو أدنى إلى الرجحان؟

إن أناساً يشددون على أنفسهم عن كزازة[3] في الطبع وضيق في الحظيرة[4] وعجز عن ملابسة الدنيا، وهذه نقائص تعاب في مقياس الفكر والأخلاق. ولكن هل كانت خليقة عمر بن الخطاب خليقة المرعب المتوجس العاجز الذي يرجع الشظف عنده إلى العجز عن ملابسة الدنيا؟

أعجل الناس بالاتهام لا يتهم عمر بهذا ولا بما يشبهه ويدانيه.

وإنما تدل جملة أخلاقه على أن الخلق الذي ألزمه حياة الشظف، إنما

1- كفاءة عمله: أي ما يكافئ عمله ويجازيه.

2- الخصاصة: الفقر.

3- الكزازة: الانقباض، والمراد التزمت والجمود.

4- ضيق الحظيرة: الحظيرة مأوى الماشية، والمراد «ضيق الأفق».

هـو خلـق قوي يروّض صاحبـه على ما يريد، وليس بخلـق ضعيف يجفُل من التصرف والتكليف إجفال العجز والرهبة والوسواس.

وفي «طبيعة الجندي» التـي قدمنا الكلام فيها التفسير لنظرته في حساب نفسه، وفي الموقف الذي اختار أن يقفه بين يدي اللـه. فهو يعلم أن اللـه شديد الحسـاب، وأن اللـــه رحيم، ولكن الجندي القـوي إذا وقف بين يدي مولاه جعل تعويله على الوفاء بالأمر، وقضاء الواجب في أدق تفاصيله، ولم يجعل معوَله الوحيـد على طلـب الرحمة والصفح عن الخطيئة. فإن جاءه الصفح من مولاه، فليس هـذا بمُعفيه أمام نفسه مـن استقصاء الحساب ولو جـار عليها. فأكرم لطبيعتـه الحـادة القوية أن يجـور على نفسه من أن يترخّص في إعطائها ثم يتعرض للصفح والغفران.

وكان وفـاؤه لحق الصداقة كوفائه لحق اللـه سبباً من أسباب هذا الشظف الـذي عاش عليه بعد النبي وخليفته الأول، فقد أبـى له وفاؤه أن يعيش خيراً ممـا عاشا، وأن يستبيـح – وقد صار الأمر إليه – حظـاً لم يستبيحاه، وكثيراً مـا توسل إليه خاصتـه أن يشفق على نفسه، وأقنعوه بما علمـوا أنه أدنى إلى إقناعـه، وهو أن يتوسع في العيش ليكون ذلك أقوى له على الحق، فكان يقول لهـم: «قـد علمـت نصحكـم. ولكني تركـت صاحبيَّ علـى جادة[1] فـإن تركت جادتهمـا لم أدركهما في المنزل[2]»، وكلما نصح له ذووه ومنهم ابنته حفصة، أن يستكثر من الطعام الطيب والنعمة السائغة سألها:

كم كان نصيب النبي من هذا أو من ذلك. وأنت تعرفين نصيبه؟

فيكون السؤال هو الجواب.

ثـم كانت رغبته في إقامة الحجة علـى ولاته وعمّاله سبباً آخر من أسباب شظفه وقناعته بالقليل. فقد يستحي أحدهم أن يخون ليغنىَ وخليفته قانع لا يطمع في أكثر من الكفاف.

وما كان عمر بالذي يجهل ما عرفه الناس من مروءة «الأبّهة والوجاهة» وهـو الذي يعلم مـا جهلوه، ولكنه كان غنياً عنها إيثـاراً لغيرها مما هو أرفع

1- الجادة: وسط الطريق والمقصود طريق الرسول صلى اللـه عليه وسلم وصاحبه أبو بكر.

2- المنزل: المنزلة ومكانة.

منهــا وأدل على المروءة في حقيقتهــا. فكان يقول: «المروءة مروءتان: مروءة ظاهرة ومروءة باطنة، فالمروءة الظاهرة الرياش، والمروءة الباطنة العفاف».

فهو في جملة أحواله يفرض الشظف على نفسه، لأن قوته الخلقية تستطيع أن تريد فتفعل، وتستسهل الجد الذي يصعُب على غيرها. ففيها رجحان يكبره العقل والخلق، وليس فيها نقص يعاب بمقياس التفكير أو مقياس الأخلاق.

إنمــا كان الرجـل يحاسـب غـيره فيعطيــه حقه في غـير بخْس ولا حرج، ويحاسـب نفسه فيؤثر الشدة ليقطع الشك ويـدرأ الشبهة[1] ويقتدي بصاحبيه، ويـترك القـدوة المُثْلى لمـن يليَه، فـلا سبيل عليــه لباحث في نظـم الحكم ولا لباحث في معاني الأخلاق. على أن عصورنا الحديثة تستغرب الشظف من عُمَر وهــي تهلل لملوكها وتكبر لهم حين يستنّون لأنفسهـم سنّته في بعض أوقات الضيـق والمحنة، وهي الأوقــات التي يتنبّه فيها شعور الرعيــة للفارق بينها وبــين راعيها في المعيشة والتكليف. وأكثر ما يكون ذلك في أوقات المجاعات والحروب وشح المئونة على الإجمال.

ففــي الحروب الأخيرة تجاوبت الصحف بالثنــاء على الملوك الذين راضوا أنفسهـم، وراضــوا أسرهم وحاشيتهـم معهم على جراية الحـرب التي توجبها ضـرورات التمويـن، وعـدُّوا من مفاخـر الملوك، أنهـم لا يأكلـون إلا ما تأكله شعوبهـم، وأنهـم لا يرون لهم عزة في الترف الذي يعز على رعيتهم[2]، فاقتدوا بعمـر فيمــا أوجَبَه على نفسه عام القحط[3]، وعلمتهـم الشدة كيف ينفذون إلى الواجب الإنساني من وراء زخارف الحضارة الحديثة.

وشيء آخر يستغربه العصريون في نظام حكومة عمر، وإن كانوا ليتمنون مثلــه لـو استطاعـوه، ونعني بــه طريقتــه في محاسبة الـولاة والعمــال سواء لتحقيق العدل أو لتحقيق الأمانة.

فـكان يجـزي الوالي جـزاء المثل عن كل مظلمــة وقعت على أحـد رعاياه،

1- يدرأ الشبهة: يدفعها ويبعدها.

2- يعز على رعيتهم: يصعب عليهم تحقيقه.

3- عام القحط أو عام المجاعة، وقد سبقت الإشارة إليه.

ويأخذ الوالي بسيئات أبنائه وذويه إن أساءوا وهم مستطيلون[1] بما للولاية من حوْلٍ وجاه.

وكان يحصي أموال الولاة ثم يستصفي ما زاد عليها كلما فشت[2] لهم الفاشية من النعمة لا يخبرونه بمصدرها.

وفي هذا وذاك ضمان للعدل والأمانة يستغربه العصريون، لأنهم لا يألفونه في طرائق الحكومات العصرية.

ولكن، أتراهم يستغربونه لأنه غير حسن أو لأنه غير مستطاع؟

بل لأنه غير مستطاع ولا ريب، أو لأن الحكومات العصرية لا تملك أن تتحرّاه وتنصف في تنفيذه[3].

أما أنه حسن فلا شك في حُسْنه، ولا في أنه أحسن من نظائره بين النظم العصرية، لأن حكومات العصر الحديث قد تحمي الوالي وإن ظلم واعتدى، فلا تسمح بمقاضاته إلا بإذن منها! وقد تحميه مرة أخرى بالإحالة إلى الثقة بالوزارة ومنْع المناقشة في عمله، لأنها هي المختصة بمناقشته فيه، وتعتذر في الحالتين بعذر المحافظة على نظام الدولة أن يهدده ما يهدد مراكز الحكام، ولم يكن عمر يخشى هذا الخطر لأنه أقوى منه، فله هو الحق وعلى النظم العصرية الملام.

أما الطريقة العصرية في ضمان أمانة الحكام فهي، أن تحرم عليهم الدساتير مباشرة الأعمال في الشركات وما إليها، ثم هي لا تأخذ منهم درهماً ولو دخلوا الخدمة صفر اليدين وخرجوا منها بالضياع والقصور والأموال. فمن استغرب الطرائق العمرية في هذا الباب فليستغربها ما شاء وهو يعلم أن الغرابة ليست بعيب، وأن المألوف هو المعيب إن قصّر عن الغرض المطلوب.

وما عدا هذا من اختلاف بين العهدين فقلّما يعدو اختلاف الأسماء وتغيير العناوين، وقلّ أن ينفذ إلى ما وراء القشور. وهذه بعض الشواهد التي تقرب

1- مستطيلون: أي معتزُّون بسلطانهم وجاههم.

2- فشت لهم الفاشية من النعمة: ذاعت وانتشرت، والفاشية كل شيء منتشر من المال كالغنم والإبل وغيرها.

3- تحاول الحكومات على عهدنا أن تتحراه بما تستطيع من وسائل. وقانون «الكسب غير المشروع» ضرب من هذا الصنيع.

أسباب النظر إلى حقيقة هذا الاختلاف.

مـرّ عمر في سوق المدينــة، فرأى إياس بن سلمــة معترضاً في طريق ضيق فخفقه بالدِّرة وقال له: «أمط عن الطريق يا ابن سلمة!»[4].

ثـم دار الحوْل[5] ولقيه في السوق فسأله: أردت الحج هذا العام؟ قال: نعم يا أمـير المؤمنين، فأخذ بيده حتى دخل البيت وأعطـاه ستمئة درهم وقال له: يا ابن سلمة! استعن بهذه، واعلم أنها الخفقة التي خفقتك بها عام أول! قال إياس: يا أمير المؤمنين ما ذكرتها حتى ذكرتنيها. فأجابه عمر: أنا والله ما نسيتها.

فالنظـم العصرية تحـار في وضع هذه الحادثة في باب من أبوابها المرتبة حسب الوظائف والأوامر والمراجعات.

ولكـن مــاذا يصنع جندي المـرور في عصرنا إذا شـاء أن يميط عن الطريق ويفض الزحـام؟ وماذا تصنــع المحاكم في تعويض مـن أصابه الضرب بغير ضرورة؟

إن جندي المرور ليضرب بالدِّرة وبما هو أقسى منها، وإن المحاكم لتعوِّض المضـروب بشيء من مال الدولة عن خطأ الجندي والموظفين. وعمر قد عوّض الرجـل مـن ماله، كما يؤخذ من قول ابن سلمة أنه ذهـب إلى بيته، فإن لم يكن هـذا المبلـغ من مال عمر وكان مـن خزانة الدولة، فقد غرم عمـر كل دين عليه قبـل موتــه، ولم يفارق الدنيا إلا على ضمان وثيـق أن يعاد كل درهم من ديْنه إلى ذويه، وقد يكون الخطأ يومئذ في الحساب لا في تصرُّف عمر بن الخطاب.

ورأى عمـر امـرأة في زيّ استغربه، فســأل عنها فقيل له إنهــا الأَمَة فلانة! فضربها بالدّرة ضربات وهو يقول لها: يا لُكعاء! أتتشبهين بالحرائر[6]؟

وهنــا مجال واسـع للحذلقة العصرية في الكلام علـى «الحرية الشخصية» وعلى حق من يشاء أن يلبس ما يشاء ويسير حيث يشاء.

ولكـن ماذا تصنع الحضــارة العصريــة بالنساء المريبــات اللاتي يتنكرن بأزيــاء الحرائـر ويأوين إلى البيـوت في أحيائهن يخرجن معهـن إلى الطريق؟

4- أمط عن الطريق: تنحّ وأفسح.

5- دار الحوْل: انقضى عام.

6- الحرائر: الأَمَة ضد الحرة والجمع إماء، والحرائر جمع حرة، واللكعاء الحمقاء.

وبماذا يختلف شأن النساء المريبات عن شأن الإماء في زمن كن فيه متهمات الأعراض؟

ورأى عمر رجلاً يتبختر ويمشي مشية قبيحة لا تليق بالرجال، فأمره أن يتركها فأبى وزعم أنه لا يطيق ترْكها فجلده. وعاد بعد جلده إلى التبختر فجلده مرة أخرى ثم مضت أيام وجاءه الرجل وقد ترك تلك المشية القبيحة ودعا له: جزاك الله خيراً يا أمير المؤمنين. إن كان إلا شيطاناً[1] أذهبه الله بك.

الحرية الشخصية مرة أخرى!

غير أن عمر في عقوبته هذه إنما كان يعاقب على أمر نهى عنه القرآن وليس له أن يبيحه بحال، فهو قانون يعرفه من أوْقع العقاب ومن وقع عليه ومن شهدوه وأقروه، وكلهم يأبى أن يمشي في الأرض مرحاً ويعدّها من قبائح الآداب.

ولكننا في العصر الحديث نقسم النواهي والأوامر إلى قسم يحاسب عليه القانون، وقسم يحاسب عليه العُرف المأثور. وعقاب العرف حق الأمة وليس بحق الحكومة والقضاء.

وحجة العصر الحديث أن العقاب القانوني هنا غير منصوص عليه وليس النص عليه بمستطاع، وربما فتح الباب للأغراض والأهواء واستبداد الحاكمين إذا استُطيع.

وعندنا أن حجة العصر الحديث في هذا ناهضة لا شك في صدقها، ولكنها إن نهضت فإنما تنهض على العصر الحديث ولا تنهض على عمر ولا على من وثقوا بعدله وأسلموه زمام العرف والقضاء على السواء. فماذا لو استطاع العرف في عصرنا أن يحاسب الناس بالحبس والجلد والغرامة على رذائل الذوْق وقبائح الآداب دون أن تخطئ أو يجور؟ أيأبى الإصلاح وهو آمن عقباه؟ إن أباه فليس صوابه في إبائه بأكبر من صواب عمر في تقريره، وليس على عمر ولا على رعيته جناح أن يطمئنوا إلى عدل يعِيبنا أن نطمئن إلى مثله.

وقد تقدم أن عمر غضب على الحطيئة لهجائه الناس، ونهاه أن يهجو أحداً فضرع إليه الرجل وقال: إذن أموت ويموت عيالي من الجوع، فأنذره ليقطعن لسانه!

1- إن كان إلا شيطاناً: أي ما كان إلا شيطاناً.

ثـم عطف عليه فساومه على ترك الهجـاء بثلاثة آلاف درهم، فسَلِم الناس من لسانه واستغنى عن هذه الصناعة ما عاش عمر ثم عاد إليها بعد موته.

إن أمـين الحسـاب في خزائـن الدول الحديثـة يحار في أي بـاب من أبواب المصروفـات يضـع هذه الدراهـم التي اشترى بهـا هجاء الحطيئـة، ولكنه لا يحـار طويلاً حتى يذكر باب الدعوة وما تنفقه الدول من الملايين ثمناً للثناء والهجـاء، فيضعها هنالك وهو أهدأ ضميراً مما وضع في الباب كله، لأنه مال تنتفع به الرعية وتنتفع به الأخلاق، ولا نفع فيه لذوات الحاكمين.

ولنضـرب أمثلـة مـن طـراز آخر علـى الطريقـة العمريـة التـي يستغربها العصريـون، وهـم مخطئـون في استغرابها أو قـادرون على النظـر إليها كما ينظـرون إلى المألوفات لو أطلقوا عقولهم مـن عقال الصيغ والأشكال، ونفذوا من ورائها إلى الجواهر والأصول.

كان عمـر يعسُّ في المدينـة فسمـع صوت رجل وامـرأة في بيـت، فتسوّر الحائـط فـإذا رجل وامراة عندهم زقٌّ خمر[1] فقال: يا عـدو اللـه! أكنت ترى أن اللـه يسترك وأنت على معصية؟ فقال الرجل يا أمير المؤمنين: أنا عصيت اللـه في واحـدة وأنت في ثـلاث، فاللـه يقول: «ولا تجسسوا» وأنـت تجسست علينا، واللـه يقول «وأتوا البيـوت من أبوابها» وأنت صعدت مـن الجدار ونزلت منه، واللـه يقول «لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها» وأنـت لم تفعـل ذلـك. فقال عمر: هل عنـدك من خير إن عفوت عنـك؟ قال نعم، واللـه لا أعود. فقال: اذهب فقد عفوْت عنك.

مـا أسرع ما تقول الحذلقة العصرية وهي مستريحـة البال: هذه بدوات[2] البادية في حكمها. تجسس ثم محاجّة جدلية، ثم نزول عن عقاب. وهي «طريقة تعوزها الإجراءات الرسمية» التي نحن عليها حريصون وبها جدّ فخورين!

لكن ما القول في مطابقة هذه الطريقة كل المطابقة لما يجري عليه النظام الحديـث في إجراءاته الرسمية بغـير استثناء؟ فالدساتير الحـرة تمنع الرقابة وفضـ الرسائـل واستباحـة الأسـرار. والحكومات مع هـذا المنـع الدستوري

1- الزق: السقاء «الإناء».

2- البدوات: جمع بداة وهي الرأي الذي صح.

تضطر إلى استطلاع الأحوال واتقاء الجرائم بمراقبة المتهمين وذوي الشبهات. فإذا اتفق في حادث من الحوادث أن استباحت سراً يدل على جريمة محظورة، فماذا يكون من سيْر الإجراءات الرسمية؟ يكون ما كان من عمر في الحدث الذي رويْناه بغير اختلاف. فالقضاء لا يأخذ بدليل يمنعه الدستور، ولا تثبت عنده الجريمة إلا بدليل مشروع، والحكومة تضطر هنا إلى السكوت ومتابعة الحالة حتى تُسْفِر عن بيّنة يجوز لها أن تعتمد عليها أمام القضاء. وما هي فيما تصنع من هذا القبيل أعجز من عمر فيما صنع، لأنه جعل الاستطلاع سبيلاً إلى العِظة والتوبة، واستغنى عن الإجراءات الرسمية التي نحن عليها حريصون وبها جد فخورين!

ونقترب من حادث تطول فيه الألسنة العصرية أبعد مما طالت في شتى الحوادث التي قدمناها، ونعني به كتابه الذي خاطب به النِّيل يوم قيل إنه أمسك عن الفيضان.

فقد زعم المؤرخون أن أهل مصر ذهبوا إلى عمرو بن العاص في شهر بؤونة، فأخبروه أن للنيل عندهم سُنَّة قديمة لا يجري إلا بها، وهي «أنهم إذا كانت ليلة ثلاث عشرة من هذا الشهر، عمدوا إلى جارية بِكر بين أبويها فحملوا عليها من الحلي والثياب أفضل ما يكون ثم ألقوا بها في النيل». فلم يُجِبْهم عمرو إلى ما سألوه وقال لهم: هذا لا يكون في الإسلام، وإن الإسلام يهدم ما كان قبله. فأقاموا بؤونة وأبيب ومسرِي لا يجري فيها النيل قليلاً ولا كثيراً، ثم رفع عمرو الخبر إلى عمر فاستصوب ما صنع وكتب له: إني بعثت إليك بورقة مع كتابي هذا فألقها في النيل. وفي الورقة كتاب يخاطب به النيل يقول فيه: «من عبد الله عمر إلى نيل مصر. أما بعد، فإن كنت تجري من قِبَلَك فلا تجرِ، وإن كنت تجري من قبل الله فنسأل الله أن يجريك».

وقال رواة هذه القصة: إن عمْراً ألقى بالورقة في النيل قبل يوم الصليب بشهر، وقد تهيّأ أهل مصر للجلاء والخروج، فأصبحوا يوم الصليب وقد أجراه الله ستة عشر ذراعاً[1]، واستراحوا من ضحاياه في ذلك العام وفيما بعده من الأعوام.

والرواية على علاتها قابلة للشك في غير موضع عند مضاهاتها على

1- ذراع القياس تؤنث كثيراً وتذكر قليلاً.

التاريخ. وقد يكون الواقع منها إن وقعت دون ما رواه الرواة بكثير. ولتكن على هذا صحيحة بحذافيرها، فما الغضاضة فيها على العلم الحديث، ولا نقول على العقل «البدوي» قبل نيف وألف سنة؟

إن عمر لم يجد أهل مصر مُعَوّلين في فيضانهم على القناطر والسدود وفنون الهندسة، فأبى عليهم أن يعوّلوا عليها، ولكنه وجدهم معولين على خرافة يعافها العقل والشعور فأنكرها، وحُق له أن ينكرها، ولم يقل لهم إن ورقته الملقاة في النيل هي التي تجريه، بل قال لهم إن النيل ليجري بغير تلك السُّنَّة التي استنُّوها له، وبغير القربان الذي يتقربون به إليه، وليس في هذه القصة كلها ما يُستغرَب من حاكم عصري مؤمن بالله مُنكر للخرافات. فورقة عمر أقرب إلى العقل في زماننا هذا من الكئوس والقوارير التي تكسر في الأنهار عند فتح قناطرها وجسورها، وأقرب إلى العقل من البخور الذي يحترق في البِيَع[1] والهياكل جلباً للفيضان واستغاثة بالسماء.

ونحن لا نعرض لهذه الأشتات من طريقة عمر في حكومته لأنها هنات تلجِئ المعجب به إلى دفاع وتسويغ، وليس في كل هذه الأشتات وأشباهها ما يلجِئ عمر ولا المعجبين به إلى دفاع أو تسويغ.

وإنما عرضنا لها توسعة لأفق النظر إلى العظمة الإنسانية في مختلف أزمانها، واستخفافاً بالغرائب التي تخلقها العادة العارضة لعبادها، ثم هي لا تستحق من هوانها أن نخسر من أجلها شعورنا بعظمة الإنسان وإنها لأنفس ما نصونه ونعتز به في جميع الأزمان.

عدل عمر نخسره لأنه كان يقضي فيه بغير «استمارة» مدموغة ينص عليها قانون المرافعات! أو لأنه كان يقضي فيه قضاء على غير «الإجراءات العصرية» في مواجهة الحقوق الشخصية! أو لأنه كان يقضي فيه قضاء يختلف الفقهاء في عنوانه وفي الرفّ الذي يضعونه عليه بين رفوف الأضابير!

يا لها من حماقة تخجل العصر الحديث! تخجله وهو واقف بين العصور يتطاول عليها بتسخيف الحماقات وإدحاض الخرافات.

1- البِيَع: الكنائس.

عمر والنبي

يندر أن يظفر الباحثون في طبائع الإنسان بمغْنم نفسي هو أوْفر ثمرة وأنفس محصولاً من دراسة عمر بن الخطاب، لأن الظواهر المختلفة التي تتجلّى في هذه النفس العظيمة ليست من ظواهر كل يوم ولا ظواهر كل دراسة، ولأن اتفاقها البسيط مع تركيبها العجيب مما يتعذر جداً في النفوس التي نعهدها، مما يتعذر جداً حتى في نفوس الأفذاذ من العظماء.

بيد أن المغنم الأكبر في هذه الدراسة، إنما هو مغنم علم الأخلاق. لأن علم الأخلاق أحوج إلى الاستقلال بالظواهر الطبيعية، وأفقر إلى الإسناد والدعائم التي تقيمها أمثال هذه الدراسات.

فكل نفس – عظُمت أو صغُرت – دراستها مغنم لعلم النفس لا شك فيه، كائنة ما كانت النتيجة التي تتأدّى إليها من بحث خفاياها وتنظيم شواهدها.

لكن الوصول إلى نتائج علم الأخلاق هو الصعب الجديد الذي لن يزال اليوم وبعد اليوم صعباً وجديداً إلى أمد بعيد.

فالمفروض أن نتائج علم الأخلاق «فكرية تكليفية» يستنبطها الفكر الذي يختلف في صوابه كما يختلف في خطئه، ويمليها التكليف الذي يطاع ولا يطاع، ويراض عليه الإنسان رياضته على الأمر الغريب«الأجنبي» عن نوازع الطباع.

فـإذا اهتدينا إلى نفس تعـزز تلك النتائج الفكرية التكليفية التي هى أقرب إلى الآمال المنشودة منها إلى الوقائع الموجودة فقد ظفرنا بمغنم كبير.

وإذا ظفرنا بحقيقة نفسية هي في الوقت نفسه حقيقة فكرية وحقيقة خلقية، فذلك هو المغنم المضاعف الذي قلما يُنال.

ونفس عمر بن الخطاب هي تلك النفس التي تدعم علم الأخلاق من الأساس، وهي ذلك الصرح الشامخ الذي ننظر إلى أساسه، فكأننا تسلقنا النظر إلى ذروته العُليا لأنه قرّب بين الآمال والقواعد أوجز تقريب، إذن هو التقريب الملموس.

آمال كثيرة من آمال محبِّي الخير ودعاة الإصلاح هي في نفس عمر بن الخطاب وقائع مفروغ منها، كأنها وقائع المرئيات والمسموعات.

فمنها فيما أسلفناه، أن القوة لا تناقض العدل في طبيعة الإنسان بل يكون العدل هو القوة التي تخيف فيخافها الظالمون.

ومنها فيما نحن بصدده الآن، أن القوة لا تناقض الإعجاب على خلاف ما يتبادر إلى الأكثرين.

فإن الأكثرين يحسبون أن الرجل الذي يعجب به الناس لا يعجب هو بأحد، وأن البطل الذي يقدسه عشاق البطولة لا يعشق البطولة في غيره، وأن التطلع إلى الأعلى صفة ينطبع عليها الصغار ليرتفعوا بعض الارتفاع، ويحسِنوا الخدمة والعوْن للكبار، ولكنها صفة ينفر منها الكبير ويحس فيها الغضاضة أن يصغر إلى جانب المتفوقين عليه، ممن هم أكبر قدراً وأحق بالإعجاب.

لكن البطل الذي ندرسه هذه الدراسة ينقض ذلك الحسبان أقوى نقض مستطاع، لأنه بطل يروع ويعرف روْعة البطولة. ويستحق الإعجاب غاية استحقاقه، ثم يخيّل إليك من فرْط ولائه لمن يفوقونه أنه خلق للإعجاب بغيره، ولم يخلق ليكون هو موضع إعجاب.

فعمر كان يحب محمداً حب إعجاب، ويؤمن به إيمان إعجاب، ويستصغر نفسه إذا نظر إلى عظمة محمد، وما هو فيما خلا ذلك بصغير في نظر نفسه ولا في نظر الناس.

كان محمد عليه السلام كما نعلم قدوة في الدِّعة وحسن المعاملة لجميع صحبه وتابعيه، وكان يعاملهم جميعاً معاملة الإخوان والزملاء، فلا يغمرهم

برهبة التفاوت الشاسع والتفوق البعيد. فلو جاز أن ينسى أحد فارقاً بينه وبين عظيم لنسي أصحاب النبي هذا الفارق بما يلقوْنه من مساواته وحُسن معاملته، ولو نسياناً إلى حين.

إلا أن عمر «العظيم» سمع مرة من صديقه محمد عليه السلام كلمة «يا أخي» فظل يذكرها مدى الحياة.

استأذنه في العمرة فأذن له، وقال: «يا أخي لا تنسَنا من دعائك». فما زال عمر يقول بعدها كلما ذكرها: «ما أحب أن لي بها ما طلعت عليه الشمس، لقوله يا أخي!».

شهادة لعظمة محمد أن يؤاخي الناس كباراً وصغاراً، وأن الناس كباراً وصغاراً لا ينسوْن ما في مؤاخاته من فخر وغبطة، وما بينهم وبينه من فارق بعيد.

وشهادة لعظمة عمر أنه أهل لذلك الإخاء، لأنه يدرك ما فيه من عظمة، ويشعر بما فيه من رضوان.

وما يدريك ما عمر الذي يشيع في قلبه الفرح بهذا الإخاء؟

ليس بالرجل الذي يحب تواضع المرائين، وليس بالرجل الذي يجهل مقداره أو يهاب مخلوقاً بغير الحق، وبغير الإعجاب.

عمر هذا هو الذي تولّى الخلافة وحجته الأولى في ولايتها، أنه أكفأ المسلمين لها غير مدافع، وأنه كما قال: «لو علمت أن أحداً أقوى مني على هذا الأمر لكان أن أُقدم فتُضرب عنقي[1] أحبَّ إليَّ من أَلِيَه»[2].

نعم هو عمر أقدر المسلمين كما يعلم، وهو عمر الذي يستصغر نفسه إذا نظر إلى المثل الأعلى والقدوة الفُضلَى، وهو إذن أكبر ما يكون بهذا الاستصغار.

لقد كان يسمع وهو خليفة يقول كالساخر وما هو بساخر: «بَخٍ بَخٍ[3] يا ابن الخطاب. أصبحت أمير المؤمنين!».

أكان يقولها لأنه كان يجهل أنه أكفأ العرب للخلافة بعد صاحبيه؟ كلا.

1- العنق: يُذكّر ويؤنث.

2- أَلِيَه: مضارع من وَلِيَ الأمر فهو يليه وأنا أَلِيَه.

3- بخٍ: كلمة تقال عند الرضا بالشيء.

بـل كـان يقولهـا لأنـه يعرف النظر إلى المثل الأعلى. يعرف الإعجاب بما فوقه، يعرف محمداً ويعرف أن اللحاق به أمل لا يُطال، يعرف الإعجاب بطلاً معجباً ببطل، ويشاء فضله أن تُحصَى له هذه بين أصدق شواهد البطولة.

ومـن الخطأ أن يتوهم المتوهـم أن عمر كان يتصاغر لأنـه يشعر بصغره، ويتواضع لأنه يشعر بضِعَةٍ فيه.

إن الصغـير لا حاجـة بـه إلى تصاغـر لأنـه صغـير، وربما كانـت حاجته الكـبرى إلى مداراة شعوره الداخلي بتفخيم الـرواء، وتزويق الطلاء، والتخايل بـالمسكن والكساء.

وإنمـا كان عمر يتصاغر لأنـه يشعر بعظمته ويكبح ما يخامره من اعتداد بنفسـه، ومحـال أن تمتلـئ نفس بمثـل هذه القوة ثـم تخلو من شعـور بقوتها واعتداد بقيمتها. فليس ذلك من معهود الطبا ع في حيٍّ من الأحياء، ولا نقصر القول على الإنسان.

ولهـذا كان عمر يتصاغر على قدْر ما يراه من بواعث الكبرياء، لا على قدْر مـا يراه من بواعث الصغـر، فأبى أن يركب البرذون[1] وهـو يغالب عِزّة الفتح داخـلاً إلى الشـام دخـول المنتصر، وقيل لـه في ذلك فصاح بهـم: خلوا سبيل جملي! إنما المرء من ها هنا، وأشار إلى السماء!

وكلمـا اعتـز مَن حوله مـن خاصة أهلـه وخلصاء رعاياه بمـا يرونه فيه مـن بسطـة السلطان وعلـوّ الكلمة، غض مـن اعتزازهم وأحضـر في أذهـانهم مـا يُنْسيهم السلطـان المبسوط والكلمة العالية، فقـال لأصحابه يوماً وقد مر ببعض الشعاب[2] على مقربة من مكة: «لقد رأيتني في هذه الشعاب أرعى إبل الخطاب، وكان غليظاً يتعبني، ثم أصبحت وليس فوقي أحد!».

وضايقـت هـذه الكلمـة ابنـه فقال لـه: «مـا حملك على مـا قلت يـا أمير المؤمنين؟» قال: «إن أباك أعجبته نفسه فأحبّ أن يضعها»[3].

وانظـر هنـا إلى كلمـة «أمير المؤمـنـين» يقولها الابـن، ثم انظـر إلى كلمة

1- البرذون: ضرْب من الدواب يخالف خيل العراب، عظيم الخلقة غليظ الأعضاء.

2- الشعاب: جمع شِعب «بكسر الشين» وهو انفراج بين الجبلين أو هو الطريق.

3- أن يضعها: أن يقلل من شأنها.

«أباك» يقولها أمير المؤمنين.

ومن قبيل هذا، ركوعه لله ذليلاً خاشعاً يوم أمر أبا سفيان أن ينقل الحجر من مكانه فنقله، فخشع لله الذى جعله يأمر أبا سفيان في شعاب مكة فيستمع لما أمر.

وليس هذا وأشباهه تصاغراً يكشف الصغر، إنما هو تصاغر يكشف القوة والاعتداد بها، ويكبحها بعنان متين هو نفسه دليل القوة والاعتداد.

•••

بل يشاء بأس هذا البطل أن تتمادى فيه الصفات إلى غايتها وهي متناقضة في النظرة الأولى، فإذا بهذا التمادي يردها إلى الوفاق والتكافؤ ولا يوسّع ما بينها من ظواهر الاختلاف.

فمما رأيناه، أنه عادل يفوق العدول، وقويٌّ يفوق الأقوياء، فإذا العدل والقوة فيه وفقان متساندان لا يختصمان ولا يتناقضان.

ومما رأيناه أنه بطل تعجب بطولته الأصدقاء والخصوم، ثم هو في إعجابه بالبطولة كأنه خلوٌّ من دواعي الإعجاب.

وبقي من موافقاته النادرة، أن الإعجاب عنده لا ينقض الاستقلال، ولا يهدد «الشخصية» بالفناء والزوال، فيعجب بمن يفوقه غاية الإعجاب، ويحتفظ معه باستقلال رأيه غاية الاحتفاظ، ولا يتناقض الأمران.

فلم يكن أحد يعجب بمحمد أكبر من إعجاب عمر. ولم يكن أحد مستقلاً برأيه في مشورة محمد أكبر من استقلال عمر. فهو آية الآيات على أن فضيلة الإعجاب لا تغض من صراحة الرأي عند ذي الرأي الصريح.

فما أحجم عمر قط عن مصارحة النبي عليه السلام برأيٍ يراه، ولو كان ذلك الرأي من أخص الخصائص التي يقف عندها الاستقلال.

فمحمد في بيته وهو صاحبه، ومحمد في شريعته وهو صاحبها، كان يستمع إلى عمر حين يقترح وحين يستنزل الأحكام، وحين يستدعي الوحي في أمر من الأمور.

فكان يشير على النبي عليه السلام أن يحجّب نساءه، ويبلغ ذلك إحدى أمهات المسلمين زينب فتقول له: إنك علينا يا ابن الخطاب والوحي ينزل علينا في بيوتنا! وتخرج إحداهن سوْدة، وهي تحسب أن أحداً لا يعرفها لاستتارها

بالظلام، فيعرفها بطول قامتها ويناديها «عرفتك يا سوْدة!» ليؤكد ضرورة الحجاب، فيؤمر المسلمون بعد ذلك ألا يسألوهن إلا من وراء حجاب.

ولما همَّ النبى عليه السلام بالصلاة على عبد الله بن أُبَيّ، كبير المنافقين يوم وفاته، تحوّل عمر حتى قام في صدره، وأخذ يذكّره مساوئ عبد الله وأقاويله في النكاية بالإسلام، وحُكم القرآن فيه وفي أمثاله أن «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» وألحّ في التذكير حتى أكثر على النبي عليه السلام وهو يبتسم ويقول له: «أخّر عني يا عمر، لو أعلم أني إن زدت على السبعين غُفِر له زدت»، ثم صلى عليه ومشى معه حتى فرغ من دفنه. ثم ما كان إلا يسيراً كما قال عمر، حتى نزلت هاتان الآيتان «ولا تصلِّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره».

وروى أبو هريرة عن النبي عليه السلام، أنه أنفذه رهط المسلمين فقال له: اذهب إليهم «فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشّره بالجنة»، فكان أول من لقِيَ عمر، فصدّه وعاد به إلى النبي يسأله: «يا رسول الله بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بشّره بالجنة؟». قال النبي: «نعم» فلم يتريّث عمر أن قال: «فلا تفعل يا رسول الله! فإني أخشى أن يتّكل الناس عليها. فخلّهم يعملون»، فوافقه عليه السلام وقال: «فخلّهم».

وفي التشريع أو التحليل والتحريم كان عمر لا يقنع حتى يصل إلى القول الفصل فيما يستفسر عنه ويتردد في حكمه، فما زال يسأل عن الخمر حتى حُرِّمت وبَطُل فيها الخلاف. وهو الذي كانت الخمر شهوة له في الجاهلية يحبها ويكثر منها، ولو شاء لالتمس الرخصة فيها، ولم يكثر من السؤال عن تحريمها، ففي سؤاله عنها وحذره منها فضل أكبر من فضل الاستقلال بالرأي والإخلاص في المراجعة، وهو فضل الغلبة على النفس والتحصُّن من الغواية بالأمر الذي لا هوادة فيه.

وجرى صلح الحديبية الذي كان ظاهر الغُبْن فيه على المسلمين، وظاهر الفوز فيه للمشركين. فيستطيع قارئ التاريخ قبل أن يحصيَ أسماء المعارضين للصلح والصابرين عليه، أن يعلم أين كان عمر بين الفريقين، فقد غمّه هذا الصلح غماً شديداً، وذهب إلى أبي بكر يراجعه ويناجيه: علام نعطي الدنيّة في

ديننـا؟ فأجابه أبو بكر: يا عمر الْزم غـرْزك، أي رحلك[1]، فإني أشهد أنه رسول اللـه. ورد عمر أنه ليشهد أنه رسول اللـه، ثم ذهب في بعض الروايات إليه عليه السـلام فسأله: ألسنا يا رسول الله على حق وهم على باطل؟ أليس قتلانا في الجنـة وقتلاهـم في النار؟ ورسول اللـه يجيبه: بلـى! بلى! فيعود ويسأل: علام نعطي الدنيّة في ديننا ونرجع ولمّا يحكم الله بيننا وبينهم؟

فلمـا نـاداه: ابن الخطاب! إني رسـول اللـه! ولن يُضَيّعني اللـه أبداً، ثم علم بأنه الفتح المنتظر، ثاب إلى الرضى وكفّ عن السؤال.

والمحنة على ما هي عليه أعظم مما يطيقه صبر عمر، وتسكُن إليه سوْرة[2] طبعـه. فمن شروط الصلح أن يرجع المسلمون عامهم ذاك، ويردوا مَن جاءهم من قريش ولا ترد إليهم قريش أحداً ممَّن يجيئون إليها، وأن يكتب النبي اسمه في عقد الصلح، فلا يكتب فيه أنه رسول اللـه، وهذه محنة وردت على حميّة[3] عمـر بالـوارد الجلل الذي ليس أقسى منه ولا أمْكر على هـذه الحمية العَزوف. ولكـن الصلح لم ينته حتـى تفاقمت المحنة وادلهَمَّت الغاشيـة كأن ما ابتلاه منها لا يكفيه. فبينما يكتبون إذ جاء أبو جندل بن سهيل، يرسف في الحديد قد انفلت إلى رسول اللـه. فقام إليه سهيل[4] وكان وكيل المشركين في عقد الصلح فضرب وجهه وأخذ بتلابيبه ليدفع به إلى قريش، وأبو جندل يصيح: يا معشر المسلمـين، أأُردّ إلى المشركـين يفتنوننـي في ديني؟ فواسـاه النبي ودعاه إلى الصبر والاحتساب[5]، ووثب عمر إليه يمشي إلى جنبه ويدني منه قائم السيف، ويقـول لـه: اصبر يا أبا جندل فإنما هم المشركـون، وإنما دم أحدهم دم كلب. ورجـا كما قال بعد ذلـك أن يأخذ أبو جندل سيفه فيضرب به أباه. قال: ولكن الرجل ضنّ بأبيه ونفذت القضية.

فالمحنـة أعظـم مما تطيقـه الحمية العمريـة بغير وازع مـن هداية نبوية.

1- الرّحْل: كل شيء يُعد للرحيل من متاع ومركب..إلخ.

2- سوْرة الغضب: وثوبه، وسورة السلطان سطوته واعتداؤه.

3- الحمية: الأنفة، والمراد أنها نزلت على أنفة عمر وكبريائه نزولاً عظيماً.

4- سُهيْل: هو أبوه.

5- الاحتساب: الصبر وادخار الأجر عند اللـه على هذا الصبر.

ولأْيامـا[1] سكنت نفسه واطمأنت إلى حكمة سيـده ومعلمه وهـاديه. ولا سيما حين نـاداه: ابن الخطاب! إني رسول اللـه ولن يضيعني اللـه أبداً.

هـذه المراجعة كانت من خلائق عمر التـي لا يحيد عنها ولا يأباها النبي عليـه السـلام، وكثيراً ما جـاراه واستحب ما أشار به وعـارضـ فيه. فلا جرم يراجـع النبي في كل عمل أو رأي لم يفهم مـأتـاه ومرماه ما أمكنته المراجعة، وما قلقت خواطره حتى تثوب إلى قرار.

اللهـم إلا أن تستعصي المراجعـة ويعظم الخطر فهنا تـأتي الخليقة العمرية بآية الآيات من الاستقلال والحب والحزم الذي يضطلع بجلائل المهمات. فلما دخـل النبي عليه السلام في غمرة المـوت، ودعا بطُرْس[2] يملي على المسلمين كتابـاً يسترشـدون به بعـده، أشفق عمر مـن مراجعته فيمـا سيكتب، وهو جد خطـير، وقـال: إن النبي صلى اللـه عليـه وسلم غلبه الوجع، وعندنا كتاب اللـه حسبنا[3]. ومـال النبي إلى رأيه فلم يعد إلى طلب الطرس وإملاء الكتـاب. ولو قد علم النبي أن الكتاب ضرورة لا محيص عنها لكان عمر يومئذ أول المجيبين.

وكانـت هذه سنته في حيـاة النبي وبعد موته في كل عمل لا يستريح إليه، فلـم يُحجـم عن مراجعة أمره حيـاً وميتاً في مسألة ليست مـن مسائل الوحي الـذي فيه فصل الخطاب، وما كانت المسألة مسألة رأي فهو نـاهض لها برأيه حتى يؤمن بخطئه أو يرده عن المعارضة أمر مطاع.

كذلـك صنع في قيادة أسامـة بن زيد، قـائد الجيشـ إلى البلقـاء، وفيه جُلّة الصحابـة مـن كبار السن والمقام. فقد ولاه النبـي القيـادة ومـات عليه السلام وهـو في الطريق، فقـال أسامة لعمر: «ارجع إلى خليفة رسـول اللـه صلى اللـه عليه وسلم فـاستـأذنه يـأذن إليّ أن أرجع بـالنـاس، فـإن معي وجوه النـاس[4]، ولا آمـن على خليفة رسـول اللـه، وثقل[5] رسول اللـه، وثقل المسلمين أن يتخَطّفهم

1- لأيامـا: اللآي الشدة والمشقة، يقـال فعل ذلك بعد لأي، ولأيـاً عرفت الشيء، أو لأيامـا.

2- الطرس: الصحيفة.

3- حسبنا: يكفينا.

4- وجوه النـاس: أكابرهم.

5- الثقل: الحشم والمتاع.

المشركـون»»، وقالت الأنصار: «فإن أبـى إلا أن نمضي فأبلغه عنّا واطلب إليه أن يولّي أمرنا رجلاً أقدم سنًّا من أسامة».

وغضب أبو بكر وكان جالساً فوثب وأخذ بلحية عمر وهو يهتف به: ثكلتك أمك وعدمتك يا ابن الخطاب! استعمله رسول اللـه وتأمرني أن أنزعه؟

فوجبت الطاعة، لأنه أبرأ ذمته بالمراجعة، وسمع أمر الرئيس الذي لا رجعة فيه، وعمر جندي متى صرح[1] له الأمر من صاحب الأمر لم يبق إلا أن يطيع.

وخُتِمَـتْ سنــة النبي بوفاته فلم يكن بين الصحابــة أحد أحرص على هذه السنــة وألزم لها وأكـثر رجوعاً إليها من عمر. ولم تكن لــه وصية مقدمة على الأخذ بكتاب اللـه وسنة رسوله. إلا أنه مع هذا لم يكن يغفل عن العلل إذا وجب البحـث عـن العلة التي وراء السنة النبوية، فخالـف أبا بكر رضي اللـه عنه في إقطاعــه الأرضـ لعيينة بن حصن والأقـرع بن جابس وقال لهمـا: إن رسول اللــه كان يتألفكمـا[2] على الإسلام، وهو يومئذ ذليل، وإن اللـه قد أعز الإسلام «فاذهبا اجْهدا جهْدكما».

فقـد علم سنة النبي مــع «المؤلفة قلوبهم» ولم يغفل عـن سببها ومؤقتها، فهـي سنــة تُطاع لحمتها ولا توضــع في غير موضعها، وليس على المسلمين حرج أن يختاروا للمؤلفة قلوبهم معاملة غير التي ألفوها من صاحب الرسالة، إذا تغـيّرت الحكمــة واختفـت العلة، واستغنــى الإسلام عن ناصريـن تتألفهم العطايا والأنفال[3].

ولمثل هذا السبب ولا شك نهى عن زواج المتعة ونهى عن التحلل من بعض مناسـك الحج ولم يكـن منهياً عنهمــا كل النهي في حياة النبــي عليه السلام. فـكان الرجـل يتزوج بالمـرأة لأجل معلوم ثـم يتركهـا. وكان منهم من ينوي الحج ثم يتحلل من بعض مناسكه، فنهى عمر في أيام خلافته وقال: «متعتان كانتـا على عهـد رسول اللـه صلى اللــه عليه وسلم، أنا أنهـى عنهما وأضرب عليهما».

1- صرح الأمر: وضح.

2- يتألفكما: يعطيكما ليستميل قلوبكما.

3- الأنفال: جمع نفل وهو الغنيمة.

وموافقــات عمر للقرآن وللسنة كثــيرة لا يدعونـا المقام هنـا إلى إحصـائـهـا واستيفـائـهـا، وكذلك مراجعاته ومنـاقشاته فيمـا يرد عليه من أحكام لا تنجلي مآثرهـا ومراميهـا، فحسبنـا منـهـا دلائل استقلالـه وصراحة عقلـه فيمـا سردنـاه، وحسب الإسلام فخراً أن يؤمن به الإنسان إيمان عمر، ثم يستقل برأيه وطبعه استقــلال عمر. فـالإيمــان في أقصـاه لا يعطل الــرأي المستقل في أقصـاه، وكل صفة في عمر فهي صفة مستقصيَة لا وسط فيهـا. إذا آمن فذلك غـاية الإيمـان، وإذا استقل فذلك غـاية الاستقلال، وإذا أعجب فذلك غـاية الإعجاب. وإن الظفر الــذي يظفره علم الأخلاق مــن دراسته لمبعثه هذا الشاهد مــن الصفات التي تتنـاقضـ في ظاهرهــا وهي على عهدنا بهــا في عمر متفقــات متسـاندات لا تستغني واحدة منهـا عن سائرهـا.

فــإن لم يكــن في دراسة عمر إلا أن نرى رجلاً عــادلاً بـالغاً في عدلـه، قوياً بـالغــاً في قوتـه، معجباً بـالبطولــة بـالغاً في إعجـابه، مستقلاً بـالرأي بـالغاً في استقلالـه، لكفى بذلك ظفراً لعلم الأخلاق، وكفى بسيرة واحدة أن تقرر لنـا هذه الحقـائق التي تستكثر على عشرات السير، وهـي أن القوة لا تنـاقض الاستقلال، وتلك الحقـائق أَثبتُ في عمر من معارف بدنه وملامح سيمـاه.

وكـانت مودة النبي لعمر كمودة عمر للنبي شرفـاً لـه من جانبيه، وشهـادة لعظمته وعظمة معلمه ومؤدبه وهـاديه.

كـانــت نظــرة محمد إليه نظــرة عـالية لا تعلوهـــا نظرة أحد مــن أصحـابه، فلــم يكن أحد يكبُر عمر كمــا كـان يكبر عـارفيه، ولم يكن رضـاه عن مخـالفـاته ومراجعـاته بـأقل من رضـاه عن موافقـاته وتسليمه. لأنـه كـان ينظر إلى بواعث هذه وتلك فيحمدهـا ويرجو للإسلام خيراً منهـا، بل يدّخر للإسلام سوْرته كمـا يدّخــر لـه تسليمه وطاعتــه، ويسوسه في رفق وكرامة سيـاســة المعلم لتلميذه الــذي يعينه ويستعــين بعيرتـه، ويروّضــه ريـاضة الإمام لمريــده الذي يهيئه للإمـامــة بعــد حين، ويشجعــه بقبول الحسن مــن رأيه تشجيع مــن يثبت فيه حسن الرأي ويستزيده منـه.

ولا يتـأتّى أن ينظر النبي الملهم إلى عمر دون أن يرى فيه أولى مشابهـاته للطبائــع النبوية، وهـي الإلهـام الديني والبصيرة الروحية، فكـان عليه السلام يقــول فيــه: «قد كـان قبلكم من بني إسرائيل رجـال يكلمون من غير أن يكونوا

أنبياء، فإن يكن في أمتي أحد فعمر».

ومثلـه قوله في بعض ما نقل عنه عليـه السلام: «لو كان بعدي نبي لكان عمـر بن الخطاب» وقوله: «إن اللـه جعل الحق علـى لسان عمر وقلبه». وقوله: «عمـر بن الخطاب معي حيث أحب، وأنا معه حيث يحب، والحق بعدي مع عمر بن الخطاب حيث كان».

وتلـك لمحات نبي مُلهـم إلى بصيرة ملهمـة تقارب بصـيرة الأنبياء. وإن في هـذه اللمحات لمعرفة بالنفس ونفـاذاً إلى الضمير، ومن أجلها كان محمد مصلح نفوس وهادي ضمائر، وفاتح عهد روحي في تاريخ الإنسان.

ومن تحصيل الحاصل أن نقول إن محمداً قد أحاط بكل فضيلة من فضائل عمر وكل خليقة من خلائق طباعه. وراقبه قبل إسلامه وبعد إسلامه فلم تفُتْه كبـيرة ولا صغـيرة من مواطن العظمة فيه، إلا أنه لم يحمد منه شيئاً كما حمد حبه للحق وكراهته للباطل، فهي الخصلة التي تلاقيا فيها وتقاربا من قبلها، وإن كان محمـد لأرحب صدراً وأعلم بالناس مـن أن يكلف صاحبه أن يشبهه كل الشبـه في عـلاج الحق والباطـل، فلابد من فارق بين الرجلـين هو الفارق الذي لابد منه بين المعلم والمريد وبين الإمام والمأموم.

ولا نخالنـا نلمس هذا الفارق كما نلمسـه من قصة الأسود بن شريع، ذلك الشاعـر الذي كان ينشد النبـي بعض الأماديح فاستنصتـه[1] مرتين، إذ دخل عليهمـا عمر والشاعر لا يعرفه. فصاح: وا ثكلاه[2]! مَن هذا الذي أسكت له عند النبي؟ فقال النبي: هذا عمر. هذا رجل لا يحب الباطل!».

وتلـك قصة تكبر عمر مرة وتكبر النبـي مرات، فلا يسمعها السامع فيخطر لـه أن محمـداً كان يقبـل الباطـل الـذي يأباه عمـر. أو كان يهـوى اللغو الذي يعرضـ عمـر عن سماعه. وإنما يسمعها فيعلـم أي الرجلين يهدي صاحبه في مناهـج الحـق ويدربه على كراهة الباطل، ويعلـم أن الإمام يطيق ما لا يطيقه المريـد، ويتسـع صدره لما تضيـق به صدور تابعيه، وأن محمـداً أراد أن يعوّد النـاس مهابة عمـر، وأن يستبقي لعمـر سوْرته في محاربة الضـلال، والأيام

1- استنصته: طلب منه السكون والإنصات.

2- الثكل: فقْد الحبيب، وكلمة وا ثكلاه: صيغة من صيغ الندبة يراد بها التحسُّر وإبداء الدهشة هنا.

كفيلة بترويض تلك السوْرة فيما ينبغي أن تراض عليه.

وهنــا يتجلى مذهبان في كراهة الباطل، ويتجلّى فارق واضح بين مذهب المعلم ومذهب المريد.

فعمـر كان ينكـر الباطـل إنكار المحـارب، ويرفع لـه سلاحه حيثمـا رآه، ومحمـد كان ينكـره ولا يرفـع له سلاحـه حيثمـا رآه. لأنه يعلـم ضروباً من الباطل وضروباً من الإنكار.

ومـن الإنكار أحيانـاً أن يتجاوز عنه، وأن يشفق عليـه إشفاق الرجل على سخـف الطفل الصغير، وأن يتربص به الأيـام حيث يزول، وأن يعالجه بسلاح المحـارب وبغـير سلاح المحارب، وهـو بذلك قد أعَـدَّ له ضروباً مـن الإنكار، وكان أكمل عدة له من الراصدين له في ميدان واحد.

أنقول إن الفارق بين محمد وعمر في هذا هو الفارق بين نبي وخليفة؟

إن قلنـا ذلك، فقد قلنـا حقاً جامعاً لا شبهة فيه، ولكنا لا نعدو به تحصيل الحاصـل وتكريـر الأسماء. فمحمد نبي وعمر خليفـة ما في ذلك خلاف. ولابد بينهمـا مـن فارق مـا في ذلك خبر جديـد، فما هو الفـارق الذي يعـدو تكرير الأسماء أو تكرير الصفات؟

الفارق فيما نرى هو، الفارق بين إنسان عظيم ورجل عظيم.

فالنبـي هنـا لا يكون رجلاً عظيماً وكفى، بل لابـد أن يكون إنساناً عظيماً فيـه كل خصائص الإنسانية الشاملـة التي تعم الرجولـة والأنوثة والأقوياء والضعفاء، وتهيّئه للفهم عن كل جانب من جوانب بني آدم. فيكون عارفاً بها وإن لم يكـن متصفـاً بها، قادراً علـى علاجها، وإن لم يكن معرضـاً لأدوائها، شامـلاً لهـا بعطفـه، وإن كان ينكرها بفكره وروحه، لأنه أكـبر من أن يلقاها لقـاء الأنـداد[1]، وأعذر من أن يلقاها لقاء القضاة، وأخـبر[2] بسعة آفاق الدنيا التي تتسع لكل شيء بين الأرض والسماء، لأنه يملك مثلها كآفاقها هي آفاق الروح.

ومـن الصغائـر الآدمية التي كثيراً ما يطيقهـا الإنسان العظيم، ويبرم بها

1- الأنداد: جمع ندّ وهو النظير الكفء.

2- أخبر: أكثر خبره.

الرجـل العظيـم كل غرور صبياني يحيـك بنفوس النـاس، وهــي ضروب ليست لهــا نهايــة: غرور الشاعـر بأماديحه، وغـرور الفنـان بصنعته، وغـرور المرأة بجمالها، وغرور الشيخ بثرائه، وغرور الأحمق بخيلائه، وغرور الجاهل بعلمه. وفي كل ضـرب مـن هذه الضروب كان بين محمد وعمـر فرق واضح وتفاوت محسوس، وكانت بينهما دروس تجري بها الحوادث تعليماً وهدى كما تجرى عرضاً غير ظاهر فيه قصد التعليم والتلقين.

وعمـر –رضــي اللـه عنه– قد استفــاد من دروس معلمــه وهـاديه في هذه الضـروب شتــى الفوائد، كما ظهر من سياسته في أيــام خلافته، ومن مراجعة نفسه والنبي –عليه السلام– بقيد الحياة.

فقـد أشـار على النبي بقتل عبد اللـه بن أبيّ بـن سلول، حين مشى بالفتنة بـين المسلمين فأبى النبي وتـرك عبد اللـه يمضي في شططه حتى أنكره قومه وعنّفـوه، وتصـدى له من صُلبه من يريـد له الموت[1]، فقــال النبي لعمر حين بلغــه ذلـك من شأنهم: كيف ترى يا عمر؟ أما واللـه لو قتلته يوم قلت لي اقتله، لأُرْعِدت له ألف ولو أمرتها اليوم بقتله لقتلته، فقال عمر: قد واللـه علمت لأمر رسول اللـه –صلى اللـه عليه وسلم– أعظم بركة من أمري.

وكان عمـر يستكثر صـلاة النبي على عبد اللـه بن أبيّ بعد موته ويستعظم أن يهـب له قميصــه وأن يكفنه أهله في ذلك القميصـ، وكان النبي يرعى في ذلك حق ابنه الذي أخلص في إسلامه، وبلغ من إخلاصه أنه اقترح على النبي قتـل أبيه، وسئـل النبي كما جاء في بعض الروايــات: لمَ وجّهت إليه بقميصك وهو كافر؟ فقال: إن قميصي لن يغني عنه من اللـه شيئاً، وإنني أؤمِّل من اللـه أن يدخل في الإسلام كثير بهذا السبب! فقيل إن ألفاً من الخزرج أسلموا لما رأوا زعيمهم يطلب الاستشفاء بثوب الرسول، وخرجت الصحابة وعمر في طليعتها بعبرة باقية من هذا الدرس النبوي الحكيم.

وشبيه بدرس عبد اللـه بن أبيّ، درس الخطيب المفوّه سُهيْل بن عمرو، الذي أُسِرَ في بدر، فأشار عمر على النبي بكسر ثنيَتيْه السفليين ليعجز عن الكلام إذ كان مشقـوق الشفة السفلى. فأبى النبي «عســى أن يقوم مقاماً لا تذمُّه»، فما

1– كان من المنافقين وهو الذي قال في غزوة بني المصطلق: «لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل» فغضب الرسول والصحابة لقوْلته.

زال ومـا زال عمـر حتى رآه في حروب الردة يقطع بلسانـه كما يقطع السيف، فحمد له ذلك المقام.

وجـاء الفتح بعد صُلْح الحديبية، فـرأى عمر كما رأى المعارضون معه، أن قريشـاً خسـرت ولم تربـح بـالصلح الـذي عارضوه، وأن المسلمـين ربحوا ولم يخسـروا بقبوله، وأنهم زادوا عدداً وزادوا حلفاء من غير المسلمين، وأن الذين رفضهـم النبي مـن تـابعيه عملاً بـالصلح لم ينفعوا قريشاً بل كـانوا بلاء عليها أشـد من بـلاء القتـال. وبدا ذلك من مبدأ الأمر لعمـر فـاعتبر به وقـال: «ما زلت أتصـدق وأصـوم وأصلي وأعتق مـن الذي صنعت يومئـذ مخافة كلامي الذي تلكمت بـه حتى رجوت أن يكون خيراً».

وتجتمـع خلاصـة هـذه الدروس كلها في خبر واحـد من أخبـار عمر بعد ولايتـه الخلافـة، وذلك حين بلغوه فتـح «تستر» وذكروا لـه أن رجلاً ارتد عن الإسلام فقتلوه: فلامهم على قتله وقال لهم: «هلا أدخلتموه بيتاً وأغلقتم عليه وأطعمتموه كل يوم رغيفاً فاستتبتموه[1]؟ اللهم إني لم أشهد ولم آمر ولم أرض إذ بلغني».

فهـذا عمر تلميذ محمد في الإسلام، وهذا عمر شاهد دروس ابن سلول ومَنْ علـى شاكلته من المنافقين والمشركـين، وهذا عمر المستفيد بما وعى من تلك الدروس، ومعنى ذلك جميعه أن محمداً أعظم من عمر، وليس معناه أن عمر لم يكن بعظيم.

ومـن تحصيـل الحـاصـل أن نقـول: إن النبـي عليـه السـلام كان يعلـم ما يحتـاج إليه صاحبه، ومـا يستغني عنه من الدروس، فعمر لم يعوزه قط درس قـوي يعلمـه حب الحق وكراهة البـاطـل، لأنها خليقة متمكنة منـه أصيلة فيه موْشوجة[2] بطبعه، ولكنه قد يعوزه حيناً بعد حين أن يتعلم الصبر على البـاطل ولاسيمـا في فوْعـة الشباب[3] وألا يأسى على الحـق أن تفوته معركة زائلة في صراعه الدائم، فهي معركة لا تضيع بصدمة ولا تؤخذ بهجمة، ولا تزال سجالاً

1- استتبتموه: رجوتم توبته.

2- موْشوجة بطبعه: أي موصولة به مرتبطة.

3- فوْعة الشباب: حدته.

منظورة العواقب في ساعة النصر وساعة الهزيمة على السواء.

وربمــا أعْـوزه ما يعوز الأقويـاء في معظـم الأحـايين، وهـو أن يذكروا أن النـاس جميعـاً ليسـوا بـأقويـاء، وأن النـاس جميعـاً ليسوا بعمـر بن الخطاب، فـإذا استطاع عمـر أن يمنع الخمر مرة واحدة فقد يشق ذلـك على آخرين، وإذا استطاع أن يتصدى للموت في كل لحظة، فليس ذلك في وسْع كل مسلم، وقلما يستحضـر الأقويـاء هذه الحقيقة إلا بعـد تذكير ورويّة. أما علـى البداهة فهم يقيسـون النـاس على أنفسهـم ويحسبونهم أهلاً لما هم أهل لـه وكفئاً لما هم قـادرون عليـه، ولهـم مـن الشرف في نسيـان هـذه الحقيقة فوق مـا لهم من الشرف في تذكارها ودوام استحضارها.

وقـد كان تفكـير عمر كله علـى البداهة في عهد النبي عليـه السلام، فكان يفضـي إليه بما يوحيه عفو خاطره وتمليه بـادرة فكره[1]، مطمئناً إلى مرجع الرأي ومقطع القول بين يديه، شاعراً بواجبه الأول أحسن شعور في هذا المقام، لأنه شعور الرجل الكريم الذي لا يضن بشيء من عونه، فهو يعرض أقصى ما عنـده مـن البأس ويدع لصاحب الأمـر أن يكتفي باليسير منـه إذا شاء، ولكن ليس عليـه هو أن يعرض اليسير منه إذا شاء، ويـترك لصاحب الأمر أن يطلب الكثير.

مثـل عمر في هـذه المواقف مثل صاحـب المال تنزل الضائقـة الحازبة[2] فيبسـط ما عنده من المـال جميعاً ويدع للوالي القائـم بالتدبير أن يختار من ماله مقدار ما يريد، وذلك أفضل الحسنيين وأكرم الواجبين، وهو الواجب الذي يليق بعمر في صحبة الرسول.

ولا يحسـبن قـارئ أننا نعتسـف[3] التأويـل والتخريج لننظـر إلى عمر في أجمل الصور، ونوجّه أعماله أحسن توجيه، فما نقوله هنا لا يعدو تفسير عمر نفسـه لما اتصف به من الشدة في عهد رسول اللـه، وتفسيره كما قال غير مرة إنــه كان سيفـاً للرسول إن شاء ضرب به وإن شـاء أغمده في قرابه، وأنه كان

1- تمليه بادرة فكرة: أي بما يتأتى له من الرأي السريع.

2- الحازبة: الشديدة.

3- الاعتساف: الأخذ على غير الطريق، يعني أننا نُحمّل المعنى فوق ما يطيق.

جلـوازه[1] القـائم بين يديـه، وليسـ من شأن الجلواز أن يمسك كثيراً أو قليلا من بـأسه حيث يؤمر بـإمساكه، ويرد إلى الهوادة واللين.

بـل هـذا الذي نقوله هو الذي قاله أبو بكـر رضي اللـه عنه في شدة عمر ولينــه، فكلما تحدثوا إليه بغلظتــه قال: إنما يشتد لأنه يراني ليناً، ولا غلظة على الضعفاء فيه.

فكان جميلاً بعمر أن يسهو عن تلك الحقيقة، وأن يحتاج فيها إلى تذكير واستحضـار وكان أفضل واجبيه لا مـراء أن يعرض البأس حتى يؤتى، ثم يثوب إلى اللين ولا جناح عليه.

وهـو اليقـين الـذي لا يخامرنا الشك فيـه، أن عمر كان خليقـاً أن يفهم تلـك الحقيقـة بتفصيلاتها لو جعل باله إليها ولم يجعـل باله إلى تقديم ما عنده «والجود بأقصى جوده» في انتظار القول الفاصل من رأي النبي عليه السـلام، ولولا استعـداده لفهْم تلك الحقيقة وما شابهها لما انتفع بالقدوة ولا أغنت معه المُثُل والتجاريب.

ومهمـا يكن مـن حاجته إلى دروس مُعلّمه وهاديه فالـذي نعتقده أن مكانـه من الخلافة لم تقرره الحاجة إلى تلـك الدروس، لأن الصحابة كلهم على حكم واحد في هذا الاعتبار سواء منهم الخلفاء الراشدون وغير الخلفاء الراشديـن. فمـا مـن رجـل كان بـين أصحاب محمـد عليه السـلام إلا كان مفتقـراً إلى جانب مـن جوانب هدْيه وتهذيبه وتقويمـه، وما كان عمر على التخصيص بأشد افتقاراً إلى ذلك من رفاقه وتابعيه، وإن اختلف ما يعوزه وما يعوزهم من مواضع الهدْي، والتهذيب، والتقويم.

وواضح من هذا أن دعوة النبي عليه السلام أبا بكر للصلاة بالناس في مرضـ وفاته لم تكن بالمصادفـة ولا بالاختبار الذي يتساوى فيه أبو بكر وعمر في ذلك المقام. فقد دعاه حتى وصل الأمر إليه رضي اللـه عنه فلبّاه. وتفصيـل ذلـك كما جـاء في رواية البخـاري، أن النبي اشتـد عليه المرض فقـال: مُـرُوا أبا بكر فَلْيُصَلِّ بالناس، قالت عائشـة رضي اللـه عنها: إن أبا بكـر رجل رقيق القلـب إذا قام في مقامك لا يكاد يُسمِـع الناس من البكاء.

1– الجلواز: الشرطي.

فلو أمرت عمر؟ فعاد النبي يقول: مُرُوا أبا بكر فليصلِّ، فعاودته، فقال مرة أخرى: مُرُوه فليصلِّ، إنكن صواحب يوسف[1].

وحدث عبد الله بن أبي زمعة أن بلالاً دعا النبي إلى الصلاة فقال: مُرُوا من يصلي بالناس، «فخرجت فإذا عمر في الناس، وكان أبو بكر غائباً، فقلت: قم يا عمر فصلِّ بالناس. فقام، فلما كبّر سمع رسول الله –صلى الله عليه وسلم – صوته، وكان عمر رجلاً مجهراً[2]. فقال: فأين أبو بكر ؟يأبى الله ذلك والمسلمون. فبعث إلى أبي بكر فجاء بعد أن صلّى عمر تلك الصلاة فصلّى بالناس».

قال عبد الله بن أبي زمعة إن عمر لقيني فقال لي: ويحك! ماذا صنعت بي يا ابن أبي زمعة؟ والله ما ظننت حين أمرتني إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرك. ولولا ذلك ما صليت بالناس. قلت: والله ما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك! ولكن حين لم أر أبا بكر رأيتك أحق مَن حضر بالصلاة.

والواضح من كلتا الروايتين، أن النبي عليه السلام قصد إلى اختيار أبي بكر للقيام في مقامه من إمامة المسلمين، وضَمَّن ذلك ما ضَمَّنَه من معنى الاستخلاف والتقديم.

فعلى أي وجه نفهم هذا الاختيار الذي صدر عن قصد ورويّة ولم يصدر عن مصادفة واتفاق؟ وعلى أي وجه تساءل النبي – عليه السلام– حين سمع صوت عمر ولم يسمع صوت أبي بكر فقال: «يأبَى الله ذلك والمسلمون»؟

إننا لا نفهم ذلك إلا على وجه واحد يجمُل بمحمد ويجمُل بأبي بكر ويجمُل بعمر كما يجمُل بالمسلمين.

فمن البديه أن ينظر النبي في اختيار خليفته إلى جميع الاعتبارات التي تدخل في الحسبان ولا يقنع بالنظر إلى اعتبار واحد.

فإذا نظر النبي إلى جميع الاعتبارات فأي غضاضة على عمر أن يقع الاختيار على أبي بكر ولا يقع عليه؟

1– العبارة تحمل معنى اللوم والعتب على النساء، والإشارة إلى موقف النساء في قصة يوسف عليه السلام.

2– مجهراً: مرتفع الصوت.

إن اختيـار أبـي بكـر يجمع للإسـلام فضائـل الرجلـين ولا غضاضة فيه علـى أحدهما ولا على المسلمين. ولكن الغضاضة أن يتأخر أبو بكر، وهو أسَنّ وأسبـق إلى الإسـلام وثاني اثنين في الغـار، وأقْمن[1] أن تبطـل حوله منافسة الأنـداد، وله الـرأي الصائب والشجاعـة المأثورة والإيمـان الثابت والمسالمة المرضية والحق والظاهر في الإيثار كلما قوبل بغيره من الحقوق.

ومع هذا الرجحان الذي انفرد به أبو بكر ترجيح آخر لاستخلافه في الموقف الذي كان منظوراً بعد موت النبي عليه السلام، وهو موقف رضا ومسالمة بين المسلمـين يغنيـان إذا جرت الأمور في مجراهـا الطيب المأمون. فـإذا تأزّمت واضطربـت ونفدت حيلة اللين حتى نبذه أبو بكر في رفقه وهوادته، فذلك إذن موطـن الإجماع، وإذا صلب غيره واجتمعت كلمتهم على الصلابة ولم يبق من يلـين في الأمر سواه فصلابتهم أقمـن إذن أن تنعطف بلينه إلى الإجماع الذي لا شذوذ فيه.

فالنبي عليـه السلام قد حسب للعواقب كل حساب، وقد نظر في استخلافه إلى كل اعتبار، وقد وازن بين أمور كثيرة ولم يوازن بين صاحبين ليس بينهما محل للتنافس والملاحاة.

ومما نظر إليـه عليه السلام، أن عمـر أصغر من أبي بكر بعشـر سنوات أو نحـو ذلـك. فدوْر أبي بكـر لا يحجب دور عمـر، وإذا انتفع الإسـلام بمزايا أبي بكـر في حينها الذي هـو أحوج إليها، فسينتفع الإسـلام بمزايا عمر في الحين الـذي يتولاه فيـه، يوم تغني الصلابـة في مدافعة الأعداء مـا أغناه الرفق في تأليـف الأوداء[2]، ولا يحسـبن قـارئ هنـا أيضاً أننـا نستخلص النتائج من التاريـخ وندرك ما كان بعد أن كان، فالواقع المنصوص عليه أن الذي رأيناه بعـد وقوعـه قد كان منظـوراً إليه قبـل أن ينكشف عنـه الغيب، وقـد نظر إليه النبـي عليـه السلام فقال: «أرأيـت في المنام أني أنزع بدلوٍ بكـرة على قُلَيْب[3] فجاء أبو بكر فنزع ذنوباً أو ذنوبين نزعاً ضعيفاً، واللـه يغفر له، ثم جاء عمر

1- أقمن: أجدر وأوْلى.

2- الأوْداء: جمع وديد وهو صاحب المودة.

3- القُليب: البئر. الذَّنُوب: الدلو المملوءة.

بن الخطاب فاستحالت غرباً، فلم أر عبقرياً يفري فريه، حتى رَوِي الناس وضربوا بعطن[1]. ولم يخف معنى الرؤيا على معبّريها لأنها لا تحتمل غير تعبير واحد، وهو الذي أشار إليه الشافعي، رحمه الله، ففسر ضعف النزْع بقصر المدة وعجلة الموت الاشتغال بحرب أهل الردة عن «الافتتاح والازدياد اللذين بلغهما عمر في طول مدته».

ويجوز أن النبي عليه السلام، قد أدخل في حسابه تقديرات أخرى من هذا القبيل لا يحيط بها أبناء عصره ولا نراها نحن في عصرنا. فلهذه المسائل في جميع العصور نواحيها الموضوعية ونواحيها الخاصة التي لا يدركها كل من عاش بينها ولا يتأتى نقلها بالكتابة والتدوين. ومتى كانت هذه هي التقديرات التي فصّلت في مسألة الترشيح للخلافة فأي غضاضة فيها على عمر؟ إنها شيء لا يتناوله وحده، وليست لكفاءة أبي بكر ولا لكفاءته هو كل اليد فيه، وإن الذي حدث لا يعدو أن يكون موازنة بين أحوال ثم تقديمها للصالح في تلك الأحوال، أو هو تأخير موعد ومناسبة وليس بتأخير حق وكفاءة، فأبو بكر كفء للخلافة، وعمر كفء للخلافة، ولكن تقديم أبي بكر أصلح وأوْلى وأوْفق لأحوال الزمن ولكرامة الصحابة والمسلمين أجمعين.

وإنك لتكونن على ثقة من حقيقة واحدة في رهط محمد تجزم بها وأنت آمن أن تخالف التاريخ فيما بطن وفيما ظهر، وذلك أنه عليه السلام لم يبرم قط أمراً فيه غضاضة على أحد من أصحابه، ولا سيما في مسألة الاستخلاف أو التقديم للإمامة والصلاة بالناس فكل الذي حدث فيها فهو الذي يجمل بالنبي من تقدير وتدبير، ويجمل بصاحبيه من إيثار وتوقير، ويجمل بالإسلام من تمكين وتعمير، وانتفاع بعمل كل عامل، واقتدار كل قدير.

●●●

بقي جانب من جوانب العلاقة بين النبي وعمر لا يسكت عنه لكثرة ما قيل فيه، فضلاً عن وجوب النظر فيه لأنه يتمم العلم بتلك العلاقة ويزيدنا فهماً لها واستقصاء لمداها واطلاعاً على طريقة عمر في الموازنة بين الواجبات والشئون حيثما اشتجرت بين يديه، ونريد به جانب العلاقة بين عمر وآل

1- العطن: مبرك الإبل حول الماء، والغرب : الدلو العظيمة.

البيت، وبين عمر وابني عم النبي الكبيرين عليٍّ وابن عباس بعد انتقال النبي إلى الرفيق الأعلى.

فالذين أُولِعوا في التاريخ بخلق القضايا والمخاصمات يقولون كثيراً في هذه العلاقة، ويمثلون عمر على صورة الرجل الذي كان يتحدّى بني هاشم ويناجزهم مناجزة لعصبية فيه عليهم، ولكنهم لا يذكرون من الوقائع ما يعزز شبهة أو يرجح بظن في هذه الوجهة. وكل ما حفظته لنا أنباء العصر فإنما تخلص بنا إلى الخلاصة التي تجمُل بعمر وتحمد منه. وهي الوفاء المحض لذكرى النبي عليه السلام في آله وخاصة بيته، والأمانة المحض لمصلحة العرب والإسلام مقدّمة على كل مصلحة خاصة أو عامة، وكل ما عدا ذلك لغو باطل.

فعند تقسيم الأعطية كان لآل النبي النصيب الأوْفى والمكان المقدم بين الصحابة، وكان لهم التفضيل في كل حق من حقوق المسلمين حسبما كان بينهم وبينه عليه السلام من رحم وقرابة، وفضلهم عمر على أقرب الناس إليه في اللقاء والحفاوة، فكان في بعض الأيام ينتظر الحسين بن عليٍّ رضي الله عنه فذهب إليه الحسين فلقي عبد الله بن عمر في الطريق فسأله: من أين جئت؟ قال: استأذنت على عمر فلم يأذن لي. فرجع الحسين ولم يذهب إليه. ثم لقيه عمر معاتباً وسأله: ما منعك يا حُسيْن أن تأتيني؟ قال: قد أتيتك ولكن أخبرني عبد الله بن عمر، أنه لم يؤذن له عليك فرجعت. فعزّ ذلك على عمر وقال له: وأنت عندي مثله! وأنت عندي مثله؟ وهل أنبتَ الشعر على الرأس غيركم؟

وكسا عمر أصحاب النبي فلم يكن في الأكسية ما يصلح للحسن والحسين رضي الله عنهما، فبعث إلى اليمن فأتى لهما بكسوة تصلح لهما وقال حين رآها: الآن طابت نفسي!

وسافر إلى الشام فاستخلف علياً رضي الله عنه على المدينة. وأخذ نفسه باستفتائه والرجوع إليه في قضائه متحرّجاً من دعوته إليه حين يحتاج إلى سؤاله. استفتاه بعضهم في مجلسه فقال: اتبعوني، وأخذهم إلى عليٍّ فذكر له المسألة فقال عليٌّ: ألا أرسلت إليّ؟ قال عمر: أنا أحق بإتيانك.

وكذلك كان يستفتي ابن عباس في الدين والأدب ولا يلقاه باحثاً مسترسلاً

في الحديث إلا قال معجباً منبسطاً: غص غواص![1] وقلّما سُئِل في أمر وابن عباس حاضر إلا قال يشير إليه: عليكم بالخبير بها.

ولم يحجم عن توْليتهم الولايات إلا كما أحجم عن تولية الجُّلة من الصحابة ورءوس قريش الذين أبقاهم عنده للمشورة وصانهم عن محاسبته وعتابه. وفي ذلك يقول لابن عباس: إني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم- استعمل الناس وترككم، والله ما أدري أصَرَفكم عن العمل أو رفعكم عنه وأنتم أهل ذلك؟ أم خشي أن تعاونوا لمكانكم منه فيقع العتاب، ولا بد من عتاب؟

أما مسألة الخلافة، فالذي يزعمه فيها الذين يخوضون في القضايا والمخاصمات، أن عمر- رضي الله عنه- تعمّد أن يحول بين عليٍّ والخلافة بصرفه النبي عن كتابة الكتاب الذي أراد أن يبسط فيه وصاياه فلا يضل المسلمون بعده، ويزعمون أنه هو قد حال بين عليٍّ والخلافة مرة أخرى يوم تركها للشورى ولم يستخلفه باسمه لولايتها.

واستكثروا من عمر صرامته في دعوة عليٍّ إلى مبايعة أبي بكر، كما جاء في بعض الروايات التي ترجح صحتها، وخلاصتها «أن عمر أتى منزل عليٍّ وبه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين فقال: والله لأحرقن عليكم الدار أو لتخرجن إلى البيْعة، فخرج الزبير مصلتاً بالسيف فسقط السيف من يده فوثبوا عليه[2] فأخذوه» أو قال لهما في رواية أخرى: «والله لتبايعان وأنتما طائعان، أو لتبايعان وأنتما كارهان».

فاستكثر المستكثرون هذه الصرامة، وعدُّوها من إصرار عمر على الإجحاف بعليٍّ وإقصاء بني هاشم عن الخلافة.

أما القول بأن عمر هو الذي حال بين النبي عليه السلام والتوصية باختيار عليٍّ للخلافة بعده، فهو قول من السخف بحيث يسيء إلى كل ذي شأن في هذه المسألة، ولا تقتصر مساءته على عمر ومَن رأى في المسألة مثل رأيه.

فالنبي عليه السلام لم يدع بالكتاب الذي طلبه ليوصي بخلافة عليٍّ أو خلافة غيره، لأن الوصية بالخلافة لا تحتاج إلى أكثر من كلمة تقال، أو إشارة

1- الغوص: النزول تحت الماء، يقال: فلان يغوص على حقائق العلم، إذا كان كثير البحث فيه.

2- مصلتاً بالسيف: مُجَرِّداً السيف من غُمده.

كالإشارة التي فهم المسلمون منها إيثار أبي بكر بالتقديم، وهي إشارته إليه أن يصلي بالناس.

وقد عاش النبي بعد طلب الكتاب فلم يكرر طلبه ولم يكن بين عليٍّ وبين لقائه حائل، وكانت السيدة فاطمة، زوج عليٍّ، عنده إلى أن فاضت نفسه الشريفة، فلو شاء لدعى به وعهد إليه.

وفضلاً عن هذا السكوت الذي لا إكراه فيه، نرجع إلى كل سابقة من سنن النبي في تولية الولاة، فنرى أنه كان يجنب آله الولاية ويمنع وراثة الأنبياء، وهذه السنة مع هذا السكوت لا يدلان على أن محمداً – صلوات الله عليه– أراد خلافة عليٍّ فحيل بينه وبين الجهر بما أراد.

ولم يعتمد عمر على الشورى في اختيار الخليفة بعده وله مندوحة عنها. فقد رأى من أصحابه – كما قال – حرصاً سيئاً وخلافاً لا يحسمه رأيٌ واحد، وكانت حيرته عظيمة بين الاستخلاف وترك الاستخلاف، فلما قيل له وهو طعين يودّ ع الحياة:

ماذا تقول لله عز وجل إذا لقيته ولم تستخلف على عباده؟ أصابته كآبة ثم نكّس رأسه طويلاً ثم رفع رأسه وقال: «إن الله تعالى حافظ الدين، وأي ذلك أفعل فقد سُنَّ لي. إن لم أستخلف فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف، وإن استخلفت فقد استخلف أبو بكر».

واختار للشورى في أمر الخلافة أناساً ليس بين المسلمين أوْلى منهم بالاختيار، وكأنهم كانوا مسمّين بأسمائهم لهذه المهمة لو لم يرشحهم هو لرشحهم لها كل مختار.

ولم يكن الفكاك من التبعة هو الذي أوحى إليه أن ينفض يديه ويلقي بالعبء على عواتق غيره. فعمر لا ينجو بنفسه ليوقع أحداً فيما يحاول النجاة منه، ولكنه قَدَّر أن الرجل الذي تختاره كثرة المحكمين هو أولى أن ينعقد عليه الإجماع، وينحسم بترجيحه النزاع. فمن خرج عليه فهو باغي فتنة يتبعها الأقلون ويردعها الأكثرون.

وكان مع هذا يود لو اجتمع الرأي على اختيار عليٍّ بعد المشاورة، فقال لابنه: لو ولُّوها الأجلح «أي المنحسر الشعر» لسلك بهم الطريق، فسأله ابنه: فما يمنعك أمير المؤمنين أن تقدم عليًّا؟ قال: أكره أن أحملها حياً وميتاً.

وفيما عـدا الاستخلاف بعد النبي والاستخلاف بعد عمـر، فالسياسة التي جـرى عليهـا عمر، كانت كلها سياســة عامة قائمة على أساس عام لا تفرقة فيها بين بني هـاشم وغيرهم ولا بين علي وغيره.

فـكان يكره أن تستأثر بـالأمـر عُصبة دون غيرهـا بـالغة ما بلغت منزلتها، ولم يكره ذلك من بيت هـاشم دون سائر البيوت.

كان يحْجـر علــى وجوه قريش أن يخرجوا إلى البلـدان إلا بـإذن وإلى أجل، وبلَغَـه أنهـم يشكونــه فأعلن في النـاس «إن قريشـاً يريـدون أن يتخذوا مال اللــه معونــة على مــا في أنفسهـم. ألا إن في قريشـ مَن يضمـر الفُرقة ويروم خلــع الربقة[1]، أما وابن الخطاب حيٌّ فـلا. إن أخوَف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد».

وكان يزجر قومه بني عدي كلما أحس منهم الطمع في خلافته، لأنه واحد منهم، فيصارحهم قائلا:»بخ بخ بني عدي. أردتم الأكل على ظهري، وأن أهب حسناتــي لكم، ولا واللـه حتى تأتيكم الدعوة، وإن أطبق عليكم الدفتر» أي وإن كنتـم في الأعطيــة آخـر النـاس. وهو الـذي أبَى أن يختار ابنــه للخلافة، وقال للمغـيرة بن شعبة الذي زيّن لـه استخلافــه: لا أرب[2] لنا في أموركم، وما فيها لأحـد مـن بيتي. إن كان خيراً فقد أصبنا منه، وإن كان شراً فحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد».

وجمـع علياً وعثمــان في مجلس الشورى لاختيــار الخليفــة، فالتفت إلى علــيٍّ فقال: «اتق اللـه يا عليّ إن وُلِّيت شيئاً، فلا تحملن بني هـاشم على رقاب المسلمين».

والتفـت إلى عثمان فقــال: «اتق اللـه إن وُلِّيت شيئــاً فلا تحملن بني معيط على رقاب المسلمين، أو قال بني أميّة».

وكان أكـبر همــه، أن يعصـم الإســلام من الملك الـذي يستأثر بــه مستأثر لأنـاس دون أنـاس، وكثيراً ما سأل: واللـه ما أدري أخليفة أنا أم ملك؟ مستعيذاً بـاللــه من كل سلطان لا يعم جميع رعاياه بـالخـير. وكلمته لابن عباس حيث

1– الربْقة: حبل تشد به البهيمة، وفي الحديث «خلع ربقة الإسلام من عنقه».

2– الأرب: الغرض والغاية.

قـال: «إن النـاس كرهـوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافـة، وإن قريشاً اختـارت لأنفسهـا فـأصابـت» هي كلمته حيثما تكلم في هذا الصـدد لا يخص بها بيتاً دون بيـت، ولا معشراً دون معشر، ولا قبيلة دون قبيلـة، إلا الأمانة لمصلحة المسلمين جميعاً حيثما اتفقوا عليها أو كان لهم رجاء في الاتفاق.

ومـا كانت لعمـر صرامة مع عليٍّ لم تكن له مع غيره في مأزق الخوف من الفتنـة، والذود مـن الوحدة، فقبـل أن يُسْلِم الروْح كانت وصيتـه وهو لا يعلم مَـن الخليفة بعده: «إن اجتمع خمسة ورضـوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ[1] رأسه بالسيـف، وإن اتفـق أربعة فرضوْا رجـلاً وأبى اثنان فاضـرب رأسيهما. فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً فحكّموا عبد اللـه بن عمر، فأي الفريقين حكـم له فليختاروا رجلاً منهـم، فإن لم يرضوا بحكم عبد اللـه بن عمر فكونوا مـع الذيـن فيهم عبد الرحمن بن عـوف، واقتلوا البـاقـين إن رغبوا عما اجتمع عليه النـاس».

ومـا اختار ابنه عبد اللـه للفصل بين الفئتين المتساويتين، إلا لأنه خارج الاختيـار، ثم لم يجعل له القول الفصل حتـى يفتح للنـاس مخرجاً من رأيه إن شاءوا ألا يتبعوه.

ولـن يقضـي بأمثل من هذا القضـاء في مأزق الفتنة أحـد له قضاء عادل منزه عن خبايا القلوب.

فلمـا اتخذ عمر من حكم بين النـاس فهو الحكم الذي يجمُل بـه ويُحمد منه، ولا ينتفع به قبل أن ينتفع سائر النـاس. هو الحكم الذي يعم ويعدل ولا يخص ويتحيـز وهـو الحكم الذي لـو سئل فيه النبي سيد بني هـاشـم لأعاد فيه قوله: «عمـر بن الخطاب معي حيث أحب، وأنا معه حيث يحب، والحق بعدي مع عمر بن الخطاب حيث كان».

1- الشدخ: كسر الشيء الأجوف.

عمر والصحابة

بايع عمر فبطل الخلاف إلا ما لا خطر فيه.

وبويع عمر فبطل الخلاف إلا ما لا خطر فيه.

وقد تواترت أقوال الصحابة في عمر بما يشيد بفضله ويشهد بقدره، ويكبُر في أعين الناس أكبر من تقال فيه. لأن الذين قالوها أناس لهم حلوم راجحة، وألسنة صادقة، وعقيدة راسخة، وقلوب لا تهاب أن تقول الحق في إنسان. ولكن الشهادتين اللتين شهد بهما الواقع أدل على قدْر عمر بين الصحابة من كل ما قيل، لأن شهادة الواقع هي الشهادة التي يقولها الصادق باختياره، ويحاول الكاذب أن يكذب فيها فلا يستطيع. وإنما يجوز الصدق والكذب فيما يملكه اللسان أو يملكه الشعور. أما الشهادة التي تعبر عن نفسها بلغة الواقع، فهي قائمة من وراء كلام الألسنة ومن وراء هوى النفوس: إنكارها كإنكار المحسوس الذي تقع عليه الأيدي ولا تغمض عنه العيون.

وقد انتهت مسألة الخلافة بعد النبي بسلام.

ولكن انتهاءها بسلام لا يعني أنها كانت ستنتهي وحدها بسلام على أية حال، ولا يعني أنها انتهت لأنها من المسائل التي يؤمن فيها الخطر وتمتنع فيها الفتنة. إذ الحقيقة أن انتهاءها على هذا النحو قد كان أعجوبة من أعاجيب التاريخ، مع ما يحيط بها من دواعي النزاع ومن كوامن القلق

والخوف على غير سابقة يستقيم بها العرف وتتضح بها معالم الطريق.

فما هو إلا أن لَحِق النبي بالرفيق الأعلى، حتى تحفّزت دواعي النزاع من كل فج، وتكشفت كوامن القلق والخوف من كل مكمن، وجهل أعلم الناس كيف تتجلّى الغاشية ويستقر القرار.

فالأنصار يقولون إنهم أحق بالخلافة من المهاجرين لأنهم كثرة والمهاجرون قلة، ولأنهم في ديارهم والمهاجرون طارئون عليهم، ولأنهم جميعاً عرب مسلمون ولهم فضل التأييد والإيواء.

والمهاجرون، على قِلّتهم، غير متفقين على اتفاق ينعقد به الإجماع، وحجتهم الغالبة أنهم السابقون إلى الإسلام ومنهم جُلة الصحابة الأوّلين.

وتسايرت الأحاديث بحق آل البيت النبوي في الخلافة النبوية، وبين آله رجلان قويان هما عليٌّ والعباس، لو أصغيا إلى هذه الدعوة ومضيا فيها لتمخضت عن خطْب عظيم.

ولكن هذه العصبيات لم تكف دعاة الخلاف حتى جاء أبو سفيان يزيدها عصبية أخرى بالمفاخرة بين أكبر القبائل وأصغرها في قريش، فدخل على عليٍّ والعباس يثيرهما ويعرض عليهما النجدة والمعونة، ويهيب بعليٍّ باسمه، ثم بالعباس باسمه «يا عليّ! وأنت يا عباس! ما بال هذا الأمر في أذِلّة قبيلة من قريش وأقلّها؟ والله لو شئت لأملأنها عليه يعني أبا بكر خيلاً ورجلاً وآخذنها عليه من أقطارها»[1]، فيجيبه عليٌّ بما هو أهله: «لا والله لا أريد أن تملأها عليه خيْلاً ورجلاً: ولولا أننا رأينا أبا بكر لذلك أهله ما خليناه وإياها»، ثم يبلغ من كرم النحيزة أن يؤنّب أبا سفيان من طرف خفي على سعيه في هذه العصبية فيقول: يا أبا سفيان! إن المؤمنين قوم نصحة بعضهم لبعض، وإن المنافقين قوم غششة بعضهم لبعض، متخاونون وإن قربت ديارهم وأبدانهم!».

ولم تكن هذه العصبيات كل ما هنالك من دواعي النزاع وكوامن القلق والخوف، فقد كان هنالك منافقون أسلموا وهم راغمون، وكان هنالك ضعفاء

1- الرَّجْل جمع راجل، وقوله لآخذنها عليه من أقطارها: تهديد بأنه سينازله من كل ناحية وصوب.

من المسلمين يقفون على شفير[1] من الفتنة لا يلبث أن يضطرب تحت أقدامهم حتى ينهار، وكان هنالك أناس لا ينصرون ولا يخذلون، فهم إن لم يفسدوا في الأرض لا يصلحون.

وبين هذه المخاوف والنوازع تنتهي مسألة الخلافة بسلام، فيكون انتهاؤها بسلام أعجوبة الأعاجيب. وتبحث عن سر هذه الأعجوبة أو عن سرها الأكبر فيغنيك فيها أن تذكر اسماً واحداً هو اسم عمر بن الخطاب. إلى أين كانت تلك الفتنة ذاهبة لو لم يقف في وجهها عمر وقفته المرهوبة يوم السقيفة؟

سؤال يدلُّك على سر تلك العجيبة قبل كل جواب. فما عرف رأي عمر في البيعة حتى بطل الخلاف إلا ما لا خطر له. واطمأن مَن يوافق، وعلم مَن يخالف أن خلافه لا ينفعه، واجتمعت كلمة على مبايعة أبي بكر أوشكت أن تكون كلمات.

قال أبو بكر لعمر: ابسط يدك نبايع لك.

قال عمر: أنت أفضل مني. قال أبو بكر: أنت أقوى مني.

قال عمر: إن قوتي لك مع فضلك. لا ينبغي لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون فوقك يا أبا بكر. أنت صاحب الغار مع رسول الله، وثاني اثنين، وأمرك رسول الله حين اشتكى فصليت بالناس، فأنت أحق بالناس بهذا الأمر.

ووثب عمر فأخذ بيد أبي بكر، فتواثب الجميع من عِلية الصحابة يبتدرون البيعة، ثم كان الغد فجلس أبو بكر على المنبر وتكلم عمر بين يديه يقول للناس: «إن الله قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وأوْلى الناس بأموركم، فقوموا فبايعوا».

فكانت البيعة العامة، وتركت شجرة الخلاف لجفاف، فإن لم تذبل لساعتها فهي وشيكة ذبول.

بايع عمر فقطعت جهيزة قول كل خطيب.

وذلك قدر عمر عند الصحابة، وقدره عند أبي بكر، وقدره عند الله، تعني

1- شفير كل شيء: حرفه.

شهـادة السرائر فيـه عن شهـادة كل كلام: وفي تلك الكلمـات الموجزات التي تبادلهـا الصديقان العظيمـان، خلاصة نقـد النـاقدين وبحث البـاحثين، وحكم التـاريخ في أبي بكر وعمر، وفي موقف الخلافة من بدايته إلى منتهاه.

قـال عمر: إنك أفضل مني. وقـال أبو بكر: إنك أقوى مني.

وقـال عمر: إن قوتي لك مع فضلك.

صدقـا غايـة الصـدق، وجاملا غاية المجاملـة، وقضيا بـالعـدل والحكمة والإخـاء، وتركا التـاريخ يقول ما يقول ويسهب ما يسهب، ثم لا يزيد في فحواه كلمة على ما ضمنته تلك الكلمات الموجزات.

ولقد كانت من قوة عمر، أنه كان يراجع أبا بكر في خلافته حتى يرجع عن رأيـه، وكان مـن فضل أبي بكر أنهم يسألونه مستثيريـن: واللـه مـا ندري أأنت الخليفة أم عمر؟ فيقول: هو لو كان شاء!

وكـان فضـل أبي بكر وقوة عمر جمعاً لا يشذ عنه مكابر، ومن شذ عنه فما لـه من فضل ولا من قوة ينفعانه.

بـل كان الرجلان، علـى اختلافهما في المزاج، كأنهما رجـل واحد يراجع نفسـه بـين الرأيين المختلفين، حتـى يستقر على أحدهما فـإذا هو رأي جميع لا خـلاف فيه، لأنهما يصدران عن عقيدة واحـدة، ويتجهان إلى غرض واحد، فهما غير مفترقين إلى أمد طويل.

وأعجوبـة الأعـاجيـب في هذا الأمـر، موقف الرجلين مـن المشكلة الكبرى التي واجهتهما معاً بعد موت النبي بـأيام قلائل، وهي مشكلة الردة ونكوص العرب عن أحكام الدين، وحيرة الصحـابة الكبار فيما يعامَل به المرتدون.

وليس العجب أن يختلف أبو بكر وعمر في مشكلة كبيرة أو صغيرة، وإنما العجـب هو نوع الخلاف الذي لم يتوقعه أحد. فيخالف أبو بكر لأنه يجنح إلى الشدة والصلابة، ويخالف عمر لأنه يجنح إلى اللين والهوادة، ثم يلتقيان ولا يتعارضان.

فـأبو بكر يـأبى إلا أن يحارب الذين منعوا الزكاة، ويقول مصراً على قوله: «واللـه لو منعوني عنـاقاً[1] لقاتلتهم على منعها».

وعمر يقول له: «كيف تقـاتلهم وقد قـال رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم:

1- عناق: معزة.

أمـرت أن أقاتـل النـاس حتى يقولوا لا إله إلا اللــه، فمن قـالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على اللـه!».

ويشــارك عمـر في رأيه جُلــة الصحابة كأبي عبيدة الذي قــال فيه النبي: «إنــه أمــين الأمة»، وســالم مولى أبي حذيفــة الذي قال فيه النبــي «إن سالماً شديد الحب للـه»، وأناس من هذه الطبقة في صحابة الرسول.

ويعـود أبـو بكر فيقول: «إن الـزكاة حق المال» وفيها نحــارب بالحق. ثم يهيـب بعمـر: رجوْت نصرتك وجئتنــي بخذلانك؟ أجبــارٌ في الجاهلية وخوّار في الإسلام؟

فــإذا بعمـر يثوب إلى شدته بعد أن أفرغ أمانة الـرأي كما قال: «ما هو إلا أن رأيت أن اللـه شرح صدر أبي بكر للقتال حتى عرفت أنه الحق»، وما أسهل أن يُعـرف الحـق لمن يريد أن يراه ولا يغمض عينيه. أرجلان هنا مختلفان أم رجل واحد؟

قل هذا وذاك فالقولان مستويان، ما دمت لا تنسى أن الرجلين المختلفين معهما العقيدة الراسخة التي لا تفارقهما، وطالما جمعت العقيدة جيوشاً على قلب واحد، فضلاً عن رجلين.

وإنما كان يعيب عمر أن يعارض إذا كان في المسألة وجه واحد لا يحتمل المعارضــة بحال، فأمــا أن يكون لها وجه آخر يبديــه ويشرح حجته، فالذي يعيبه ويضير الإسلام أن يكتم ذلك الوجه وأن ينطوي عليه صامتاً في موقف البحث والمشورة، وهو الناصح الأمين.

ومسألــة الردة قـد كان لها وجه آخر غير الذي راضه أبـو بكر رضي اللـه عنه، وكان عمر خليقاً أن يرى ذلك الوجه الآخر، لأنه موافق لمجمل آرائه في الحـرب والسياســة، فقد كان بطيئاً إلى الحرب كمــا عرفنا من عامة وصاياه، وكان أبطــأ مــا يكون عنهــا إذا نشبت بين العـرب أو المسلمــين، وكان جيش الإســلام بعيداً عن المدينــة في غزوة الروم التي خرج أسامة بن زيد بعد قيام أبي بكر بالخلافة، فالتريث إلى أن يستكمل الإسلام عدته ويسترجع الغائبين مــن جنده وجه غير ضعيــف، أو هو في أقل الأمر، وجــه لا يحسُن كتمانه عن الأمير المسؤول.

وقد كان من عادة عمر أن يطيع صاحب التبعة متى وجبت الطاعة واستقر

القـرار، فلا ضـيْر إذن ألا يـألوه جهده معـارضة حتى يتبين مذاهب الرأي على اختلافها، ثم هو مستعد بقوته لمعاونته بـأقصى مـا استطاع.

ومثل هذا الرجل، معارضته قوة فوق قوة وخير لا ضير فيه.

وخليـق بنـا أن نفهمها علـى صوابها في مسألة الـردة، فنعلم بعد النظرة الثانيـة أنهـا من دلائل قوتـه المعهودة وليست من فلتـات الضعف فيه، لأنه رأى الرأي فلم يحجم أن يبديه ويشرح حجته، جريئاً فيما رآه.

وعلـى هذا الدأب ظل عمر قوة لأبي بكر بموافقته ومعارضته على السواء. وأصـاب فيمـا قال له يوم بـايعـه: «إن قوتي لك مع فضلـك»، فكسب الإسلام خليفتـين معاً بتقديم أبـي بكر للخلافة لأنهما لم يبغيـا بـالخلافة مأرباً غير خدمة الإسلام.

•••

ثم بويع عمر بـالخلافة فبطل الخلاف إلا مـا لا خطر فيه.

عرضهـا عليه أبـو بكر فقال: لا حـاجة لي فيهـا، فقـال أبو بكر: «ولكن لها بـك حاجة يـا ابن الخطاب». وسأل خـيرة أصحـابه فقال لـه عبد الرحمن بن عـوف: هو واللـه أفضل من رأيك فيه، وقال عثمـان بن عفـان: إن سريرته خير من علانيته، وإنه ليس فينا مثله، وسأل أُسيْد بن الحضير فقال: «اللهم أعلمه الخـير بعدك. يرضى للرضا ويسخط للسخـط، والذي يسر خير من الذي يعلن، ولن يليَ هذا الأمر أحد أقوى عليه منه».

وأجمـع المهـاجـرون والأنصـار على تزكية عمـر، وتصويـب أبي بكر في ترشيحـه. ولعلهـم لم يذكـروا من منـاقبـه إلا مـا هو به أعلم وأخـبر، فلم يزده ثنـاء المثني علماً بصاحبه! ولم يكن قـدح القـادح ليخلف رأيه فيه، لأنه على عرفانـه بـالدنيـا وعرفانـه بـالنـاس لا يجهـل أن رجلاً كعمر بـن الخطاب في حزمـه وصدقه لن يخلو من مُبغضـ، ولن يبغضه أحد لما يعيبه ويحول بينه وبين ولاية أمر المسلمين.

قـال له وهو يعرض عليه الخلافة: «يا عمر! أبغضك مبغض وأحبك محب. وقدماً يبغض الخير ويحب الشر».

وإن منهم لمن حذّره شدة عمر وقالوا له: «إنك كنت تـأخذ على يديه ولا نطيق غلظته، فكيف وهو خليفة؟ ومـا أنت قـائل لربك إذا سألك عن استخلافه علينا؟».

فبلغ الصبر بالرجل الصبور مداه، وأمر مَن حوله أن يجلسوه فجلس، فقال لمن خوّفوه الله وعمر: «أبالله تخوّفونني؟ خاف مَن تزود مَن أمركم بظلم. أقول: اللهم قد استخلفت على أهلك خير أهلك!».

ولو شاء أبو بكر لقال: إن ما خوّفوه من شدة عمر لفضيلة من فضائله التي قدمته عنده على غيره، فقد خاف عليهم الفتنة، وكان أكبر حذره أن تجيء الفتنة من أولئك الأعلام الذين يتبعهم الطغام[1] وليس لهؤلاء غير عمر يرهبونه ويتقون الفتنة باتقائه، فمن هنا وصاه فحذره «هؤلاء النفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قد انتفخت أجوافهم، وطمحت أبصارهم، وأحب كل امرئ منهم لنفسه» وقال له: «إن لهم لجيرة عند زلة واحد منهم، فإياك أن تكونه، واعلم أنهم لن يزالوا منك خائفين ما خفت الله، ولك مستقيمين ما استقامت طريقتك».

فالذين حذّروه عمر إنما رغّبوه فيه ولم يحذّروه منه، لأنه أراد لهم مَن يخافونه ويستقيمون معه، فكانت سيئته عندهم حسنة عند أبي بكر، ورجاء في صلاح أمر الأعلام والطغام.

فلما اتفق مدح المادحين ونقد الناقدين على إيثار عمر بالخلافة فرغ أبو بكر من مشورته، وأبرأ إلى الله ذمته، ودعا بعثمان فأملى عليه: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها، وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها، حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب: إني استخلفت عليكم بعدي...».

ثم أخذته غشْيَة فكتب عثمان «عمر بن الخطاب»، ولم يترك الكتاب خلواً من الاسم مخافة أن يذهب الموت بأبي بكر في تلك الغشية فيلج من يلج بالخلافة، وله شبهة يحوم عليها.

وإنه ليكتبها، إذ أفاق أبو بكر فقرأ عليه ما كتب، فكبّر وأدرك ما وقع في روْعه فحيّاه ودعا له: «جزاك الله عن الإسلام خيراً: والله إن كنت لها لأهلا[2]. ثم أتم الكتاب.

1- الطغام: جمع طغامة وهو الوغد.

2- أي: إنك كنت أهلاً لها.

ثم بويع عمر بالخلافة بإجماع لم ينعقد لخليفة قبله ولا بعده إلا أن تكون وراثة في دولة استقرت لها دعائم، وثبتت لها أركان فكانت شهادة من الصحابة والمسلمين أجمعين، بما هو أنطق من الألسنة والقلوب: بالبديهة التي لا تكذب في صادق ولا كذوب.

وجائز جداً أن يبدأ عمر خلافته وهذا رأي المسلمين فيه، وأن يختمها آخر الأمر ورأيهم فيه على اختلاف، إذ الحكم يخلق العداوات، ويفتّق أسباب التباعد في الظنون والآراء، ويفتن صاحبه حتى يتبدل من حيث يريد ولا يريد. فشهادة أخرى من شهادات الواقع والبداهة، أن عمر قد فارق الدنيا والمختلفون فيه ينقصون، والمتفقون على حمده يزيدون، ثم هم يزيدون في حمدهم إياه وثنائهم عليه.

دخل زياد على عثمان في خلافته بما بقي عنده لبيت المال فجاء ابن لعثمان فأخذ شيئاً من فضة ومضى به، فبكى زياد. قال عثمان: ما يبكيك؟ قال : أتيت أمير المؤمنين[1] بمثل ما أتيتك به، فجاء ابن له فأخذ درهماً فأمر به أن ينتزع منه حتى أبكى الغلام، وإن ابنك هذا جاء فأخذ ما أخذ، فلم أر أحداً قال له شيئاً. قال عثمان: «إن عمر كان يمنع أهله وقرابته ابتغاء وجه الله، وإني أعطي أهلي وأقربائي ابتغاء وجه الله. ولن تلقى مثل عمر. لن تلقى مثل عمر. لن تلقى مثل عمر».

وبكى عليٌّ يوم موته فسئل في بكائه فقال: «أبكى على موت عمر. إن موت عمر ثلمة[2] في الإسلام لا تُرْتق إلى يوم القيامة» وقال عبد الله بن مسعود: «كان إسلامه فتحاً، وكانت هجرته نصراً، وكانت إمارته رحمة».

وقال معاوية يوازن بين الخلفاء: «أما أبو بكر فلم يرد الدنيا ولم ترده، وأما عمر فأرادته الدنيا ولم يردها، وأما نحن فتمرّغنا فيها ظهراً لبطن». وقال عمرو بن العاص، وهو يحدث نفسه: «لله در ابن حنتمة! أي امرئ كان!».

ولم يقل فيه قائل راض ولا ساخط إلا ثناء كهذا الثناء، بعد خلافة طويلة لو خرج منها بنصف الثناء لأربى على الأمل في إنصاف بني الإنسان.

1- يعني عمر بن الخطاب.

2- الثلمة: الخلل، ورتْق الثلمة: إصلاحها.

ورعى عمر قدر الصحابة والتابعين كما رعوْا قدره. إلا أنه كان مفضلاً في هـذه كما كان مفضـلاً في جميع محامده وحسناته، فإنـه رعى أقدارهم وهو مستطيـع ألا يرعاها، وقليل منهـم مَن كان قادراً أن يعمل غير ما عمل ويقول فيه غير ما قال.

جمـع منهـم مجلس المشـورة لا يبرم أمـراً ولا ينقضـه إلا بعـد مذاكرتهم والاستئناس بنصيحتهم وسابق علمهم من مأثورات النبي وأحاديثه.

وارتفـع بهم أن يكونوا أتباعاً لـه فجنّبهم ولاية الأعمال قائلاً لمن راجعه في ذلـك: «أكره أن أدنّسهـم بالعمل[1] فسبق الدساتير العصرية بحُسن تقسيمه وصادق حدسه وتدبيره. هم مجلس الأمة وليس لأحد من مجلس الأمة أن يليَ عملاً من أعمال الحكومة، فهما في الدولة وظيفتان لا تجتمعان.

وقـدم صغارهم علـى أعظم العظماء من رؤوس القبائـل وقروم[2] الجزيرة العربيـة. فحضر بابـه سُهيْل بن عمرو بن الحارث بن هشـام، وأبو سفيان بن حرب في جمع من السادة ينقطع ندّهم بين الكابرين[3] وحضره معهم صهيب وبـلال وهما موليـان فقيران، ولكنهما شهدا بدراً، وصحبـا رسول اللـه، فأذن لهمـا قبـل عِليَة القـوم! وغضب أبو سفيان فقـال لصاحبـه: لم أر كاليوم قط، يـأذن لهـؤلاء العبيد ويتركنا على بابه؟ أما صاحبه فـكان حكيماً فقال: أيها القـوم! إني واللـه أرى الـذي في وجوهكم، إن كنتم غضابـاً فاغضبوا أنفسكم. دعـي القـوم – إلى الإسلام – ودعيتم، فأسرعوا وأبطـأتم، فكيف بكم إذا دُعُوا يوم القيامة وتركتم؟».

ولمَ غـير عمر لمـا تقدم عنده صهيب وبـلال، ولا أمِن أن يغضـب عليه أبو سفيان وسهيل.

لكنـه الحق فوق كل قدر عند هذا القسطاس الذي يعطي كل ذي قدر قدره، حيـث ينبغـي له من تقديم وتأخير. فيقدم من يقدمـه عمله ويؤخره عمله، ولا عليه من غضب الغاضبين ولوم اللائمين.

1- يعني بالعمل هنا الولاية والحكم، أما العمل للإنتاج فقد سبق أن عرفنا رأي عمر فيه.

2- القروم: جمع قرم وهو السيد.

3- أي: ليس لهم مثيل بين السادة الكبراء.

فلمـا ندب الناس إلى غـزو العراق فبادر إليه أبو عبيد بن مسعود وتخلف مـن حضر الدعـوة من الصحابـة ولاه قيادتهـم، وأبى أن يوليهـا رجلاً من السابقـين من المهاجرين والأنصار. وأجاب من راجعـوه قائلاً: «لا واللـه لا أفعل. إن اللـه رفعكم بسبْقكم وسرعتكم إلى العدو، فإذا جبُنْتم وكرهتم اللقاء، فـأولى منكم مَن سبـق إلى الدفع وأجاب إلى الدعاء، واللـه لا أؤمر عليكم إلا أولهم انتدابا».

ثـم دعا معـه ابن عبيـد وسليط بـن قيس فأبلغهمـا «إنكما لـو سبقتما لوَلّيتكما» والتفت إلى أمير الجيش الذي اختاره فقال له: «اسمع من أصحاب النبـي صلى اللـه عليه وسلم، وأشركهـم في الأمر، ولا تجتهـد مسرعاً حتى تتبـين، فإنهـا الحـرب». هذا مـا استحقوه، فلا رجحـان لهـم إلا بالحق، ولا رجحان عليهم إلا للحق.

ومـن الحـق الذي له الرجحان عليهم حق الأمـة جمعاء، وحق الأمان الذي يعـم الدولة ويوطد أركانها. فإذا خيف على الدولـة من بعضهم فأمان الدولة مفضّـل عليهـم، وحقها الأكبر مقـدّم على الكبير. فربمـا حبسهم في المدينة لا يسافـرون منها إلا بـإذن وإلى أجل، مخافة منهم علـى الناس ومخافة عليهم مـن النـاس. ويستأذنه أحدهم في غزو الروم والفرس محتجاً بسابق بلائه مع رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، فيتخذ من سابق هذا البلاء حجة عليه يذوده بهـا عن السفر، ويقول لـه: «إن لك في غزْوك مع رسول اللـه ما يكفيك ويبلغك، ويحسبك، وهو خير لك من الغزو اليوم، وإن خيراً لك ألا ترى الدنيا ولا تراك».

علـى هذا الوجه وحـده ينبغى أن نفهم كل علاقة كانت بين عمر وبين أحد مـن أكابر الصحابة والتابعين، فهـو القسطاس الذي لا يجور، وكأنه لا يعرف الجور لو شاء.

بل على هذا الوجه وحده نفهم كل علاقة بينه وبين أحد من عامة المسلمين. فلـكل رجل ولكل عمـل حقه، ولا ضيْر على أحد أن يتأخـر قدره ويتقدم عمله، ولا ينفـع أحـداً أن يتقدم قـدره ويتأخر عمله. فكل عمل ولـه حساب، وكل قدر ولـه كرامة، وأكبر الصحابة خليق أن ينزل منزلـة المرؤوسين لمن سبقهم إلى العمـل النافـع. وأصغر الناس خليـق أن ينال جزاءه الحسـن إذا استحقه، وكل قسطاس غير هـذا القسطاس فإنما يقارفه الحاكم لظلـم أو لخوف، وليس هذا

ولا ذاك سبيـلاً إلى عمر. لأنه عــادل، ولأنـه لا يخـاف، وإذا وقع ما يخـافه غيره فهو ضليع بـالتبعات[1].

علــى هـذا الوجــه وحـده ينبغــي أن نلتمس التـأويـل في محـاسبــات عمر ومعاملاتــه إذا وقــع منهــا مــا يحتــاج إلى تـأويـل، وقـل في محـاسبــات عمر ومعاملاتــه مــا يحتـاج إليــه، لأنه كان يحـاسـب نفسه قبـل أن يحـاسب غيره، وحسابه لنفسه أعسر من حسابه للآخرين.

ففي جميع محـاسباته للقـادة والولاة من كبار الصحـابة، لم توضع مسألة في موضــع التـأويل الكثير والمنـاقشة الحـادمــة[2] كمـا وضعت مسألة خـالد بن الوليد، رضي اللـه عنه.

ولا يُعقل أن تكون هذه المسألة شذوذاً عن خطته مع جميع القـادة والولاة، لأن الــذي صنعه فيهـا عمر هو الــذي كان منتظراً أن يصنعه، سواء كـان القـائد خـالــداً أو كـان رجلاً غـيره، وهذا الذي ينفي الشذوذ والحيْف، أو ينفي المعـاملة الخـاصــة التي تكيل للنـاس بكيلين وتــزن لهم بميزانين، وتنظر إليهم بنظرتين مختلفتين.

عــزل عمر خـالداً، وهو سيف الإســلام وبطل الجزيرة والشام، وإذا كـان لابد لخـالــد بن الوليد من عـازل أو قـاض عـادل، فلن يكون عـازله وقـاضيه غير عمر بن الخطاب. هو على قدر عزله بلا مراء، وهو قدر كبير.

فقــال أنـاس، إنهــا منـافسة الند للنــد والشبيــه للشبيه، وقــال أنـاس عزله لغـير خطأ أتـاه، وقـال أنـاس إنهـا تِــرة[3] قديمة، ولولاهـا لما كـان الخطأ الجديد بمستوجب عزله وحرمـان المسلمين من بـأسه وجهـاده.

والذين ظنوا هذه الظنون لهم شبهـات من ظواهر الأمور تخيّلهـا لهم وتقرّبهـا إلى حدسهــم، لأن المشابهة بين عمر وخـالد كـانــت مشابهة خُلُق وخَلْق توحي الظـن بـالتنـافس والملاحـاة، وكـانت مشابهة خـالد لعمر في خِلْقته تلتبس على بعض النـاس فيكلمون عمر وهم يحسبونـه خـالد بن الوليد.

1- ضليع بـالتبعات: قدير عليهـا.

2- الحـادمة: يقـال حدمته الشمس أو النـار: أي: اشتد حرُّهـا عليه. واحتدمت النـار أي اشتد حرهـا ومنه احتدمت المنـاقشة.

3- الترة: الثأر.

فمـن شـاء أن يخبـط بـالظـن فلـه أن يحسـب أن عمـر قد عزله لغـير سبب يستوجـب عزلـه، لأن عمر نفسه قد صان على القائد الكبير كرامته وأمسك عن الخوض في أمر عزله بعد الفراغ من ضجّته الأولى، وكتب إلى الأمصار يبرئه من الخيانة ويعلنهم «أنه لم يعزله لسخطه ولا خيانة، ولكن الناس فُتِنوا به»، قـال: «فخشيـت أن يوكلوا به ويبتلوا، فأحببت أن يعلمـوا أن اللـه هو الصانع، وألا يكونـوا بعرضـ فتنة».ولما سأله خالد في ذلك قال له: «إن الناس افتتنوا بك فخفت أن تفتتن بـالنـاس».

فمـن شاء أن يخبط بالظن هنا فقـد يخبط ما شاء وله شبهة فيه، ولكنه لا يرجـع إلى الوقائع من قديمها وحديثها حتى تسقط شبهاته بين يديه، ويوقن أن عمر لم يحاسب خالداً بميزان غير الذي حاسب به جميع القادة والولاة، وأن المدهش الحق أن يبقيه في الولاية والقيادة بعد ما أخذ عليه، لأنه حينئذ يكون قد وزن بميزانين وكال بمكيالين.

والـذي أخـذه عمر علـى خالد يرجـع بعضه إلى أيـام النبي عليـه السلام، وبعضـه إلى أيام أبي بكر رضي اللـه عنـه، وبعضه إلى أيامه، وكله مما يصح أن يؤخـذ بـه في موقف الحسـاب، وإن كان الـذي حدث في أيـام عمر وحدها كافياً لما قضاه في أمره.

ففـي فتح مكة، نهى رسول اللـه خالداً عن القتل والقتال، وقال له وللزبير: «لا تقاتـلا إلا مَـن قاتلكما». ولكن خالداً قاتل وقتـل نيفاً وعشرين من قريش وأربعـة نفر من هُذَيْل، فدخل رسول اللـه مكة فرأى امرأة مقتولة فسأل حنظلة الكاتب: مَن قتلها؟ قال: خالد بن الوليد. فأمره أن يدرك خالداً فينهاه أن يقتل امـرأة أو وليـداً أو عسيفاً – أي أجـيراً – وبعث إليه مَن يسألـه: ما حملك على القتـال؟ فاعتذر بخطأ الرسول في تبليغـه. وشهد الرسول[1] على نفسه بالخطأ فكفّ عنه.

ثـم بعـث رسول اللـه خالـداً إلى بني جُذَيمـة داعياً إلى الإسـلام ولم يبعثه للقتال، وأمره ألا يقاتل أحداً إن رأى مسجداً أو سمع أذاناً، ثم وضع بنو جذيمة السـلاح بعد جدال بينهم واستسلموا. فأمر بهـم خالد فكُتّفوا، ثم عرضهم على السيـف فقتـل مـن قتل منهـم، وأفلت من القوم غـلام يقال لـه السميدع حتى

1- يعني الرسول الذي حمل رسالة النبي عليه السلام إليه.

اقتحم على رسول الله وأخبره وشكا إليه. فسأله رسول الله: هل أنكر عليه أحد ما صنع؟ قال: نعم. رجل أصفر رِبعة[1] ورجل أحمر طويل. وكان عمر حاضراً فقال أنا والله يا رسول الله أعرفهما. أما الأول فهو ابني، وأما الثاني فهو سالم مولى بني حذيفة. وظهر بعد ذلك أن خالداً أمر كل مَن أسر أسيراً أن يضرب عنقه، فأطلق عبد الله بن عمر وسالم مولى أبي حذيفة أسيرين كانا معهما، فرفع رسول الله يديه حين علم ذلك وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد». ثم دعا علياً بن أبي طالب وأمره أن يقصد إلى القوم ومعه إبل وورق[2]، فودِي[3] لهم الدماء وعوّضهم من الأموال.

وفي عهد أبي بكر، رضي الله عنه، وجّه خالداً إلى بعض أهل الردة يدعوهم إلى أحكام الإسلام أو يقاتلهم حتى يثوبوا إليها. فعزم على المسير إلى مالك بن نويرة، ولم يأمره الخليفة بالمسير إليه. وأحجم الأنصار ينتظرون أن يكتب إليهم الخليفة بما يراه، وقال خالد: قد عهد إليّ أن أمضي وأنا الأمير ولو لم يأت كتاب بما رأيته فرصة وكنت إن علمته فإنني لم أعلمه، وكذلك لو ابتلينا بأمر ليس فيه منه عهد إلينا لم ندع أن نرى أفضل ما يحضرنا ثم نعمل به، فأنا قاصد إلى مالك ومن معي من المهاجرين والتابعين ولست أكرههم».

ثم جاءته الخيْل بمالك بن نويرة في نفر من بني ثعلبة بن يربوع، فاختلفت السرية فيهم، يشهد قوم أنهم أذّنوا وأقاموا وصلّوا، ويشهد آخرون أنه لم يكن من ذلك شيء. فلما اختلفوا فيهم أمر بحبسهم في ليلة باردة، وأرسل فيما قيل مناديا ينادي: أدفِئوا أسراكم، فظن القوم أنه أراد قتلهم، لأن إدفاء الأسرى كناية عن القتل في لغتهم.

ويروَى أن مالكاً قال لخالد: ابعثنا إلى أبي بكر فيكون هو الذي يحكم فينا، فلم يجيبه خالد إلى طلبته وقال له: لا أقالني الله أن أفلتك، وتقدم إلى ضرار بن الأزْور يضرب عنقه. وتزوج بامرأته في الحرب، وهو أمر تكرهه العرب وتعايِره.

1- رِبْعة: معتدل الجسم.

2- الورِق: بكسر الراء، المال من الدراهم.

3- وَدِيَ: أعطاهم الديّة وهي المال يعطَى لأهل القتيل بدل النفس.

وقد أبلغ الخبر عمر بن الخطاب فقال لأبي بكر: إن سيف خالد فيه رهق[1]، فاعتذر له أبوبكر بأنه «تأوّل فأخطأ» ووَدِيَ مالكاً واستدعى خالداً إليه.

قدم خالد فدخل المسجد وعليه قباء وفي عمامته أسهم غرزها للمباهاة، فقام إليه عمر فنزعها وحطّمها وقال له: قتلت امرءاً مسلماً ثم نزوْت على امرأته؟ والله لأرجمنك بأحجارك!

وكان أبو بكر رضي الله عنه همّ بعزل خالد لاستئثاره بتصريف المال الذي في ولايته، فسأل عمر: من يجزئ جزاء خالد؟[2]، فندب عمر نفسه ليخلفه إن لم يكن بد من ذلك، وتجهّز عمر حتى أنيخ الظهر في الدار، لولا أن مشى أصحاب رسول الله إلى أبي بكر يوصونه أن يحتفظ بعمر لحاجته إليه، وأن يبقيَ خالداً في ولايته لحاجته إليه فعمل بما أشاروا.

ذلك ما كان في عهد النبي وأبي بكر. فلما بويع عمر كتب إلى خالد أن يراجعه في حساب المال، وألا يعطيَ شاة ولا بعيراً إلا بأمره، فأحاله إلى ما جرى به العمل قبله. وكان قد أجاب أبا بكر بكلام مقتضب قال فيه: «إما تدعني وعملي وإلا فشأنك بعملك» فلم يطقها عمر وقال: «ما صدقت الله إن كنت أشرت على أبي بكر بأمر فلم أنفذه».

وقد أبْرَمه منه، أنه وهب الشاعر الأشعث بن قيس عشرة آلاف درهم، ونمى الأمر إليه كما كانت تنمي إليه أخبار الولاة والقوّاد من عيونه وأرصاده. فكتب إلى أبي عبيدة أن يحاسبه على هذه الهبة «فإن زعم أنها من إصابة أصابها فقد أقر بالخيانة، وإن زعم أنها من ماله فقد أسرف».

وقد أبى خالد أن يجيب في مبدأ الأمر، فاعتقله أبو عبيدة بعمامته كما أمر عمر، ونزع منه قلنسوته في موقف المحاسبة حتى قال إنها من ماله. فقوّمت عروضه وضم ما زاد منها إلى بيت المال، وقال له عمر يومئذ: «يا خالد! والله إنك عليّ لكريم، وإنك إليّ لحبيب، ولن تعاتبني بعد اليوم على شيء».

ولم يعزله عمر دفعة واحدة على إثر قيامه بالخلافة كما جاء في بعض الأخبار، لأن اسم خالد كان من بين أسماء الشهود على عهد بيت المقدس بعد

1- الرَّهَق: الظلم والسفه والطغيان.

2- يعني: مَن يقوم مقامه ويكون مثل كفايته؟

فتحه، والأرجح أن في تاريخ القصة خطأ وقع فيه بعض المؤرخين ومنهم ابن الأثير، فكتب عن عزل خالد في أخبار السنة الثالثة عشرة للهجرة، ثم ذكره في أخبار السنة السابعة عشرة، وأورد في الموضعين أقوالاً متشابهات.

تلك جملة المآخذ التي أخذها على خالد من عهد النبي عليه السلام إلى عهد خلافته، وما من أحد يعرف عمر ثم يلوّح له أنه أنكر من خالد شيئاً كان يقبله من غيره، وأنه نصب له ميزاناً غير الموازين التي يحاسب بها القواد والولاة وكل صاحب عمل مسؤول. فرأي عمر في إنكار هذه المآخذ معروف من بداية أيامه، والذين لزموه وتأدبوا بأدبه ينكرونها مثله ولو كانوا على البعد منه، كما حدث من ابنه في بعثة جُذَيمة حيث أبى على خالد بطشه بمَن أوثقهم وعرضهم على السيف، ثم أنكر النبي عليه السلام ما أنكره واستصوب ما استصوباه.

فعمر كان يكره الإسراع إلى القتال، ويوصي قوّاده بالتريّث فيه، وربما نحّى القائد المغوار عن القيادة وهو كفء لها، لأنه يعجّل بالقتال كما قال لسُلَيْط بن قيس: «لولا أنك رجل عَجِل في الحرب لولّيتك هذا الجيش، والحرب لا يصلح لها إلا الرجل المكيث».

وكان يتحرّج غاية الحرج أن يستبيح دماً بريئاً أو مشكوكاً فيه، وتقدم في هذا الكتاب أنه لام أناساً من أصحابه لأنهم قتلوا رجلا ارتد عن دينه، وقال لهم: «هلا استتبتموه وحبستموه؟»، وتبين من رأيه في أهل الردة، أنه كان يؤثر الهوادة والاستتابة على القتال. فإن كان قتالاً فالذي لا حيلة فيه ولا محيص عنه، فإنكاره لمقتل مالك بن نويرة وأصحابه هو رأيه الذي لا شذوذ فيه، ويضاف إليه إنكار البناء بامرأته[1]، ووقع البناء بها في أثناء المعركة، وهو أمر لا ينفرد عمر بكراهته وانتقاده، بل تكرهه العرب عامة، مسلمين وغير مسلمين.

وكان عمر يحاسب جميع الولاة أدق حساب: يكتب عروضهم[2] قبل ولايتهم، ويسألهم فيما فشا من طارئ أموالهم، ويأمرهم إذا عادوا إلى أهلهم

1- البناء بالمرأة: الزواج منها.

2- العروض: المتعة.

أن يدخلـوا المدينـة نهـاراً لينكشف ما عـادوا بـه إليهـم، ويقـاسمهم كل درهم يربَى[1] على المحسوب من أرزاقهم. ويجري على السنة مع كل والٍ وكل عـامل ذي أمـانـة. فلـم يستثنِ منها أحداً قط، ولم يُعـرَف والٍ قط سلم من مصادرة أو حساب عسير.

فـالذي صنعه خـالد حين أنكر «سرعة هجماته وشدة صدماته» سُنَّة عُمَرية لا شـذوذ فيها، والذي صنعه حين حـاسبه علـى هِباته وتوزيعاته سُنّة عمرية كذلـك لا شذوذ فيها، ولـو أنه صنع غير هذا الصنيع لقـد كان ذلك هو الشذوذ المستغـرب الـذي لا يقع من عمر بن الخطاب خـاصـة، لأنـه لا يحابي ولا يفرّق في المعاملـة ولا يبالي غضب قـائد كبير ولا والٍ قدير. وليس يحب أن يقـال إن رجـلاً من الرجال لا غنى عنـه لدولة الإسلام، فربمـا كـان شيوع هذه العقيدة أخطر على الإسلام من عزل والٍ مظلوم أو ولاة مظلومين.

ولا ننسى الأمـانة الكبرى التي هـي أكبر من أمـانة الرفق بـالولاة والعدل في محاسبة العمال، ونعني بها أمـانة الدين والدولة، أو ما نسميه نحن في أيـامنـا «بـالسيـاسة العليـا».

عمـر لا يتركنا نفسـر أعماله هنا بـاجتهادنا في فهمهـا وتـأويلها على ما نراه، بل يصرح للنـاس فيها بما يغنيهم عن التفسير والتـأويل.

فـكـان يرعى في شؤون الـولاة الكبـار والقواد المشهورين أمرين يجيزان له عزلهم ولو لم يقع منهم ما يوجب المؤاخذة.

أحـد هذين الأمريـن، أن يفتتن بهم النـاس فيفتتنوا هـم بـالنـاس، كما قـال لخـالـد بعـد عزله. والخوف في هذا الأمر من القـائد الكفء أعظم من الخوف من قـائد صغير لم يبل أحسن البلاء، ولم تتسـاير بذكره الأنبـاء، فليس لهذا خطر في بقـائه كخطر القـائد الكبير.

وخطته هنـا عـامة لا يخص بها والياً دون والٍ ولا قـائداً دون قـائد.

فلمـا عـزل زياد بن أبـي سفيان عن ولايـة العراق سأله زيـاد: لم عزلتني يـا أمير المؤمنين؟ أَلِعجْز أم خيانة؟ فقال لـه: لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهـت أن أحمل فضل عقلك علـى النـاس. وقديماً قـال فيه عمر: لو كـان قرشياً لساق العرب بعصاه، فـالحيطة منه وفـاق رأيه فيه.

1- يربَى: يزيد.

وقـد كـان من خلق عمـر، أن يقدم الحذر ويأخذ الحيطـة ويطيل الرويّة، ثم يجـزم بـالـرأي السديـد في غير إبطـاء، ولـهـذا كان يكره ولاية الرجـل الفخور وينهَـى عنهـا في خلافته وقبل خلافته، فأشار على أبي بكر ألا يولّي خالد بن سعيـد، وكلمه في عزلــه لأنه رجل فخور يحمل أمره علــى المغالبة والتعصب، فعزله أبو بكر كما أشار.

فــإذا اجتمــع لعمر هذا السبب مــن أسباب السياسة العليــا إلى المآخذ التي أنكرهـا على خالد، فلا جنـاح عليه، ولا محل للشك والظنة في أسباب عزله.

لقـد رأى زهْــو خالد بـالنصـر والغلب قبل أن يفتح الشــام ويسبق بـالشهرة أنــداده مــن القواد: رأى ذلك يوم عـاد من حرب أهــل الردة، فدخل المسجد وفي عمامتــه السهــام، ورآه يــوم استقل ببيت المــال في ولايته على عهـد أبي بكر وعلــى عهـده، ورآه في أمــور كان يبتدئها ولا يستأذن فيهــا، ورآه فيما يحس ولا يلمس ومما يقدر ولا ينتظر، فإذا أشفـق أن يفتتن بـالنـاس كما افتتنوا بـه، فلا جنـاح عليه.

وثـاني الأمرين اللذين يدخلان في تقديرات السيـاسة العليـا، ويجيزان العزْل في غـير جريرة ظاهرة، أن يصبح القـائد ضـرورة لا غنى عنـا لتسيير الجيوش وفتــح الفتوح، وأن يعزَى إليــه النجاح فتتخـاذل العزائم وتصغُـر أقدار القـادة دونــه، وأن تعظـم العقيدة فيه فتضعـف العقيدة بـاللـه، ويخسـر الجيش بذلك أضعـاف مـا يخسره بإقصـاء قـائده ولو لم يكن لـه نظير.

فــإن كان لــه نظير، كمــا تبين من اختيــار عمر لقــوّاده في كل ميدان، فلا خســارة هنـاك، بل هــو كسْب العقيدة وكسْب قـائد جديـد. وإذا حـان اليوم الذي ينتفــع فيــه بـالقـائد المعزول فهو قمين أن ينفع مـا بقيـت فيه بقية من صلاح وخير.

وتعويــل عمــر على العقيدة أمر تعزوه إلى كل شــيء فتراه فيه على صواب: تعـزوه إلى إيمانــه بـاللـه فهو فيه مصيب، وتعـزوه إلى حُسن سياسته فهو فيه مصيـب، وتعـزوه إلى تقديـره للواقع فهو مصيب، فـكل أولـئـك كان خليقاً أن يرجّــح كفــة العقيدة عنده على كل كفــة، وأن يوجب عليــه استبقـاءهـا قبل كل استبقــاء. وألا يزال بـالنـاس يذكّرهم ما ذكرهم به حين كتب إلى الأمصار بعد عزله خالداً «إن اللـه هو الصـانع، وألا يكونوا بعرض فتنة».

ولـو أن رئيساً لخالـد غير عمر بن الخطاب في إيمانــه المكين لما فاته أن يعلـم أيـن كانت قوة المسلمـين وبمَ كان انتصارهم في جميـع الميادين، ولا فاتـه أن يستبقيَ هذه القوة بكل وسيلة، وأن يفتديها بجميع ما في يديه: تلك قـوة العقيـدة لا مراء، إن ضاعـت فلا عوَض عنها، وإن بقيـت فللقادة عوض كثير.

فكيـف بعمـر بن الخطاب، الـذي يؤمن بهذا إيمـان تسليم، كمـا يفكر فيه تفكـير سياسة وتدبـير؟ لئن نسي ذلك لهو الحقيق باللـوم على نسيانه، ولئن ذكـره فاقتضـاه ذكره أن يعزل خالداً بغير جريرة لما كان عليه من لوْم. وهو كمـا رأينـا، لم يعزله لغـير جريرة، أو لم يكـن حسابه له مختلفـاً عن حسابه للقـادة الـولاة. وقد كان أبـو بكر نفسه – وهو مَن أبقـى خالداً – يلمح بعض الخطر من افتتان الناس به حين قال: أعجزت النساء أن يُنشئن مثل خالد!

ويؤكـد تعويـل عمـر علـى العقيـدة في كل نجـاح، وإسنـاده كل فشل إلى ضعفهـا والترخُّص فيها، أن الجيش الذي غزا مصر أبطأ في فتحها، فالتمس عمر علة ذلك في ضعف نيّاتهم، وكتب إليهم يقول: «عجبت لإبطائكم عن فتح مصـر تقاتلونها منـذ سنتين. وما ذاك إلا لما أحدثتـم، وأحببتم من الدنيا ما أحب عدوكم، وإن اللـه تبارك وتعالى لا ينصر قوماً إلا بصدق نيّاتهم».

فنظرته في عزل خالد هي النظرة العامة التي لا تخصيص فيها لرجل ولا لمعركـة ولا لمـكان، وتقديمه العقيدة على كل عُدة مـن عدد النصر هو الخطة التــي جـرى عليهــا في مراقبة القــادة ومراقبــة الجيوش وتدبير عـدد النصر وتجنيـب المسلمين مآزق الخـذلان وهل أخطأ؟ هل كانت منــه حماسة إيمان ولم تكـن رويّــة تفكير؟ هل يرى غير هذا الرأي ناقد عسكري من أعداء الإسلام لـو بحث في الأمر ونفذ إلى حقائـق الأسباب؟ كلا، بل هو صدق الرأي وصدق الإيمان معاً مقترنين لا يشير هذا بغير ما يشير به ذاك.

ودون هـذا من أسباب «السياسة العليـا» يجيز لعمر ما استجازه من عزْل خالـد مـن القيادة والولايــة، ولا سيما بعد ما أخذ عليه مــا أخذ، وبعد ما علم النـاس أنه لا يسامح أحداً في أمثال هذه المآخذ. فما باله يسامح خالداً فيها؟ إنــه إذن لصانــع النصر الذي لا غنى عنه، وإن الخطـر الأكبر الذي يخشاه لقد حــق علــى الجند وعلى الدولــة، ولقد حق معه خطر آخر لا يقـل عنه: أن يسكن

الناس إلى التفرقة في الحساب، وأن يألفوا ما يعاب إذا عيب من الرؤوس والأقطاب، دون الأتباع والأذناب.

ومسألة أخرى يجب ألا يغفل عنها الرجل العصري وهو ينظر في عزل خالد للأسباب التي قدمنا أو لأي سبب غيرها. وذلك أن حقوق الولاية في عصرنا غير حقوق الولاية في عصر عمر على التخصيص، وهو العصر الذي بدأت فيه تجربة الولاية والعمالة في دول الإسلام.

فالولاية في عصرنا مركز يستحقه موظف الحكومة بعد مرانة طويلة ودراسة خاصة واستعداد مقصور على طائفة من المرشحين لها لم تشركهم فيه طائفة أخرى، وكأنها صناعة العمر التي لا يحتمل عُمر الإنسان تجديد صناعتين مثلها. فإذا قيل إن والياً عُزِل في عصرنا فكأننا نقول: إن تاجراً صودر ماله أو زارعاً حيل بينه وبين زرع أرضه. ومصادرة من هذا القبيل حريٌّ أن تلتمس لها أسباب من قبيلها في الرجاحة والإقناع.

غير أن الولاية في عهد عمر لم تكن كذلك بوجه من الوجوه، ولم يكن لصاحبها مثل هذا الحق الذي اصطلح عليه، وإن لم ينص عليه القانون، وإنما كانت تجربة ارتجالية يتساوى فيها جميع الصالحين من المسلمين، لا تنقطع بها صناعة العمر ولا سابقة الاستعداد والمرانة، فيصح أن يُعزَل الوالي لأسباب أهون من تلك الأسباب التي قدمناها في الرجاحة والإقناع، ويصح أن يكون للعزل معنى المناوبة في ندبة متساوية بين جميع المسلمين.

لله در ابن حنتمة! أي رجل كان!.

كلمة قالها رجل يعرف الرجال. قالها عمرو بن العاص، وكأنه لم يكن يود أن يقولها لولا أنطقه بها الإعجاب الذي لا يجدِي فيه كتمان.

وهي كلمة يقولها الناظر في سيرة عمر كلما وقف من أخبارها موقف الناقد الذي يبحث عن الخطأ فيلفيَه حيثما بحث عنه عسيراً جد عسر. أي رجل كان هذا الرجل؟ أي عدل عدله؟ أي قسطاس كان قسطاسه؟ أي حساب كان حسابه لنفسه؟ وأي سبيل للناقد إلى رجل كان يحاسب نفسه هذا الحساب؟

وربما اختلفت الأمزجة أو اختلف تركيب العقول والأبدان فقل في ذلك ما تشاء، وقل في خلائق عمر ما تشاء. قل هي الشدة والصرامة، أو قل هي الخشونة والصلابة، أو قل هو نسيان الضعف وفرط الغيرة على الحق في عالم

تستكـثر فيه مصانعة الحقـوق ويستعظم فيه تكلف الصواب، قل ما بدا لك من ذلـك واذهـب ما شئت أن تذهب فيه، فإنـك لا تعطِي المزاج حقه ولا تفرض له فرضــه حتــى تحار بعد ذلك في سبب انتقاد أو علة اختلاف، لأنه لا يزاول أمراً إلا وهو صواب لا محل فيه لسوء الطويّة من وجهة ذلك المزاج.

كنــا نقـرأ عن عزل خالد ما تتفق قراءته من هنــا وهنـاك، وكنا نستمع إلى الذيـن يردونه إلى المنافسة والتناظر، فنجيز هذا ولا نمنعه، أو نرى فيه منالاً مـن قـدْر عمر ومنقصــة تغض مـن إعجابنا بمزايــاه، لأنه قد يغــار من خالد ويعزلــه لغير جريرة، ويبقى له بعد ذلك قـدْره الجليل وأثره الضخم في تاريخ الإنسان.

وفي عصرنــا هـذا رأينا أبطـالاً خدموا أقوامهـم ثم بلغ مـن ضغنهم على منافسيهـم أنهـم قتلوهـم ولم يقنعـوا بإقصائهـم عن الحكـم ولا بمحاسبتهم بين يدي القضــاء. ثم نصب الناقدون لهم موازين النقد فأسقطوا السيئات من الحسنــات، وقرنوا قتلى أفراد بإحياء أمــة، فبقي لأولئك الأبطال حقهم الخالد في الثناء العظيم. وإذا بلغ من صواب عمر، أنك لا تحصي عليه خطأ غير عزله لخالـد، ما جـرى مجراه فما أكثر هـذا صواباً على الآدمـي وإن كان من أعظم العظماء!

بدأنــا نقـرأ عن هـذه القصــة وفي خُلدنــا هذا الفرضـ الـذي يحملنا على استبعادهــا، وعندنا أنــه خطأ يُذكر إلى جانب حسنات، فــلا ضيْر أن يكون له موضعه في جانب تلك الحسنات.

ثـم نقرأ كل ما تسنّى لنا أن نقـرأه في هذه القصة، فلا نزال نستبعد الخطأ ونستبعـده ولا تزال كلمة ابن العاص تعود إلى لساننا وتعود، حتى نطقنا بها كما هي، وغفر اللـه لابن العاص.

وهكـذا كنــا نصنع في كل خطــأ نُسب إلى عمـر وتواتر علــى السماع دون تمحيصـ واستقصــاء. فلا تزال بنا الوقائع حتى يثبـت بطلانه من أساسه، أو يضعـف سنده ضعفــاً لا يبيح الاعتماد عليــه، إلا لمن يتجنّــى ويتمحل ذرائع النقد ودعوى التخطئة والعيْب.

كلا. هذا رجل لا يسهل نقده، ولا يتأتى لإنسان أن يحاسبه كما حاسب هو نفســه، ولن يقع الخلاف بين المنصـف وبينه إلا على أنه اختلاف في الأمزجة

وتركيب العقول والأبدان. فإذا وُضِع هذا موضعه من التقدير فأعسر عسير بعد ذلك أن تلومه على خطأ، وأن تحصِي عليه خطأ فيه من سوء النية نصيب.

فالذي حصل والذي كان متوقعاً حصوله ينفيان الظنة عن مروءة عمر وإنصافه في قضية خالد بن الوليد، وقد حكم فيها بما وجب عنده، وانتهى كل شيء بعد ذلك في هذه القضية بانتهاء الغرض منها في مصلحة الدولة ومصلحة السياسة العليا. إذ لا موضع فيها لحزازات النفوس وصغائر المنافسة وما تجر إليه من لغو المشاكسة وفضول الكلام.

قال لخالد: لن تعتب عليّ في شيء بعد اليوم، ثم أمسك عن الخوْض في قضيته إلا أن تثار في معرض عام، فيشير إليها حيث تثار على سبيل الاعتذار، ويقبل ما شاء له كرم الخليقة أن يسمع من ملام الأقربين والمشايعين وإن أغلظوا في المقال، على ما كان له من هيبة ترد الجامح وتخيف مَن لا يخاف.

وقال من خطبته بالجابية: إنى أعتذر إليكم من عزل خالد بن الوليد، فإنى أمرته أن يحبس هذا المال على ضعفة المهاجرين، فأعطى ذا البأس وذا الشرف وذا اللسان.

فتصدى له أبو عمرو بن حفص بن المغيرة وجابهه بكلام غليظ يقول منه: «والله ما أعذرت يا عمر. ولقد نزعت غلاماً استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأغمدتَ سيفاً سلّه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووضعت أمراً نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقطعت رحماً وحسدت بني العم».

فما زاد عمر على أن قال وهو يعذره: «إنك قريب القرابة، حديث السن، تغضب في ابن عمك».

ولم ينس أن يصون للرجل اسمه ومنزلته في أمصار المسلمين، فكتب ما ألمحنا إليه آنفاً يرحض عنه سُمْعة العجز والخيانة، ويجعل العزل فضيلة فيه لا لقصور منه، ولا لتثريب عليه.

وعلم بموته فاشتد حزنه عليه واسترجع[1] مراراً، ونكس رأسه وهو يُكثر من الترحُّم عليه، ثم قال: كان والله سداداً لنحور العدو ميمون النقيبة.

ولم يهمه أن يذكر صوابه أو خطأه في عزله بمقدار ما أهمه أن يعلن فضله ويذكر حسناته فقال: «قد ثلم في الإسلام ثلمة لا ترتَق». وقيل له: لم يكن هذا

1- استرجع: قال «إن لله وإنا إليه راجعون»

رأيـك فيــه، فلم يحجـم أن يعلن قـائلا: «ندمـت على مـا كـان منــي إليه». وقـال في غـير هذا المعرض، وبلغه أنــه لم يعقب من حطام الدنيا غير فرسه وغلامه وسلاحه: «رحم اللـه أبـا سليمـان، كـان على غير مـا ظنناه بـه».

وقـد كـان عمــر ينهى عــن الندب والعويـل، فلمـا مـات خـالـد واجتمع بنـات عمــه يبكينه، وسئل عمر أن ينهاهــن قـال: «دعهن يبكين على أبي سليمـان، مـا لم يكـن نقع أو لقلقة، علــى مثْلِه تبكي البواكي». ودخل هشام بن البختري في أنـاس من بني مخزوم على عمر، فـاستنشده شعره في خـالد، وقـال له وقد أطال الإصغاء إليه: «قصرت في الثنـاء على أبي سليمـان. رحمه اللـه، إن كـان ليحب أن يـذل الشرك وأهلــه، وإن كـان الشامت بـه لمتعرضـاً لمقت اللـه. رحم اللـه أبـا سليمـان! مـا عند اللـه خير لـه ممـا كـان فيه».

ومــن الحق أن يقـال: إن قضية خـالد قد أرتنـا مروءة خـالد كمـا أرتنـا مروءة عمــر، وقــد عرضت لنـا هذا البطل في صفحتيه، فــإذا هو بطل الفؤاد في ولايته وبعــد عزله، وفي شدته على عــدوّه وطاعته لأميره. ومـا على مِثله من ضيْر أن يحــق عليه العــزل في ميزان عمر بن الخطـاب، فذاك ميــزان تعلو فيه الكفة ولا يــزال صـاحبهـا راجحـاً أي رجحــان. وقد استحق المجد بيقــين واستحق العزل بظــن، ولولا مصلحة أعلى مــن مصلحة الإبقـاء على رضـاه، لقد كـان ذلك الظن حقيقيـاً بـالغض عنه والتجوّز فيه.

وكفــى بـالرجلين فضــلاً أن يختلفـا ومــن وراء اختلافهمـا فضل يعترف بـه كلاهمــا، ويعــترف بـه كل محب وشانــئ، وكل منصف وجاحــد، ومـا نخـال أن تقديرنـــا خـالــداً وتقديرنـا عمر، يدعونـا أن ننصــب الميزان في هذه القضية من جديد، فقصـارَى مـا نغنم من ذلك أن خـالداً كـان جديراً بـالبقـاء في منصبه ولم يكن مستحقـاً لعزله، وليس بشيء إلى جـانب مـا رأينـاه حين ننصب الميزان في القضيــة، كمــا نصبه خليفة الإسلام، فقد أرانـا عــدلاً أعظم من بطولة الأبطـال، فــإن أخطأ البطل – على تقدير خطئه – فـالعــدل أعظم منه وأحرى أن يتعقبه كأنــه من أضعف الضعفـاء، وذلك ميزان أشرف لعمر ولخـالد وللإسلام من كل ميزان.

ثقافة عمر

إذا تكلمنا عن ثقافة عمر بلغة العصر الحاضر جاز لنا أن نقول، إنه كان رجلا وافر الحظ من ثقافة زمانه، إنه كان أديباً مؤرخاً فقيهاً، مشاركاً في سائر الفنون، مدرباً على الرياضة البدنية، خطيباً مطبوعاً على الكلام، فليس أرجح من نصيبه في ثقافة زمانه نصيب.

ظل في إسلامه كما كان في جاهليته، عظيم الشغف بالشعر والأمثال والطُّرف الأدبية، بل ظل كذلك بعد قيامه بالخلافة واشتغاله بجلائلها ودقائقها التي لا تدع له من وقته فراغاً لغيرها، فكان يروي الشعر، ويتمثل به ويحث على روايته ويعتدها من تمام المروءة والمعرفة، كما قال لابنه عبد الرحمن: «يا بني انسب نفسك تصل رحمك، واحفظ محاسن الشعر يحسن أدبك، فإن من لم يعرف نسبه لم يصل رحمه. ومن لم يحفظ محاسن الشعر لم يؤد حقاً ولم يقترف أدباً». وقال للمسلمين عامة: «ارؤُوا الأشعار فإنها تدل على الأخلاق».

ونظر إلى فائدته العملية كما نظر إلى متعته الأدبية، فقال فيه: إنه جذل[1] من كلام العرب، يسكن به الغيظ وتطفأ به النائرة[2] ويبلغ به القوم في ناديهم، ويعطَى به السائل.

1- الجذل: الأصل.

2- النائرة: الهياج.

وكانت متعته بطرائف الأدب من متع الحياة التي لا يبالي الموت لو حُرِم نصيبه منها، فكان يقول: لولا أن أسير في سبيل الله، وأضع جبهتي لله، وأجالس أقواماً ينتقون أطايب الحديث كما ينتقون أطايب الثمر لم أبال أن أكون قد مت.

وإذا أقرنت العبادة باستطراف الحديث المهذب عند عمر، فذلك غاية ما يبلغه فضل الأدب عنده من ثناء وتقريظ.

وقد كان إعظام الرجل في عينيه بمقدار حذقه للحديث وقدرته على الإبانة والمطلق الحصيف، فنظر يوماً إلى هرم بن قطبة ملتفاً في بت[1] بناحية المسجد وقد عرف تقديم العرب له في الحكم والعلم وهو ما هو من دمامة وضآلة ومنظر زريٍّ، فأحب أن يكشفه ويسبر حكمته، فسأله في علقمة بن علاثة وعامر بن الطفيل: أرأيت لو تنافرا إليك اليوم أيهما كنت تنفر[2]؟ فأجابه الرجل: يا أمير المؤمنين، لو قلت كلمة لأعدتها جذْعة، أي لأعاد الحرب فتيّة كما كانت، فأثنى عليه وقال: لهذا العقل تحاكمت إليه العرب.

وجاءه وفد فيه الأحنف فتركهم جميعاً واستفتح ما عنده من الحديث فأعجبه وأعظم قدره وعقد له الرئاسة إلى أن مات.

وسرّه أن عاد العرب إلى رواية الشعر بعد أن شغلهم عنه الجهاد في سبيل الدين، فكان يقول: إن الشعر «كان علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم، ولُهِيَت عن الشعر وروايته فلم يئلوا[3] إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، فألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقله وذهب منهم أكثره.

ومن ناحية الأدب فيه وناحية الدين معاً حثه على تعليم العربية «لأنها تثبِّت العقل وتزيد في المروءة»، وقد أوصى بوضع قواعد النحو لأنه قوام العربية.

1- البت: الطيلسان من خزٍّ ونحوه

2- نفر فلانا ينفره: عَلِيَه في المنافرة، ونفّر فلاناً بتشديد الفاء، وأنفره: أعانه وغلبه وحكم له، وهو المقصود هنا.

3- لم يئلوا: لم يرجعوا.

ولم يـزل عمر الخليفة هو عمر الأديب طوال حياته، ولم ينكر من الشعر إلا مـا ينكـره المسؤول عن دين، ولم ينس قط أنه الأديب الحافظ الراوية إلا حيث ينبغي أن ينسى ذلك ليذكر أنه القاضي المتحرر الأمين.

فنهى عن التشبيب بالمحصنات كما نهى عن الهجاء، وجيء له بالحطيئة متهماً بهجاء الزبرقان بن بدر حيث يقول فيه:

دع المكارم لا ترحل لبُغْيتها　　　واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي[1]

فنسـي أنـه الأديب الراويـة، ولم يذكر إلا أنـه القاضي الذي يـدرأ الحدود بالشبهـات ولا يحكم بما يعلم دون ما يعلمـه أهل الصناعة، وقال للزبرقان: مـا أسمـع هجاء ولكنها معاتبة. ثم سأل حسان بـن ثابت فقضى بأنه هجاه وأفحش في هجائه، فحبسه وأنذره ونهـاه أن يعود إلى مثلها، فانتهى طوال حيـاة عمـر، ثـم عـاد إلى الهجـاء بعد وفاتـه واستعـداه تميم بـن مقبل على النجاشي لأنه قال في قومه بني العجلان:

إذا اللـه عادى أهل لؤم وذلة　　　فعادى بني العجلان رهط ابن مقبل

فذكـر عمـر قضاءه ولم يذكر روايته للشعر، وقال علـى سنة القضاء يدفع الحدود بالشبهات: إنه دعاء واللـه لا يعادي مسلماً. قال تميم: فإنه يقول عنا:

قبيلته لا يغدرون بذمّة　　　ولا يظلمون الناس حبة خردل

فقال عمر: ليتني من هؤلاء. قال تميم، وإنه يقول:

تعاف الكلاب الضاريات لحومهم　　　وتأكل من عوْف بن كعب بن نهشل

فقال عمر: كفى ضياعاً بمن تأكل الكلاب لحمه.

قال تميم: وإنه ليقول:

ولا يردون الماء إلا عشيّة　　　إذا صدر الورّاد عن كل منهل

فقال عمر: ذلك أصفى للماء وأقل للسكاك «أي الزحام»

قال تميم، وإنه ليقول:

1- الطاعم الكاسي: أي المُطعَم المكسُو.

وما سُمّي العجلان إلا لقولهم هذا القعب[1] واحلب أيها العبد واعجل

فقال عمر: كلنا عبد، وخير القوم أنفعهم لأهله.

قال تميم، فسله عن قوله:

أولئك أولاد الهجين وأسرة اللئيم ورهط العاجز المتذلل

فقال عمر: أمّا هذا فلا أعذرك عليه، وحبس الشاعر وضربه وأنذره لئن عاد ليضاعفن له العقاب.

وقد تجوّزنا فقلنا: إن عمر نسي علمه بالشِّعر ليذكر إبراء الذمة في القضاء. وقد حاول ذلك جهده فأفلح لو يفلح أديب في نسيان أدبه. ولكنه مطلب ما استُطيع قط ولن يُستطاع. فكان عمر في تخريجه للكلام وعلمه بما تنصرف إليه معانيه، أخبر بالشعر من قاض لا يفقه منه إلا ظاهر لفظه ومعناه.

ومن المشهور عن عمر، أنه كان عليماً بتاريخ العرب وأيامها ومفاخر أنسابها كعلمه بالمتخيّر من شعرها والسائر من أمثالها.

جنح إلى ذلك بطبعه ونقله عن أبيه، وكثيراً ما كان يقول كما جاء في البيان والتبيين: سمعت ذلك عن الخطاب. ولم أسمع ذلك عن الخطاب.

ومن وصاياه: «تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد[2] إذا سئل أحدهم عن أهله قال من قرية كذا» ومنها «عليكم بطرائف الأخبار، فإنها من علم الملوك والسادة، وبها تنال المنزلة والحظوة عندهم».

وفقه عمر بالشريعة التي كان مسؤولاً عن نفاذها مشهور بين الفقهاء كاشتهار أدبه واطلاعه على تاريخ قومه. فكان عبد الله بن مسعود يقول: «كان عمر أعلمنا بكتاب الله، وأفقهنا في دين الله»، وكان إذا اختلف أحد في قراءة الآيات قال له: اقرأها كما قرأها عمر، وأطنب فقال: «لو أن علم عمر بن الخطاب في كفة ميزان ووضع علم الأرض في كفة لرجح علم عمر بعلمهم»، ولقد كانوا يروون أنه ذهب بتسعة أعشار العلم، وقال ابن سيرين: «إذا رأيت الرجل يزعم أنه أعلم من عمر فشك في دينه»، وكل ما فسر به آي القرآن في

1- القعب: قدح ضخم غليظ، جمعه قعاب وأقعب.

2- النبط: جيل من العجم ينزلون بالبضائع بين العراقيين.

معرض الحكم والعظة فهو التفسير الراجح في وزن العقل والدين، وكل ما استخرجه من أحكام الشريعة فهو الحكم الواضح الصحيح.

ونصائحه للعلماء والمتعلمين نصائح عالم يعرف ما هو العلم وماذا يجمُل بالعلماء في طلبه، فكان يقول: «تعلموا العلم وتعلموا للعلم السكينة والحلم، وتواضعوا لمن يجهلكم»، وكان يوصي طلابه «أن يكونوا أوعية الكتاب وينابيع العلم، ويسألوا الله رزق يوم بيوم، ولا يضيرهم ألا يكثر لهم»، ولا يزال يذكرهم أن التفقه مقدم على السيادة «فتفقهوا قبل أن تسودوا».

ولم يقصر نصائحه على علم الدين، ولا علم الأدب واللغة وحده، بل تناول كل ما عرف من معارف زمانه فقال: «تعلموا من النجوم ما يدلكم على سبيلكم في البر والبحر ولا تزيدوا عليه». ولا شك أن نصائحه العملية في طلب العلم كانت أغلب من نصائحه النظرية فيه، شأنه في ذلك شأن رجل الدولة الذي يعلّم الناس ما ينفعهم ويصلح معاشتهم ويهذّب أخلاقهم. ولكننا مخطئون إن فهمنا من هذا القول الذي رويْناه في علم النجوم أنه كان يكره الزيادة الحديثة فيه، كما عرفناها نحن في أيامنا، فإنما الزيادة التي كرهها هي تلك الزيادة التي كانت على عهده تخوض في التنجيم وتربط أقدار الناس بالكواكب، وتجعل منها أرباباً تُعبد وأرصاداً تؤتمن على أسرار الغيب. وذلك ما ننهَى عنه الآن ونعد النهي عنه من تحقيق العلم الصحيح.

ولم يفته الحرص على المعرفة التي تخترع منها منافع للناس في أمر المعاش، فطلب إلى أبي لؤلؤة غلام المغيرة أن ينجز ما ادعاه من اختراع طاحون تدار بالهواء، وهو علم الصناعات كما انتهى إليه في عصره، لا يضيره أنه قسط ضئيل، بل حرصه عليه مع ضآلته دليل على ما يلقاه منه تشجيع الصناعة يوم يراها جليلة كبيرة الآثار.

على أن زبدة الثقافة كلها في أقطاب الحكم وعظماء الأعمال، إنما تتلخص في شيء واحد هو، الدراية بالناس، ونفاذ البصر في شؤون الدنيا، وصدْق الخبرة بدخائل النفس البشرية، أو هو ما نسميه في أيامنا هذه، بالرأي السليم والحكمة العملية، وهو مجال كان عمر بن الخطاب قليل النظراء فيه، وحفظت له كلمات معانيه يندر مثيلها بين كلمات الحكام، ولا يكثر مثيلها بين كلمات الحكماء.

فـأي كلمة أدل على النفس البشرية من قوله: «ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر، ولكنه الذي يعرف خير الشرّيْن».

وأي نفـاذ في تركيب الطبائع أمضى من نفاذه إذ يقول: «ما وجد أحد في نفسه كبراً إلا من مهانة يجدها في نفسه»، أليس هذا بعينه هو مركّب النقص الذي يلهج به علم النفس الحديث؟

وأي رأي في تجربـة النـاس أصـدق مـن رأيه حين يقـول: «لا تعتمد على خلـق رجل حتـى تجرّبه عند غضبـه» أو حين أثنى بعضهم علـى رجل أمامه فسألـه: أصحبتـه في السفر؟ أعاملته؟ فلما أجاب نفياً قال: «فأنت القائل بما لم تعلم؟».

وأي فهْـم لمعنى الاستعـداد للعمل أقرب من فهمه حـين ينصح العاملين: «إذا توجه أحدكم في الوجه ثلاث مرات فلم ير خيراً فليدعه»؟

كذلـك سداد جوابه حين سئـل فيمن يشتهي المعصية ولا يفارقها، وفيمن ينتهـي عنها وهو لا يشتهيها، أيهما أفضل وأجزل مثوبة عند اللـه؟ فكتب في هـذا فصل الخطـاب، إذ قال: «إن الذيـن يشتهون المعصيـة ولا يعملون بها»، «أولئـك الذيـن امتحـن **الله** قلوبهـم للتقوى لهم مغفـرة وأجر عظيـم» وكذلك وصيتـه بكتمـان السـر وتبيينه لحُسْن عقبـاه حين قال: «مَـن كتم سره كان الخيار بيده».

وكذلك وصيته في الحب والبُغض حين قال «لا يكن حبك كلفاً، ولا بغضك تلفاً».

وكذلـك مخافته محنـة الفراغ على النـاس أشد من مخافتـه محنة الخمر حين قال «أحذركم عاقبة الفراغ فإنه أجمع لأبواب المكروه من السكر».

وكذلـك وصايـاه التـي كانـت تحفُـل بهـا كتبـه إلى الـولاة، وخطبه في الصلـوات والأعيـاد كلهـا آيات مـن هذه الحكمـة العملية التي هـي خلاصة الثقافة المحمودة في أقطاب الحكم خاصة، وفي كل رجل يزاول شؤون الحياة على التعميم.

أمـا مشاركته في سائر الفنون والمعارف التـي كانت ميسورة على عهده فمنهـا المستغرب عند مـن يتخيّل صورة عمر من جُمْلـة أخباره، ولا يتقصّى فيها إلى التفصيل.

فقليل من يتخيل أن عمر كان يعرف «جغرافية» الشرق كأحسن ما يعرفها رجل في وطنه، ولكنه كان يعرفها حقاً عن سماع وعن رؤية وعن زكانة تعين السماع والرؤية. بل كان يفرض على الولاة أن يحيطوا بعلم ما يتولونه من البلاد، ويعزل مَن يرى فيه تقصيراً عن ذاك. فاستقدم عمار بن ياسر، أمير الكوفة، لما شكوه إليه وقالوا في شكواهم «إنه لا يدري علام استعمل» وجعل يسأله عن المواقع والبلدان من بلاد العرب والفرس حول الكوفة سؤال مطلع خبير، ثم عزله لتقصيره بعد اختباره.

ومن الواجب، أن نشك في كل خبر يوهم أن عمر كان يجهل معرفة من المعارف العملية التي يحتاج إليها في تدبير الدولة، فلا يعقل مثلاً أنه كان يجهل المعرفة العامة بالحساب، وقد كان تاجراً منذ نشأته في الجاهلية، وكان يحضر الجيوش ويعرف ما هي الألوف وما هي عشرات الألوف، فإذا استفسر عن رقم فلن يكون إلا استفسار تجاهل واستعظام وليس بجهل وغرارة، كما جاء في أخبار الخراج من هَجَر والبحرين.

قال أبو هريرة ما فحواه: قدمت من هَجَر والبحرين بخمسمائة ألف درهم: فأتيت عمر بن الخطاب ممسياً أسلمه إيّاه فسأل كم هو؟ قلت خمسمائة ألف درهم! قال: وتدري كم خمسمائة ألف درهم؟ قلت نعم: مائة ألف ومائة ألف خمس مرات. قال: أنت ناعس، فاذهب فبت الليلة حتى تصبح!

فكل شيء يجوز أن يفهم من هذه القصة إلا أن عمر كان يجهل ذلك الرقم ولم يسمع بمثله قبل ذلك، وهو الذي شهد الدولة وحسابها من عهد أبي بكر، وأحصى الجند والمال في عهده. إنما هو غبطة واستعظام وليس هو جهلاً بدلالة هذا الرقم في جملة الحساب.

وإذا قلّ مَن يتخيل علم عمر بالجغرافيا والحساب، فأقل من أولئك مَن يتخيّل له حظاً من السماع والغناء، ولكنه كان يسمع ويغني في بعض الأحيان، ولا ينهى عن غناء إلا أن تكون فيه غواية تثير الشهوات. جيء له برجل يغني في الحج، وقيل له: إن هذا يغني وهو محرِم، فقال: دعوه فإن الغناء زاد الراكب.

وروى نائل، مولى عثمان بن عفان، أنه خرج في ركْب مع عمر وعثمان وابن عباس، وكان مع نائل رهط من الشبان فيهم رياح بن المعترف الفهري، الذي كان يحدو ويجيد الحداء والغناء. فسألوه ذات ليلة، أن يحدو لهم فأبى

وقــال مستنكـراً: مع عمر! قـالـوا: احْد فـإن نهـاك فـانته. فحـدا[1]، حتى إذا كان السحر قال له عمر: كُفّ فإن هذه ساعة ذكر، ثم كانت الليلة الثانية فسألوه أن ينصـب لهم نصب العـرب، فأبى وأعاد استنكاره بالأمس قائلاً: مع عمر؟ قالوا لــه كمــا قالوا بالأمس: انصب فإن نهاك فانتــه. فنصب لهم نصب العرب حتى إذا كان السحـر قــال له عمر: كفّ فــإن هذه ساعة ذِكر. ثم كانــت الليلة الثالثة فسألـوه أن يغنّيهـم غناء القِيان[2] فما هو إلا أن رفــع عقيرته[3] بغنائهن حتى نهاه وقال له: كف فإن هذا ينفر القلوب.

وكان يخـرج للحــج ومعه مَـن يُحسن الغنــاء فيقترح عليــه أن يغني شعراً ويؤثر أن يكون ذلك من شعره.

خــرج مرة للحج ومعه خوّات بن جبير وأبو عبيدة بن الجراح وعبد الرحمن بــن عوف، فاقترحوا على خوات أن يغنيهم من شعر ضرار، وقال عمر: بل دعوا أبــا عبد اللـه فليغن مــن بُنَيّات فؤاده. فما زال يغنيهم حتى كان السحر، فهتف عمر: ارفع لسانك يا خوات فقد أسحرنا.

وجــاء قــوم فذكـروا أن إمامهـم يصلي بهم العصـر ثم يتغنّــى بأبيات من الشعـر، فقام معهم إليه واستخرجه من منزله وسأله فيما بلغه عنه، واستنشده الأبيات التي يغنيها، فأنشده:

وفــؤادي كـلـمـا نـبّـهـتـه — عاد في اللذات يبغي تعبسي
لا أراه الــدهـــر إلا لاهـــيـــاً — في تـمـاديـه فـقـد برح بـي
يا قرين السوء ما هذا الصبا — فـنـي الـعـمـر كذا بـالـلـعـب[4]
وشـبــاب بان[5] مني فمضى — قبــل أن أقضي منـه أربـي
نفس لا كنت ولا كان الهوى — اتـقِ الـمولى وخـافي وارهبي

1– الحداء: الغناء للإبل كي تجدّ في السير، والنصب: غناء أرقّ من الحداء وهو غناء الركبان.

2– القيان: جمع قيْنة وهي الجارية البيضاء، وقيل: تختص بالمغنية.

3– عقيرته: صوته.

4– الصبا: من الشوق، يقال منه «تصابَى»، والصبا اللعب مع الصبيان.

5– بان: ذهب وودّع.

فأعاد البيت الأخير، وقال لمن شكوا إليه: من كان منكم مغنياً فليغنِ هكذا، وكان في سفر فرفع عقيرته بالغناء وأنشد:

وما حملت من ناقة فوقها رحلها أبر وأوْفى ذمة من محمد

فاجتمع الركْب إليه، فقرأ فتفرقوا. فعل ذلك وفعلوه مرات، فصاح بهم: «يا بني المتكاء[1]! إذا أخذت في مزامير الشيطان اجتمعتم، وإذا أخذت في كتاب الله تفرّقتم؟» لا يلومهم على الغناء وسماعه، وإنما يلومهم أن يؤثروه على سماع القرآن مرات.

ولا شك أن الشغف بالشعر الجزل والحديث الرائق والصوت الحسن لا يجتمع في نفس إلا اجتمع معه ذوق للجمال وسرور بكل حسن جميل. ولكن أين يقع هذا من صرامة عمر وبأسه وشدة حجْره على زينة الحسان؟ فقد دخل في روْع أناس أنها جميعاً من نقائض حب الجمال، وقد سمعنا هذا فعلاً من أدباء يجلون عمر ولا يحسبون ذوق الجمال من مأثور حسناته، لأنه كان شديداً في الحجاب وكان ينفي الفتيان الحِسان كما صنع بنصر بن حجاج ومعقل بن سنان، وكان يقول: «استعينوا بالله من شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر».

وعندنا نحن، أن هذا جميعه ينم على الإحساس بخطر الجمال وطغيان فتنته، ولا ينم على غفلة عنه وقلة مبالاة بأثره. وما نخال أحداً من المترخصين في الحجاب كان يؤمن بسلطان الجمال أبلغ من إيمان عمر بسلطانه، أو كان يعرف حق المرأة في الشوق إليه كما عرفه وأمر برعايته، فإنه ينكر على الآباء أن يُكرِهوا فتياتهم على قباح الوجوه ويوصيهم: «ألا تكرهوا فتياتكم على الرجل القبيح فإنهن يحببن ما تحبون». وجاءت له امرأة بزوج أشعث أغبر تسأله الخلاص منه، فأمر به أن يُحَم وأن تقلّم أظفاره، ويؤخذ من شعره، ثم قال له ولمن في مجلسه: «هكذا فاصنعوا لهن فوالله إنهن ليحببن أن تتزيّنوا لهن كما تحبون أن تتزين لكم».

فكل ما رُوِي عن عمر من الشدة والرفق في معرض الجمال، فهو دليل على الإحساس به وإكبار خطره، وليس بدليل على الغفلة عنه واستصغار أثره، وربما كانت الشدة والحجْر أدل على ذلك من الرفق والمحاسنة.

1- المتكاء: المرأة لم تُختَن.

●●●

ومـن الآداب العامة التي لها حـظ من ذوْق الجمال في معارض السياسة، أدب الذكريـات الذي لا يستغني عنه ولاة الأمر الموكلون بإحياء معالم الدول والاحتفال بمراسمها وأعيادها.

ففـي هـذا الأدب كان لعمر النصيب الذي يعنيه، فهـو الذى اختار أو وافق علـى اختيـار يوم الهجـرة بداية للتاريـخ الإسلامي. وإنه لأصلـح يوم يؤرخ بـه الإسـلام، لأن العقائد كما قلنا في «عبقرية محمـد»: «تقاس بالشدائد ولا تقاس بالفوز والغلب، وكل إنسان يؤمن حين يتغلب الدين وتفوز الدعوة. أما النفس التـي تعتقد حقاً ويتجلّى فيها انتصار العقيـدة حقاً فهي النفس التي تؤمن في الشدة وتعتقد ومَن حولها صنوف البلاء».

وكلمـا اقتُرِح على عمر اقـتراح فيه نفحة من ذوْق الذكرى، كان مجيباً له سريـع الإصغـاء إليه، فكان يحترم وفـاء بلال وإقلاعه عـن الأذان بعد وفاة النبـي عليه السلام، ولكنه دعـاه إلى الأذان تلبية لاقتراح الجُلة من الصحابة في يـوم وداع دمشـق بعـد الفتح المبـين. فبينما المسلمون يشهـدون الصلاة الجامعـة، إذا بالصـوت الذي انقطع بعد النبي يرتفع رويـداً رويداً في الفضاء ويسري رويداً رويداً من الأسماع إلى الصدور، والتفتوا وكأنهم يسألون: ماذا؟ هـل عـاد محمـد إلى الأرض؟ إن لم يكن قـد عاد الحنين إليه أقـوى ما ينبعث مـن صوت إنسان إلى صدر إنسان. فذابت قلوب لا يذيبها الهوْل، وبكى أشيَب أولئك الأبطال وأصبَرهم على حر القتال.

وإذا كان عمر، المعجب بالجمال مستكنا وراء ستار يُحْوِجنا إلى النظر من ورائـه، فعمر الرياضي المشغـول بالرياضة البدنية ظاهر لنـا بعمله وقوله، وبسيرته في الجاهلية وسيرته بعد الإسلام، وسيرته بعد الخلافة إلى أن فارق الحياة.

فـكان يصـارع في المواسم ويسابق على الخيـل، وكان ينوط مجد العرب بالرياضـة والفروسيـة ويكتـب إلى الأمصـار أن «علّمـوا أولادكـم السباحـة والفروسيـة ورووهـم ما سار من المثـل وحسُن من الشعـر» ولا يفتأ يذكرهم أنـه: «لـن تخور قوى ما دام صاحبها ينزع وينزو» أي يرمي بالقوس ويركب ظهور الخيل بغير ركاب.

أمــا الخطابة فقد كانت فيه من صفــات البِنْيَة ولم تكن من صفات الذهن وكفى، فكان له فم يمتلئ بالكلام حين يخطب كأنه خلق ليقول، ولوحظ عليه أنه كان ينطق ببعض الحروف - كالضاد - من كلا شدقيه، وهي في الأغلب تنطق من شدق واحد.

وكان جهوري الصوت واضح النطق سليم الشفتين في إخراج الحروف، وكتابته كلها كأنها خطب مرتجلات تقرؤها فكأنك تصغي إلى خطيب لا تفقد منه إلا الصوت المسموع.

ولانطباعه على الكلام الذي لا تصنع فيه كان يسهل كل كلام يوافق طبعه ولا يستصعب من الخطب إلا الذي يغير من نظرته إلى الناس ولجْئه إلى المداراة والباطل فكان يقول: «ما يتصعدني[1] كلام كما تصعدني خطب النكاح»، والتمس ابن المقفع علة ذلك فقال: ما أعرفه إلا أن يكون أراد قرب الوجوه من الوجوه، ونظر الحداق من قرب في أجواف الحِدَاق[2]، ولأنه إذا كان جالساً معهم كانوا كأنهم نظراء وأكفّاء، وإذا علا المنبر صاروا سوْقة ورعية. والتمس الجاحظ علة ذلك فروى عن أناس أنهم رجعوا باستصعاب عمر لخطب النكاح إلى «أن الخطيب لا يجد بداً من تزكية الخاطب، فعنه كره أن يمدحه بما ليس فيه فيكون قد قال زوراً وغرّ القوم من صاحبه».

وكلا القولين جائز في بيان وجه المخالفة بين طبع عمر والتكلم في محافل النكاح. فهو مطبوع على أن يتكلم إلى الناس كلام رجل يقود الرجال، ومطبوع على الصدق الذي تثقل على صاحبه المداهنة، وهي مما لا غنى عنه في هذا المقام، ولو كان الخاطب من الأكفاء.

وقد اختلفوا في نظمه الشعر، فزعم الشعبي أنه كان شاعراً ورُوَيَت أشعار لا تشبه ولا ترضيه، ونفى هو نظمه للشعر حين قال: «لو كنت أقول الشعر لرثيْت أخي زيداً».

ولا طائل في هذا الخلاف، لأنه لن ينتهي إلى رأي قاطع يسكت عليه، ولكنما المهم في هذا الصدد، أنه كان مطبوعاً على التعبير وله عبقرية فيه، أو

1- ما يتصعّدني كلام: ما يشقُّ عليّ.

2- الحِداق: جمع حدقة وهي سواد العين.

أن تعبيره كان خاصاً بـه ولا يشبهه تعبير سواه، فهو تعبير عُمَرِيٌّ بمفرداته وتركيبه لا يلتبس بتعبير أحد من أهل عصره حتى ليسهل تمييز كلامه من كل كلام، ويصعب تزوير القول عليه ولو أحكمت المحاكاة.

فمن خصوصياته في التعبير أنه كان يقول: «لولا الخليفى لأنت» وهو يعني الخلافة ولا يقصد الإغراب.

ومنها وهو ينقل خبر إسلامه إلى خاله: «وجئت إلى خالي فأعلمته فدخل إلى البيت وأجاف الباب» أي أوْصده.

ومنها وهو يصف ما وقع في نفسه من الآية التي تلاها أبو بكر، رضي الله عنه حين أنكر موت النبي فقال: «والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها فعُقرت حتى ما تقلني رجلاي»، يعني أنه عجز عن القيام.

ومنها في الكتابة والقراءة ينهي عن العجلة فيها: «شر الكتابة المشق وشر القراءة الهذرمة، وأجود الخط أبْيَنه[1].

ومنها وهو يذكر امرأة كانت تسقي الناس يوم أحد: إنها «كانت تزْفُر للناس القِرَب» أي تحملها.

ومنها في المشورة: «الرأي الفرد كالخيط السحيل، والرأيان كالخيطين المترميْن، والثلاثة مرار لا يكاد ينتقض»[2].

ومنها حين كتب إلى أبي عبيدة بعد ولايته الخلافة: «ولا تبعث سرية إلا في كثف من الناس»[3]. ومنها حين شكا إليه الشاكي هجاء الشاعر الذي قال فيه :

ولا يردون الماء إلا عشية إذا صدر الورّاد عن كل منهل

فقال: ذلك أنفى «للسكاك» أي الزحام.

ومنها في سماحه بالبكاء «ما لم يكن نقع أو لقلقة «أي ما لم يثر التراب ويفرط في العويل.

1- مشق في الكتابة: مدّ حروفها وأسرعَ فيها، هذرم القرآن: أسرع قراءته لا يتدبر معانيه.

2- السحيل: الثوب السحيل الذي لا يبرم غزله، مرار: قوي مُحْكَمة.

3- الكثف: الجماعة.

ومنها وقد حار بأهل الكوفة: «أعضل[1] بي أهل الكوفة ما يرضوْن بأمير ولا يرضاهم أمير».

ومنهـا: «إن قريشاً تريد أن تكون مغويات لمال اللـه» أي مصائد تحتجنه لها دون عباد اللـه.

ومنها: «تمعـددوا واخشوشنوا واقطعوا الركب وانزوا على الخيل نزواً» أي تزيُّوا بزي العرب من معد بن عدنان.

ومنهـا: «فرّقـوا بـين المنـايا واجعلـوا الرأس رأسـين، ولا تلشـوا[2] بدار معجزة» أي تقيموا.

ومنهـا: «فمن بـايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يتـابع هو ولا الذي بـايعه تغرة أن يقتلا» أي أن يتعرضا للقتل.

ومنهـا: «إن الاقتصاد في السنة خير مـن الاجتهاد في الضلالة، فافهموا ما توعظون به، فإن الحريب من حرب في دينه» يريد المسلوب.

ومنهـا، وقـد سمع بالمـرأة سافرة يبرزهـا زوجها فقال: «هـذه الخارجة وهذا المرسلها لو قدرت عليهما لشترت بهما» أي لأغلظت القول لهما.

ومنهـا لما سألوه: لم حصبت المسجد فقال: «هـو أغفر للنخامة وأليَن في الموطئ» أي أستر للبصاق.

ومنهـا: «ثلاث مـن الفواقر[3]: جار مقامــة إن رأى حسنة سترها وإن رأى سيئة أذاعها، وامرأة إن دخلت عليها لسنَتك، وإن غِبت عنها لم تأمنها. وسلطان إن أحسنت لم يحمدك، وإن أسأت قتلك»، ولسنتك: أي تناولتك بلسانها.

ومنهـا: وهو يخاطب سعد بن عبادة ويـوم السقيفة: «لقد هممت أن أطأك حتى تنذر عضدك» أي تسقط.

ومنهـا وهو يتكلم عن امـرئ القيس: «خسَف لهم عـين الشعر، فافتقر عن معـانٍ عُـورٍ أصح بصـر»، أي استنبط عين الشعـر وشق طريـق المعاني وأتى بالشوارد الحسان.

1- أعضل بي: أعياني أمرهم.

2- في المختار: ولا تقيموا بلدة تعجزون فيها عن الاكتساب والتعيش.

3- الفواقر: جمع فاقرة وهي الداهية.

ومنهـا وهو يتكلم عن نصيـب المسلمين في الغنائم وبيـت المال: «واللـه لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه قبل أن يحمرّ وجهه»، أي قبل أن يخجل ويحمر وجهه في طلبه.

ومنهـا قوله لأعرابي استفتاه في صيد ظبي وهو محرِم: «أتقتل في الحرم وتُغْمِص الفتيا!» أي تعيبها ولا ترضاها.

وأشبـاه هذا كثـير لا تخلو منه خطبة أو حديث أو كتـاب، تعمّدنا أن نُكثِر شواهده لنرى أنه ليس بالمصادفة وليس بالتكرير لنمط واحد من العبارات.

وتلحق بهذا تسمية مواليه بين أسبق وأسلم، ويرفأ وفرقد وذكوان وفروخ، ومـا شابـه هذه الأسمـاء، وهي تسمية مفـردة تكاد تقتصر عليـه، وإنما هي الطبيعـة العُمَريّـة تمثلت صيغة الكـرم وفي اختيار الأعلام، فـلا تستطيع أن تسميهـا إغرابـاً أو عسلطة أو تعملاً[1] بنحو مـن أنحائه، إذ ليس وراءهـا قصد متفـق في جميـع هذه الصيـغ، وأبْيَن ما يبين فيها أنها مـن عفو البداهة هنا وهناك، وأنها تترجم عن الطبيعة العمرية أصدق ترجمة وأشبهها بصاحبها، فهـي قوية خشنة مستقلة جادة خالية من الزخرف. وهكذا كان المتكلم عمر، وهكـذا كان كلامه الذي ينطبع عليه حـين يكون منطبعاً على التعبير، فلو أن كلمـات تتمثل رجلاً لتراءى لنا من أمثال هذه الكلمات شخص عمر في خُلُقه وخَلْقه كما كان.

●●●

ومحصـل هذه الأخبار جميعاً، أن عمر كان من نخبة المثقين في العربية، وكان وافـر السهم في ثقافة قومـه وعصره. وكان الجانب العملي من ثقافته أغلـب وأظهر من جوانبها النظرية، كما هو المعهـود في ساسة الأمم وعواهل الـدول. وإن كان هـذا لا يمنع أنه اشتاق إلى نفائس الشعر وأطايب الأدب لما يجده فيها من راحة النفس ومتعة الخاطر.

×××

ويستطـرد بنـا الكلام علـى ثقافتـه العربيـة إلى الكلام علـى موقفه من الثقافـات الأخرى في زمانه، وعلى حقيقة الروايـة التي شاعت وتواترت عن

1- العسلطة: الكلام بلا نظام، وكلام معسلط أي مخلط. والتعمّل: التكلف.

موقفه من مكتبة الإسكندرية، التي قيل إنه أمر بإحراقها. فهل هو الآمر بإحراقها كما جاء في تلك الرواية؟ وإذا كان هو الآمر بذلك فما دلالته على تفكيره؟ وما وجه التبعة فيه؟ فحوى تلك الرواية أن عمرو بن العاص رفع إليه خبر المكتبة الكبرى في الإسكندرية، فجاءه الجواب منه بما نصه: «أما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليه. فتقدم بإعدامها». قال مفصل هذه الرواية: فوزّعت الكتب على أربعة آلاف حمام بالمدينة ومضت ستة أشهر قبل أن تستنفد لكثرتها!

وأحرى شيء أن يلاحظ في مسألة المكتبة هذه، أن الذين أدحضوها وأبرأوا عمر من تبعتها كان معظمهم من مؤرخي الأوروبيين الذين لا يتهمون بالتشيع للمسلمين، وكانوا جميعاً من الثقات الذين يؤخذ بنتائج بحثهم في هذا الموضوع.

فالمؤرخ الإنجليزي الكبير «إدوارد جيبون: gibbon» صاحب كتاب الدولة الرومانية في انحدارها وسقوطها، يسرد الحكاية ويعقّب عليها قائلاً: «أما أنا من جانبي فإنني شديد الميْل إلى إنكار الحادثة وتوابعها على السواء، لأن الحادثة لعجيبة في الحق كما يقول مؤرخها، إذ يسألنا هو أن نسمع ما جرى ونعجب! وهذا الكلام الذي يقصُّه أجنبي غريب يكتب على تخوم ميدية بعد ستمئة سنة يوازنه ويرجح عليه ولا شك سكوت اثنين من المؤرخين، كليهما مسيحي وكليهما مصري، وأقدمهما البطريق «بوتيخيوس:eutychius» الذي توسّع في الكتابة عن فتح الإسكندرية. وإن القضاء الصارم الذي نسب إلى عمر لبغيض إلى أصحاب الفهم الصحيح المستقيم من فقهاء المسلمين، الذين يفتون بتحريم إحراق الكتب الدينية التي تُغنَم من اليهود والمسيحيين في الحرب، وما كان من الكتب دنيوياً ظنيناً سواء ألفه المؤرخون أو الشعراء أو الأطباء أو الفلاسفة، فحكمهم فيه أن يستخدم على الوجه المشروع لمنفعة المؤمنين. وقد تعزَى إلى متقدمي الخلفاء بعد محمد غيرة أضرّ من ذلك بالهدم والإبادة. ولكن لو صح هذا لوجب أن تنفد الأوراق سريعاً لقلة المادة المحترقة! فلا ترجع إلى نكبة المكتبة في الحريق الذي أصابها على غير قصد بيدي قيصر وهو يدافع عن نفسه، ولا إلى تعصُّب المسيحيين الأوائل الذين

كانوا يدبرون الوسائل تدبيراً لتعفية الآثار المتخلّفة من أيام عبادة الأصنام، ولكننا ننحدر شيئاً فشيئاً من عصر أنتونين إلى عصر ثيوديسيوس، فنعلم من سلسلة الأنباء المعاصرة، أن القصر الملكي وهيكل سرابيس لم تبق فيهما تلك الأسفار التي جمعها البطالسة، وبلغت في إحدى الروايات أربعة آلاف، وفي رواية أخرى سبعة آلاف، ولا يبعد أن تحفل الكنيسة ومعهد البطارقة بذخيرة من الأوراق والأضابير، فإن كانت هذه هي الوقود الذي أفنته الحمامات بما كان فيها من جدل بين القائلين بتعديد الطبيعة المسيحية والقائلين بتوحيدها، فقد يرى الفيلسوف وعلى فمه ابتسامة أنها كانت في الحمامات أنفع لبني الإنسان».

والدكتور «ألفرد بتلر:butler» المؤرخ الإنجليزي الذي أسهب في تاريخ فتح العرب لمصر والإسكندرية يلخص الحكاية وينقضها ابتداء، لأن حنا فلبيوتوس الذي قيل إنه خاطب عمرو بن العاص في أمر المكتبة لم يكن حياً في أيام فتح العرب لمصر. ثم ينقضها لأسباب شتى منها، أن كثيراً من كتب القرن السابع عشر كانت من الرّق[1] وهو لا يصلح للوقود، وأنها لو قضى الخليفة بإحراقها لأحرقت في مكانها ولم يتجشّموا نقلها إلى الحمامات مع ما فيه من التعب ومع إمكان شرائها من الحمامات بعد ذلك بأبخس الأثمان، وأننا لو صرفنا النظر عن الكتب المخطوطة على الرق، لما كفى الباقي من ذخائر المكتبة لوقود أربعة آلاف حمام مئة وثمانين يوماً، وهذا عدا الشك الذي يعتوِر القصة من تأخُّر كتابتها زهاء خمسة قرون ونصف قرن بعد فتح الإسكندرية، ثم كتابتها بعد ذلك خلواً من المصادر والإسناد، بل هذا عدا ما قيل من احتراق المكتبة في السنة الثامنة والأربعين للميلاد، وفيما تلا ذلك من الفتن والقلاقل بين طوائف المسيحيين.

والمستشرق كازنوفا، يسمَّي الحكاية أسطورة ويقول إنها نشأت بعد تاريخ الحادثة بستة قرون، وينقضها لمثل الأسباب التي لخصناها من كتاب بتلر، ثم يقول: «وهناك اعترض أخطر مما تقدم وهو، أن ما ذكر عن يحيى النحوي منقول من كتاب «الفهرست» لابن النديم في أواخر القرن العاشر، وفيه أن يحيى هذا عاش حتى فُتِحت مصر، وكان مقرباً من عمرو ولم يذكر

1- الرق: بفتح الراء وكسرها، جلد رقيق يكتب فيه.

شيئـاً عن مكتبـة الإسكندريـة، فحادثة المكتبـة إذن من أوهـام ابن القفطي أخذها عن خرافة كانت شائعة في عصره».

ثـم يمضي في تفنيده فيقول: وقـد تساءل ابن خلدون عن مخلفات الفرس والآشوريـين والبابليـين والقبط التي حرقها عمر عند فتـح العرب. وقال ابن خلـدون في كلام آخـر: إن العـرب لما فتحوا بـلاد الفرس، سأل سعـد بن أبي وقاص عمر عما يأمر بـه في شأن الكتب التي بها، فأمـره بإلقائها في اليَمِّ فانتقلـت القصة من فارس إلى الإسكندرية مع الزمن، وفعل الخيال فعْله في تحريفها.

«وقـد وقـع تحريـف في هذه الخرافة في بعض دوائـر المعارف، حيث نقل عن سبرنجل: إن مكتبة الإسكندرية حرقها العرب عند فتح مصر، وأن الخليفة المتوكل أنشأها من جديد، وأن الترك فتحوا الإسكندرية 868، وأضرموا فيها النـار علـى عهد أحمد بن طولون. ولكن أحمد بـن طولون لم يفتح مصر وإنما أقامه خليفة بغداد حاكماً عليها، فلا علاقة للترك إذن بهذا الحادث المزعوم».

قـال: «وفي سنـة 1877 ذكـرت الكونـت دي لندبـرج، أن أحـد الضبـاط الإنجليز اتهم نابليون الأول بإحراق مكتبة الإسكندرية».

قـال: «وسنلم هنا بالسبب من أجله ظهـرت هذه الخرافة في القرن الثالث عشر ولم تظهر قبل ذلك».

«ففي أواخر القرن الثاني عشر، رجعت مصر إلى حكم خلفاء بغداد، وأبلى صـلاح الدين بـلاءه في الحروب الصليبيـة وانتصر علـى المسيحيين، فلقبه الشعـب بفـاتح مصر، وقـرن بين اسمـه واسم عمر بـن الخطـاب. وكان لابن القفطـي أب يُعجَـب بصلاح الديـن ولاه صلاح الدين قضـاء القدس، وعاصر عبـد اللطيف البغـدادي، وهو من المعجبـين مثله بصلاح الديـن، فتلاقيا في القدس وسمع منه هذه الأسطورة التي توسع ابن القفطي في نقلها. فكأن أول مـن ألف الأسطورة من حاشية صلاح الدين لتزكية حاكم مصر الجديد. ومما يـروَى عـن صلاح الدين، أنه بـاع كنوز القصر والمكتبة فبقيـت هذه الرواية إلى القـرن الثامن عشـر يوشّيها ما ينسجه الخيال حـول الخرافة العمرية. ثم اتخذت صورتها التاريخية منذ ذلك العهد تعززها خرافات أخرى لحقت بعمر ووافقت معنى قوله: ألا كتـاب إلا كتـاب اللـه..».

ومن المشارقة الذين تناولوا حكاية المكتبة، المؤرخ الكبير جورجي زيدان، في الجزء الثالث من كتابه «تاريخ التمدن الإسلامي» حيث قال: إنه كان يميل إلى نفي الحكاية ثم عدل عن ميْله هذا إلى قبولها وأورد من أسباب ذلك «أن حكاية إحراق مكتبة الإسكندرية لم يختلقها أبو الفرج لتعصب ديني، ولا دسّها أحد بعده، بل هو نقلها عن ابن القفطي وهو قاضٍ من قضاة المسلمين عالم بالفقه والحديث وعلوم القرآن واللغة والنحو والأصول والمنطق والنجوم والهندسة والتاريخ والجرح والتعديل، وكان صدراً محتشماً جمع من الكتب ما لا يوصف، وكانوا يحملونها إليه من الآفاق، وكانت مكتبته تساوي خمسين ألف دينار، ولم يكن يحب من الدنيا سواها، وله حكايات غريبة من غرامه بالكتب، ولم يخلف ولداً فأوصى بمكتبته لناصر الدولة صاحب حلب، وله مؤلفات عديدة في التاريخ والنحو واللغة، وفي جملتها كتاب أخبار مصر من ابتدائها إلى أيام صلاح الدين في ستة مجلدات، وكتاب تراجم الحكماء الذي نحن في صدده، وأن ابن القفطي وعبد اللطيف البغدادي أخذا عن مصدر ضائع. وأما خلو كتب الفتح من ذكر هذه الحادثة فلابد له من سبب، والغالب أنهم ذكروها ثم حذفت بعد نضج التمدن الإسلامي واشتغال المسلمين بالعلم ومعرفتهم قدر الكتب، فاستبعدوا حدوث ذلك في عصر الخلفاء الراشدين فحذفوه، أو لعل لذلك سبباً آخر، وفي كل حال فقد ترجح عندنا صدق رواية أبي الفرج».

ونرى نحن أن ابن القفطي كان أوْلى ممَن تقدموه بالسكوت عن حريق المكتبة بأمر عمر بن الخطاب لو كان الذين تقدموه قد سكتوا عنه لعرفانهم قدر الكتب وغيرتهم على سمعة الخلفاء الراشدين، فإن ابن القفطي لا يجهل قدر الكتب ولا يسبقه سابق من المؤرخين في المغالاة بنفاسة المكتبات. فلابد من تعليل أصوب من هذا التعليل لسكوت المؤرخين المسلمين والمسيحيين الذين شهدوا فتح مصر عن هذه الحكاية إلى أن نجمت بعد بضعة قرون.

فمن جملة هذا العرض لآراء نخبة من الثقات في هذه المسألة، يحق لنا أن نعتقد أن كذب الحكاية أرجح من صدقها، وأنها موضوعة في القرن الذي كتبت فيه ولم تتصل بالأزمنة السابقة له بسند صحيح، وربما كانت مدسوسة على الرواة المتأخرين للتشهير بالخليفة المسلم وتسجيل التعصب

الذميم عليه وعلى الإسلام.

وإذا كانت هذه الحكاية من تلفيق النيات السيئة، فالمعقول ألا توضع قبل القرن السادس الهجري الذي تسربت فيه إلى الكتب المدوّنة، وهذا يفسر لنا كل غموض يستوقف النظر في الحكاية من جميع أطرافها.

لأن تلفيق هذه الحكاية يستلزم عناصر شتى لا تجتمع كلها في وقت واحد قبل القرن السادس للهجرة.

فهو يستلزم أن يكون الملفق عليماً بالأقوال والأحوال التي أثرت عن عمر بن الخطاب. وفيها ما يجعل حكاية المكتبة قريبة التصديق مشابهة لما يتوخّاه الخليفة في أوامره ونواهيه. ولم تكن هذه الأقوال والأحوال معلومة مستفيضة الخبر بين المسلمين أنفسهم عند فتح الإسكندرية، فضلا عن المسيحيين أو الإسرائيليين، وإنما علمت واستفاضت بعد ما دوّنت السير وجمعت المتفرقات.

ويستلزم تلفيق الحكاية، للتشهير بالخليفة المسلم، أن يكون الملفق عارفاً بما في هذه التهمة من المعابة، شاعراً بما فيها من الاعتساف والغرابة، ولم يكن هذا أيضاً مفهوماً في أيام فتح الإسكندرية بين خصوم الإسلام، لأنهم كانوا قد تعوّدوا إحراق الكتب والتماثيل واعتبار الوثنية وبقاياها رجساً من عمل الشيطان يستحق نار الدنيا قبل نار الجحيم، وما من عارف بالكتب بينهم إلا كان يسمع بحماسة القياصرة المسيحيين في تدمير التحف الإغريقية ولا سيما «ثاوديسيس» الذي أحرق هياكل شتى، فيها ولا شك كتب كثيرة من بقايا المكتبة التي عليها الخلاف.

وقد يستلزم تلفيق الحكاية، أن تكون مصر أخبارها موضع اهتمام ومثار قيل وقال، ولم تكن مصر قبلة أنظار العالم كما كانت في أوقات الحروب الصليبية، يوم كانت هي ميدان الفصل ومناط الظفر والهزيمة بين جيوش الدنيا المحشودة فيها أو على أبوابها.

وقد يستلزم كذلك أن يكون العصر حزازة بين الإسلام وخصومه كما كان عصر الحروب الصليبية وما قبله بقليل.

وقد يستلزم مع جميع أولئك أن يشترك في القيل والقال حافظو الكتب الإغريقية في بيزنطية وشواطئ آسيا الغربية، وهي البلاد التي كانت موطئ

أقدام الجيوش في الكرّ والفرّ والقدوم والإياب، ومنها تدفق حافظو الكتب إلى أوروبا عندما أغار الترك بيزنطية من تلك الأرجاء.

فتلفيق الحكايات إذن كان عجيباً في أيام فتح الإسكندرية وما تلاها من الأزمنة إلى زمان القفطي والبغدادي وأبي فرج الملطي، ولهذا لم تظهر حكاية المكتبة في تلك الأيام.

وتلفيقها في عصر الحروب الصليبية غير عجيب لاجتماع الأسباب التي يستلزمها ذلك التلفيق، ولهذا ظهرت فيه وأمدنا ظهورها فيه بالسبب الذي يبطل العجب ويفسر الغوامض التي لا يفسرها تعليل معروف غير هذا التعليل.

إلا أننا على الرغم من كل هذا، نفرض أن عمر بن الخطاب أمر بإحراق مكتبة الإسكندرية، فما الوصمة التي تلحقه من هذا الأمر؟ ولماذا يحرم عليه أن يحرقها ويجب عليه أن يستبقيها ويفتح أبوابها؟ ولماذا كان ينبغي أن يكون على يقين أنها شيء مفيد للمسلمين ولغيرهم من الأمم، وأنها ذخيرة من ذخائر العالم لا يجوز التفريط فيها؟

أمن النقص في تفكير الإنسان أن ينشأ بمعزل عن بلاد اليونان وعن عصر حكماء اليونان فلا يطلع على الفلسفة اليونانية؟ أكانت فائدة تلك الكتب واضحة كل الوضوح من أحوال أقوامها الذين حفظوها، إن صح أنهم حفظوها؟

إن أحوال الروم والقبط في ذلك العهد لم يكن فيها دليل واحد على أنهم محتفظون بينهم بمعرفة نفسية، وأن ضياع كتبهم فيه ضياع لذخيرة من ذخائر العالم التي لا يجوز التفريط فيها.

فقد كانوا على شر حال من الضعف والفساد والجهل والهزيمة والشقاق والتهالك على سفاسف الأمور. فإذا كان عمر مطالباً بعلم الفلسفة اليونانية أو غير ملوم على فوات الاطلاع عليها، وإذا كانت أحوال الأمم التي هى أهلها لا تدل على قيمتها بل تسوّغ الاعتقاد بخلوّها من كل قيمة، فأين العيب في تفكيره إن صح أنه فكر على ذلك المنوال؟

إنما يعيب الإنسان أن يكون عدواً للمعرفة على إطلاقها، ولم يكن عمر عدواً للمعرفة ولا معرضاً عنها، بل كان مشغوفاً بها حيث رآها دينية أو أدبية، ومن قومه أتت أو من غير قومه.

فـكـان يستشير الغرباء في تدوين الدواويـن ومنافع الصناعة، ولا ينتهي عن علم شيء إلا أن تكون فيه فتنة أو ضلال.

وكان ولا ريب، يؤثر للمسلمين أن يُقبِلوا على دراسة القرآن ويقدموا فهْمه علـى فهْـم كل كتــاب. وهذا واجبـه الأول الذي لا مــراء فيه، وما مــن أحد هو مطالـب بهـذا الواجب قبل أن يطالب بــه عمر على التخصيص، لأنه الخليفة الذي في عهده انتشر المسلمون بين أقطار المشرق، وخيف عليهم أشد الخوف أن ينحل العقد الذي جمعهم وبث فيهم الهمة والبأس وسوّدهم على العالمين.

وفي الأخبار التي نقلت بهذا الصدد، أن رجلا أنبأه أنهم لما فتحوا المدائن أصــاب كتابــاً فيه كلام معجب، فسأله: أمن كتــاب اللـه؟ قال لا. فدعا بالدّرّة فجعـل يضربــه بها وهو يقول: «الر تِلْكَ آيَـاتُ الْكِتَابِ الْمُبِـينِ«1» إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًـا عَرَبِيًّـا لَّعَلَّكُـمْ تَعْقِلُونَ «2»». ثم قــال: «إنما أهلك مــن كان قبلكم أنهم أقبلـوا على كتـب علمائهم وأساقفتهم وتركـوا التوراة والإنجيـل حتى دُرِسا وذهب ما فيهما من العلم».

رويـت هـذه الروايــة عن عمر بــن ميمون عن أبيــه، وليس فيها مــا يأباه العقل، ولو حكمنا على عمر بحكم الدنيا وحكم التجربة الواقعية وتركنا حكم الدين والإيمان إلى حين.

فبالتجربــة الواقعية، أيقن عمر أن المسلمين بكتابهم خرجوا من الظلمات إلى النور وانتصروا على مَن حاربوه وعندهم كل كتاب.

ومــا فـرغ المسلمون بعد قــراءة القــرآن، ولا انقضــت على تداولــه بينهم سنــوات. فكيـف يرضى الخليفة الــذي يهمه أمر رعايــاه أن ينصرفوا عنه إلى كتــب لا يؤمــن ما فيهــا؟ وكيف تكون الحــال إذا تفرقوا شذر مــذر[1] ولهم في كل بلـد قــراءة غير هذا الكتاب الذي لم يفرغوا منــه ولم يستوعبوا كل ما فيه؟ أمــن عـداوة المعرفة هذا أو من إيثار المعرفة التــي تتقدم على غيرها؟ وإذا لم تتقدم هذه المعرفة على غيرها في الفقه والوعي والإقبال؟ وأين هـي الغنيمة الروحيــة التــي تعدل في كتــاب من الكتب بعضــ ما غنمــه المسلمون بوحي القرآن في صدر الإسلام؟

فعلى أي فرْض من الفروض لم يكن في تصرف عمر ما يأباه العقل الذي

1- شذر مذر: أي متفرقين.

ينظـر إلى الحقـائق المشهـودة والآثـار الواقعة، ويجوز أنــه أمر بإحراق مكتبة الإسكندريــة على أبعد احتمــال، ولكن الذي يجوز لمنصــف أن يفهم من ذلك، أنه عدو الثقـافة وهو الأديب الفقيه الخطيب، وهو قد وازن بين معرفة ظاهرة النفــع ومعرفــة مجهولة ظواهرهـا كلهـا تغري بـاتهـامهـا. ولا لوم عليه أن يولد حيث يجهلهـا، ولا لوْم عليه أن يتـهمها وهـي لم تنفع أهلـها يوم رآهم يخبطون في الضلالــة والهزيمــة، ولا يقــال عن عقل يفكر هذا التفكـير إنه لم يفكر على هدي مستقيم.

عمر في بيته

كان الخليفة الأكبر – صاحب الأمر في الجزيرة العربية، وصاحب الغلبة على ملك الأكاسرة والقياصرة والفراعنة، ومدير الحكم في الرُّقعة الوسطى بين قارات العالم المعمور – رجلاً فقيراً يعيش في بيته عيشة الكفاف، ويقنع من الغذاء والكساء بحظ لا يتمناه كثير من الرجال، ويزهد فيه كثير من النساء.

فمن غير العجيب أن يخطب بعض النساء فيأبين عيشه، وقد أبى مثل هذا العيش نساء النبي عليه السلام، فلم يقبلنه إلا وقد خيّرن بينه وبين الطلاق.

وما ندري أي الشهادات لحكم الخليفة الأكبر أغلى وأجمل، فإن الشهادات لحكمه أكثر من أن تحصَى، وهي جميعاً مما تغالي به السير وتزدان بجماله، ولكننا لا نعرف بينها ما هو أغلى وأجمل من هاتَين الشهادتين: أن يعيش في بيته عيشاً لا يشتهَى، وأن تكون في يده صوْلة الملك فلا ترى فيها امرأة من النساء خلابة[1] تغرُّها، ولا صوْلة تخيفها من أن ترفضها وتأباها.

إن امرأة واحدة ترفض عمر لأغلى في الشهادة له من ألف امرأة يقبلن

1- خلابة: أي ما يخلب ويخدع.

على بيته ويطمعن في سلطانه.

وقد وصفته امرأة خطبها ورفضته وصفاً لم نسمع فيما قيل عن إيمانه بالله أصدق منه ولا أوْجز وأوفى، فقالت أم أبان بنت عتبة بن ربيعة: إنه رجل «أذهله أمر آخرته عن أمر دنياه، كأنه ينظر إلى ربه بعينه».

والذي نعنيه من الوصف هو، قولها عن مخافته الله، إنه كان يخافه كأنه يراه بعينه.

فهو في الحق أصدق وصف لإيمان هذا الرجل المتفرد بإيمانه كما تفرد بكثير من شؤونه. إنه تجاوز حد الإيمان إلى حد الرؤية والعيان، وحقق مبالغات أبي الطيب المتنبي حين وصف الغاية القصوى من الشجاعة والحكمة فقال:

تجاوزت مقدار الشجاعة والنُّهى إلى قول قوم أنت بالغيب عالم

ومهما يكن من إيمان بالغيب فهو لا يبلغ في اليقين والحضور مبلغ الرؤية بالعين، وهي قولة عابرة من قائلة أصابت ما لم يصبه قائل، ولعلها لا تدري مدى صوابها.

وخطب عمر أم كلثوم بنت أبي بكر إلى أختها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فقالت له: الأمر إليك، ثم سألت أختها فأبته وقالت: لا حاجة لي فيه. فزجرتها قائلة: أترغبين عن أمير المؤمنين؟ قالت: نعم، إنه خشن العيش شديد على النساء. وكرهت عائشة أن تجبهه[1] بالرفض فوسّطت في الأمر عمرو بن العاص يحتال له برفقه وحسن تدبيره، فجاء عمر وفاجأه قائلا: بلغني خبر أعيذك بالله منه. قال ما هو؟ قال: خطبت أم كلثوم بنت أبي بكر. قال: نعم، أفرغبت بي عنها أم رغبت بها عني؟ قال: لا واحدة، ولكنها حَدَثة[2] نشأت تحت كنف أمير المؤمنين في لين ورفْق، وفيك غلظة، ونحن نهابك وما نقدر أن نردك على خلق من أخلاقك. فكيف بها إن خالفتك في شيء فسطوْت بها؟ كنت قد خلفت أبا بكر في ولده بغير ما يحق عليك! ففهِم عمر أن ابن العاص لا يقدم على هذه الوساطة بغير موَسِّط، وأن في الأمر ممانعة على

1- تجبهه: تواجهه.

2- حدَثة: صغيرة السن.

نحـو مـن الأنحاء. فسأله كأنه يستطلع ما وراءه مـن الممانعة، كيف بعائشة وقد كلمتها؟ قال: أنا لك بها، وأدلك على خير منها: أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب، تعلق منها بنسب رسول اللـه.

وام كلثوم بنت علي حدَثة أيضاً، والمحظور في إغضابها أكبر من المحظور في إغضــاب بنت أبي بكر، وإن اعتمد ابن العاص على أن عمر يملك نفسه فلا يغضبهــا، فقـد كان حريــاً به أن يعتمد علــى شيء من ذلــك في خطبته لبنت الصديق. فلن يفوت عمر – وهو يعلم مَن يخاطبه في الأمر – أن يفهم خبيئة سعيــه، وأن يتجاهله لئلا يكشف موقف الرفض والاعتذار من عائشة وأختها رضي اللـه عنهما، ويعمل بما يراه الصواب.

والطريـف في القصــة – وكلهــا طريف – أن يذهب عمرو بـن العاص إلى خليفته ليواجهه بما يؤخذ عليه من خلائقه وهو آمن أن يغضبه، بل هو فوق ذلك واثق من موافقته إياه ما دام على صدق في مقاله.

وللمـرأة أن تـأبــى الخشونــة في رجلهــا ولا تستريــح إليها، ولكـن دارس الأخـلاق لا ينبغـي أن يعيب هـذه الخصلــة إلا بمقدار ما فيهــا من نقص في الطبائــع الإنسانيــة الأصليــة. إذ المحقـق أن الخشونــة حرمــان مـن الصقل والمرونــة، ولكننا نخطئ كل الخطــأ إن حسبناهــا حرمانـاً مـن البر والرحمة، لأن المـرء قـد يكون نـاعم الملمس وهو قـاس مفـرط في القسوة، ويكون خشن الملمس وهو رحيم مفرط الرحمة، ويغلب في هذه الحالة أن تكون خشونته – كما أسلفنا في فصل سابق – درعاً يستر بها مواضع اللين في خلقه، وضرباً من الخجل أن يطلع على نـاحية فيه يتطرق إليها الضعف وتنفذ منها الرماية. فالخشونة نقيض الصقل والنعومة، وليست نقيض العطف والرحمة. وعمر بن الخطــاب من أفذاذ الرجال الذين تتجلى فيهم هذه الحقيقة أحسن جلاء، حتى في علاقاته بالأهل والنساء.

رحمــة عمــر رحمــة في غــلاف، وليســت بـالرحمــة المكشوفــة لـكل نـاظر ولامس، ولا تطـول بـالناس عشرتــه حتى ينقشع هذا الغــلاف عن قلب وديع مفعـم بـالعطـف والمـودة، مفتّح الجوانب لـكل عـاطفة كريمة ولــو لم تكن من وليٍّ حميـم. فنسـاؤه اللائي عـاشرنه قد كلفن بحبــه ورضين عيشه لرضاهن بمودتــه وعطفه، وكـانـت إحداهن التي سميت العـاصيــة، وسماهـا النبي عليه

السلام الجميلة، لا تطيق فراقه، فإذا خرج مشت معه إلى باب الدار فقبّلته ولم تزل في انتظاره.

وكانت من نسائه عاتكة بنت زيد، وهي على قسط وافر من الجمال ومن الدين ومن البلاغة، تولّهت[1] في رثائه حين قُتِل فلم يكن بكاؤها عليه كبكاء كل زوجة على كل زوج فقيد، وتعددت قصائدها في تأبينه بكلام لا يغيب عنه صدق المدح ولا صدق الحسرة، وهي التي قالت فيه:

عصمة الناس والمعين على الد   هر وغيث المنتاب والمحروب

قل لأهل الضراء والبؤس موتوا   قد سقته المنون كأس شعوب[2]

وقالت فيه:

رءوف على الأدنى غليظ على العدا   أخي ثقة في النائبات منيب

متى ما يقل لا يكذب الله قوله   سريع إلى الخيرات غير قطوب

وقالت فيه:

جسد لفف في أكفانه   رحمة الله على ذاك الجسد

وقالت فيه:

يا ليلة حسبت عليّ نجومها   فسهرتها والشامتون هجود

قد كان يسهرني حذارك مرة   فاليوم حق لعيني التسهيد

ولا يُبْكَى الرجل هذا البكاء على ما في عيشه من الشظف إلا ومن وراء خشونته مودة قلب تنفذ إلى القلوب.

وأكثف ما تكون الدروع أرق ما يكون الموضع الذي يليها وأخوفه من الإصابة. فانظر أين الموضع الحصين المحمِي فهنالك الموضع اللين الذي يخاف عليه، ولا يخدعنك عن ذلك خادع من إظهار أو تظاهر غير مشعور به، وغير مقصود. أين أكثف ما تكاثفت الغلظة فيه من درع عمر التي عنيناها؟

المرأة ولا نزاع!

1- تولّهت: كاد عقلها يذهب من شدة الحزن.

2- شعوب: اسم للمنية «الموت» سميت كذلك لأنها تفرق الخلائق.

فعلى المرأة كانت له غيرة اشتهر بها وعُدّت من دلائل شدته عليها، وفي هذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله غيور يحب الغيور، وإن عمر غيور».

وعلى المرأة ومن المرأة كان حذره أن تتخايل للعيون وتتبرج في مضطرب الفتون. وكلما أوصى بوصية فيها فإنما هي الفتنة التي يتقيَها، فلما قال عليكم بالأبكار، لم يقل لأنهن أمتع وأنضر، ولكنه قال عليكم بهن لأنهن أكثر حباً وأقل خبًّا[1].

ولما توجّس من زواج المسلمين ببنات الأعاجم، لم يتوجس لأنه حرام بل لأن «في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم». فالخلابة هي المحذور الذي يتقى.

وهنا كثافة الدرع فابحث هنا عن منفذ الحذر. إنك لا تبعد كثيراً حتى تلمس الموضع الذي تم عليه الرجل حيث قال: «لو أدركت عفراء وعروة جمعت بينهما[2]». أو تم عليه الصبي الذي عناه ابن الخطاب حيث قال: «أحب أن يكون الرجل في أهله كالصبي، فإذا احتيج كان رجلاً».

ومتى كان فرط الغيرة على المرأة أو الحذر منها دليلاً على أنها ذلك الشيء المهين، وإن قال الغيور الحذور بلسانه إنها لشيء مهين؟

وابحث عن جانب واحد مغلق أو مقطوع من جوانب الرحم الذي ينبغي أن يوصل فإنك لن تجده في نفس هذا الرجل بتة، وإن جهدت في البحث.

فكان ابناً باراً لا ينسى التحدث عن أبيه، ويعتز بذكراه على ما كان من قسوته عليه في صباه، ولم يزل يقْسم باسمه حتى نهاه النبي، فانتهى وهو يقارب الكهولة.

وكان أباً يحب أبناءه ويعرف وجد الآباء بالأبناء، وينزع الثقة من والٍ لا يحنو على صغاره، أمر بكتابة عهد لبعض الولاة فأقبل صبي صغير فجلس في حجره وهو يلاطفه ويقبّله، فسأله المرشّح للولاية: أتقبل هذا يا أمير المؤمنين! إن لي عشرة أولاد ما قبّلت أحداً منهم ولا دنا أحدهم مني. فقال له

1- الخب: الخداع.

2- عروة بن حزام: شاعر من الشعراء العشّاق المشهورين وصاحبته عفراء، مات شهيد عشقه.

عمـر: ومـا ذنبي إن كان اللـه عزّ وجلّ نزع الرحمة مـن قلبك. إنما يرحم اللـه من عباده الرحماء. ثم أمر بكتاب الولاية أن يمزّق وهو يقول: إنه إذا لم يرحم أولاده فكيف يرحم الرعية؟

وكان كلاب بـن أميـة الكنـاني في غزوة فاشتـاق إليه أبـوه الهَرِم وحزن لغيابـه، واتصل نبؤه بعمر فكتب إلى قائد الجيش يستعيد كلاباً إلى المدينة. فلمـا عاد ودخل عليـه سأله: ما بلغ من بـرّك بأبيك؟ قال: كنـت أكفيه أمره، وكنت أعتمد – إذا أردت أن أحلب لبناً – أغزر ناقة في إبله وأسْمنها فأريحها وأتركها حتى تستقر، ثم أغسل أخلافها حتى تبرد، ثم أحلب له فأسقيه.

ثـم بعـث إلى أبيه فجاء يـتراوح في مشيته ضعيفاً بصـره، محنياً ظهره، فسأله: كيف أنت يا أبا كلاب؟ قال: كما ترى يا أمير المؤمنين. ثم جاءه بلبن حلَبـه ابنـه ففطـن الرجل وقال وهـو يدني الإنـاء إلى فمه: لعمر اللــه يا أمير المؤمنـين إني لأشـم رائحـة يدي كلاب من هـذا الإناء! فقال عمـر: هذا كلاب عنـدك حاضـر قد جئناك بـه، فوثب إليه ابنــه، وطفق الأب الـذي لم يكد يراه ويضمّـه ويقبّلـه. وبكى عمر، وأمر كلابـاً أن يلزم أبويه ما بقيـا، وله عطاؤه كأنه يجاهد في سبيل اللـه.

ومـن حنانـه على الأطفـال، أنه كان يشفـق عليهم أن يحزنـوا في لهوهم ولعبهم، فلا يترك الخائف منهم حتى يأمن على لهوه ومحصول لعبه، فحدث سنـان بـن سلمة: أنــه كان في صباه يلتقط البلح في أصـول النخل مع بعض الصبية، إذ أقبل عمر فتفرّق الغلمان وثبت هو في مكانه، فلما دنا منه أسرع قائلاً: يا أمير المؤمنين، إنما هذا ما ألقت به الريح! قال عمر: أرني أنظر فإنه لا يخفـى عليّ. فنظر في حجره ثم قال: صدقت. إلا أن الصبي لم يقنع بهذا حتى يحرسـه أمير المؤمنـين إلى بيته! فقال: يـا أمير المؤمنين أتـرى هؤلاء الآن؟ وأشار إلى الصبية الهاربين، ثم قال: واللـه لئن انطلقت لأغاروا عليّ فانتزعوا ما معي، فمشى معه عمر حتى بلّغه بيته!

وكثـير على المصدقين المفرطين في التصديـق أن يعرفوا هذا عن عمر ثم يصدقـوا أنه وأد بنتاً في الجاهلية على تلك الصورة البشعة التي انتقلت إلينا في بعـض الروايـات، وخلاصتها أنــه رضي اللـه عنـه كان جالساً مع بعض الصحابـة، إذ ضحـك قليلاً ثم بكى، فسأله من حضـر فقال: كنا في الجاهلية

نصنــع صنمــاً من العجــوة فنعبده ثم نـأكلــه وهذا سبب ضحكــي، أما بكائي فلأنــه كانت لي ابنة فـأردت وأدهـا فـأخذتها معي وحفرت لـها حفرة فصارت تنفض التراب عن لحيتي فدفنتها حيّة.

فهــي قصة يعتورهـــا الشك من نـاحية ضحكها ومــن نـاحية بكائها، ومن نـاحيــة اجتماعهمــا في لحظة واحدة لتمكـين واضع القصة مــن التفرقة بين عصــري عمر في جاهليتــه وإسلامه، وأدعى ما فيها مــن الشك، تلك الخـاتمة التــي يتم بهــا اختراع الفجيعة والبلــوغ بها إلى ذروتها، وهـــي نفْض الطفلة الصغيرة تراب حُفرتها عن لحية أبيها.

فـالوأد لم يكن بـالعادة الشائعة بين جميع القبـائل العربية، ولم يشتهر بنو عــدي خـاصة بهذه العــادة، ولا اشتهرت بـها أسرة الخطـاب التي عـاشت منها فيمــا نعلــم فـاطمة أخت عمر وحفصة، أكبر أولاده وهـــي التي كُنّي أبا حفص بـاسمها.

وقد ولدت حفصـــة قبل البعث الإسلامي بخمس سنوات فلم يئدهـا. فلمـاذا وأد الصغرى المزعومة وهي في السن التي تُفهَم فيها كيف تنفض التراب عن لحيــة أبيها؟ ولمــاذا انقطعت أخبـار هذه الصغرى المزعومــة فلم يذكرهـا أحد من إخوانها وأخواتها ولا أحد من عمومتها وخئولتها؟

مــا نحسبهــا إلا إحــدى جنايــات الإغـراب على مــن خلقــوا وفي سيرتهم مثــال للإغراب والإعجاب. فهي اختراعة تضعفهــا خلائق عمر التي لا تتبدّل هــذا التبـدل من النقيض إلى النقيضـ بين جاهليته وإسلامــه. وقد كان عمر في جاهليتــه لم يسلــم بعــد يوم أشفــق على أختــه وهي داميــة الوجه، وكان في جاهليتــه يــوم أحب أخــاه حبه المفرط وبقــي عليه. فليس وقــوع القصة المزعومــة في الجاهلية مانعــاً لغرابتهــا ومقرباً لتصديقها، وغـير هذا الأب وهذا الأخ يطيق هذه القسوة التي لا تُطاق.

إن قليــلاً مــن الآبـاء مَن أحــب أبنـاءه كما أحب عمر أبنــاءه، وإن قليلاً من الإخــوة مَن أحــب أخاً كما أحب عمر زيداً أخاه، فما سمــع اسمه بعد مقتله إلا سالــت عبْرته، وما هبت الصبا كما قـال إلا وجـد نسيم زيد وتمنّى نظْم الشعر لينظمه في رثائه.

بل إن قليلاً من الأصدقـاء مَن أخلص لأصدقـائه وعشرائه كما أخلص عمر

لـكل صديق وعشـير. وهو القـائل: «لقـاء الإخوان جـلاء الأحزان»، وهـو القـائل حرصــاً على المودة وضناً بهــا: «إذا أصاب أحدكم وداً من أخيه فليتمسك بـه، فقلما يصيب ذلك».

فـإذا أردنـا أن ننقب عن وشائج الرحم وصلات المودة في نفس هذا الرجل المهيـب المخيـف فلننقب عنهـا في ينـابيعه الخفية التــي تسرى منها وترقرق في نواحيهــا، ولا ننقـب عنها في الصخور التــي تكتنفها وتطفو عليها وترفع أعلامها.

أو نحـن حريـون أن ننقـب عنها بين هـذه الصخور والأعـلام، ولكن على هـديٍّ وبصـيرة. فلا نقنـع منها برأي العين مـن بعيد أو قريـب، ولا نغتر بما تبديه كأنه كل شيء تحتويه.

فمــا هذه الصخـور والأعلام التي كانت تروع النـاظـر من هيبة عمر ومن ملامــح سيماه؟ هــي مظهر قدرته علــى نفسه لا أكثر ولا أقـل، وهـي الحـارس اليقـظ الذي يحمــي تلك النفس أن يتسـّرب إليها الوهــن وأن تؤخذ على حين غِرّة، من حيث يخاف عليها.

والمـرء لا يعتصـم بقدرتــه على نفسه وهــو آمن، ولا يوقــظ الحـارس على دخيلتــه وهو وادع في سِربه. إنما يعتصم بقدرته ويوقظ حارسه حين يحذر، وإنما يحذر من الطارق الذي لا يستهين به ولا يزال على رقبة منه.

وقد كان عمر بن الخطاب أكثر ما يكون اعتصاماً بقدرته في أمس الأمور بقلبــه وسريـرة طبعه: في خشيــة الخديعة من نـاحية الـترف والمتعة، فهو لا يستسلم لشهوة مأكل وملبس ولا قنية دنيوية، وفي خشية الخديعة من نـاحية ولـده وأهلــه فهو يجفُل مــن أن يرى لهم رزقاً لا يعرف مأتــاه، ويجفُل من أن يــرى لهــم إبلاً سماناً بــين الإبل العجاف مخافــة أن يسمّنها لهـم النـاس في مراعيهم، لأنهم ولد أمير المؤمنين وتلك إبل أبنـاء أمير المؤمنين!

وكان أكــثر مــا يكـون اعتصامــاً بقدرتـه حين يلمــح الفتنة الكـبرى التي يقتــدر بها شيطــان الغواية. وتلك هــي المرأة لا فرق بــين خيارهـا وشرارهـا، فمن شرارهـا استعذ بـاللـه! ومن خيارهـا كن على حذر!

وإذا اعتصم عمر بن الخطاب بنفسه فـانتظر شيئاً واحداً لن تجد حِوَلا عنه، وهــو تقديـره العدل تقديـر الخـائف أن يزيد فيــه شعرة أو ينقـص منه شعرة.

فمتى اعتصم بنفسه استيقظ وانتصر، ومتى استيقظ وانتصر فللحق يقظته وفي سبيل الحق انتصاره.

يعرض شأن المرأة فهو الغيور الحذور، وهو الواقف على الميزان فيما تعطاه وفيما تعطيه، فلا هي بظالمة ولا مظلومة في كل أمر يرجع إليه.

فمن همه كان ألا تظلم لضعفها، ولا تُغبَن لحيائها وخفرها، ومن حقها عنده ألا تُكْره على زواج الرجل القبيح تحب لنفسها ما يحبه الرجل لنفسه، وأن يعرف لها عذره حيث يعرف للرجل عذره في الصلة بينها وبينه. فسمع مرة أعرابية تنشد:

فمنهن مَن تسقَى بعذب مبرد نقاح[1] فتلكم عند ذلك قرت
ومنهن مَن تسقَى بأخضر آجن[2] أجاج ولولا خشية الله فرت

فتوهم في زوجها عيباً وأرسل في طلبه فإذا هو متغير الفم، فخيّره بين خمسمئة درهم وطلاقها، فقبل الدراهم وطلقها.

وسمع امرأة من وراء بابها تنشد:

تطاول هذا الليل تسري كواكبه وأرقني إلا خليل ألاعبه
فوالله لولا الله لا شيء غيره لزلزل من هذا السرير جوانبه

فسأل عن زوجها فعلم أنه خرج في غزوة طالت غيبته فيها، فأمر بعد ذلك ألا تطال غيبة الأزواج في الغزوات.

وكان يقبل شكوى المرأة من زوجها الذي يهمل النظافة والزينة، لأن النساء «يحببن أن تتزينوا لهن كما تحبون أن يتزينّ لكم».

وقبِل شكوى المرأة من زوجها الخاضب[3] قبل البناء بها، يوهمها أنه شاب وهو موخوط الرأس بالشيب، فأوجعه ضرباً وقال: غررت القوم.

ولم يكن يتحرّج مع المرأة مثل هذا التحرج أن تستر من سيرتها ما لا يضير ستره إن عاق زوجها. فكاشفه رجل بأمر ابنة له أسلمت وأصابها حد

1- النقاح: الماء العذب الصافي.

2- الأجن: الماء المتغير الطعم واللون، والأجاج: المالح المر.

3- الخاضب: الذي يخضب بالحناء أو نحوه.

مـن حـدود اللـه، فهمـت أن تذبـح نفسها، فـأدركهـا أهلها وقـد قطعت بعض أوداجهـا[1]، فبرئت وتـابت واستقامت علـى الهداية. فسأله: أأخبر القوم الذين يخطبونهـا بما تقدم من سيرتها؟ قـال: ويلك! أتعمد إلى ما ستره اللـه فتبديه؟ واللــه لئن أخـبرت بشأنها أحـداً من النـاس لأجعلنك نـكالاً». انكحها نكاح العفيفة المسلمة».

فهـي أوْلى عنـده ببعض المحابــاة حين لا ضير في المحابــاة. وقد عاهد النـاس فيما عاهدهم عليه «ليمنعن النساء إلا من الأكفاء».

ونـرى أنه قضى في الخلاف بين الـزوج والزوجة بـالقول الفصل في بناء الأسر وتعمير البيوت، حيث قـال لرجل همّ بطلاق امرأته لأنه لا يحبها: أو كل البيوت بُنِي على الحب؟ فـأين الرعاية والتذمم؟».

فإنــه لبِرٌّ بربات البيوت لم يدركه متحذلقــة العصر الذين يلغطون بـالحب والزواج، ويجهلون أن الرعاية والتذمم أقمن بـالدوام والتعمير من زواج يبنَى على الحب وحده، لأن الحب منوط بـالأهواء التي تتغير بين آونة وأخرى، وأما مناط الرعاية والتذمم فهو الأخلاق التي قلّ أن يطرأ عليها تغيير.

وفد استشار النســاء فيما يحسن، كما استشار الرجال فيما يحسنون، ولم يتعــال قــط أن يرجع عن خطئه إذا ردته عنه امـرأة بـالبينة الصادعة[2]، ومن ذاك أنــه نهـى النـاس في بعضـ خطبه أن يزيـدوا مهور النســاء على أربعين أوقية، فصاحت به امرأة فطساء من صفوف النساء: ما ذاك لك؟ فلم يـأنف أن يسألها: ولمَ؟ قـالت: لأن اللـه تعالى يقول: «وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» فرجع عن خطئه واعترف بصوابها.

فما للمراة من حق تعطاه، وما ليس لها بحق لا تعطاه وتذاد عنه.

والـذي ليس لهــا بحـق في رأي عمـر – ورأي كل رجـل ذي رجولة – ألا تتعرض لعمله الذي لا تفقهه، ولا يرجع إليها في مثله، ولا سيما إن كان شأنـاً مـن شـؤون الدولة، ومهمة من أخص مهام الرجال، فتشفعت له امرأة في والٍ

1– الأوداج: جمع ودج وهو عرق في العنق.

2– البينة الصادعة: المراد البينة التي تحملك على الإذعان والتصديق.

مقصّر تسأله: فيم وجدت[1] عليه؟ فالتفت غاضباً وقال لها: وفيم أنت وهذا؟ إنما أنت لعبة يلعب بك ثم تتركين! كلمة لا تلبس القفاز الناعم، ولم يخلق القفاز الناعم ليلبس في كل حين.

والذي ليس بحق للمرأة أن تعلو كلمتها على كلمة وليّها، وهذا الذي كان ينكره عمر على أهل المدينة، حيث قال «كنا معشر قريش نغلب النساء، فلما تقدمنا على الأنصار إذا هم قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار. وصحت على امرأتي فراجعتني، فأنكرت أن تراجعني. قالت: ولمَ تنكر أن أراجعك؟ فوالله إن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ليراجعنه، وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل، فأفزعني..».

نعم هذا مفزع لعمر، وقد كان ولا ريب مفزعاً لرسول الله أن تعلو كلمة على كلمته في بيته، لكن طريقة محمد في تغليب الكلمة طريقة نبي يؤم متبعيه، وطريقة عمر طريقة مريد مؤتم بنبوة، ولا جناح على عمر ألا يلحق بشأو محمد في كل ما سبق إليه.

فمحمد إنسان عظيم، وعمر رجل عظيم، وهذا هو الفارق بينهما كما بيّناه في مناسبة سابقة. وإنما الفارق بينهما في هذه المناسبة التي نحن بصددها، أن الرجل العظيم يرحم المرأة كما يرحمها الجندي في معرض القوة والنضال، ولكنه يأنف أن يستكين لسلطانها في معرض الهوى والفتنة، فيكسرها ولا ينكسر لها إذا لحت في الغرور وانطلقت في عنانه. ومن ثم استصغر عمر ولده نفسه – عبد الله – لأنه عجز عن تطليق زوجه فلما، أشاروا عليه باستخلافه، قال لمن كلمه في ذلك: ويحك! كيف أستخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته!».

أما الإنسان العظيم فهو يشمل ضعف الإنسانية كله ويعطف عليه. ومنه ضعف المرأة في غرورها واعتزازه بدلال الضعف على القوة، لأنه في حقيقته اعتزاز بمكانها منها وتقدير لتلك القوة في بعض نواحيها. فهو يرى في تكبّر المرأة إذا كانت كبيرة عنده نوعاً من الاعتراف بكبره، وهو لا يقف معها في ميدان الإنسان كله والإنسانية جمعاء.

على أن شأن الرجل مع المرأة لا يظهر من رأي الرجل فيها، كما يظهر

1- وجدت عليه: «غضبت» من «الوجْدة».

من رأيها فيه، فبعد معاملة عمر للمرأة وقوله فيها، يبقى له شأن في عالمها يظهر لنا من رأيها هي فيه.

وقد أكبرت سيدة نساء العصر عمر فوصفته بأنه كان نسيجاً وحده، وهي عائشة رضي الله عنها، وجمعت الشفاء بنت عبد الله بعض صفاته فقالت إنه «كان إذا تكلم أسمع، وإذا مشى أسرع، وإذا ضرب أوجع، وهو الناسك حقاً. وصاحت أم أيمن مرضعة النبي يوم أصيب: اليوم وَهِيَ الإسلام.

وعلينا نحن أن نسأل المرأة في عصر عمر عن مثال الرجل في عصرنا، ولا نسأل فيه نساء زمان غير ذلك الزمان. وما نخالنا نعرف رأي المرأة يومئذ في الرجل الذي يكبر في عينها كما نعرفه من امرأة هي هند بنت عتبة، زوج أبي سفيان وأم معاوية، فليس أقدر منها على الجواب ولا أصرح فيه.

جاءها أبوها يشاورها في رجلين من قومها يخطبانها، فاستخبرته عنهما فقال يصفهما «أما أحدهما ففي ثروة واسعة من العيش، إن تابعته تابعك، وإن ملت عنه حط إليك، تحكمين عليه في أهله وماله. وأما الآخر فموسّع عليه، منظور إليه في الحسب الحسيب والرأي الأريب، مدره أرومته[1] وعز عشيرته، شديد الغيرة لا ينام على ضِعة ولا يرفع عصاه عن أهله».

فقالت: «يا أبت! الأول سيد مضياع للحرّة، فما عست أن تلين بعد إبائها وتضيع تحت جناحه إذا تابعها بعلها فأشرت[2] وخافها أهلها فأمنت؟ ساءت عند ذلك حالها، وقبح عند ذلك دلالها، فإن جاءت بولد أحمقت. وإن أنجبت فمن خطأ ما أنجبت[3]. فاطْو ذكر هذا عني ولا تسمّه عليّ بعد! وأما الآخر فبعل الفتاة الخريدة الحرة العقيلة[4]، وإني لأخلاق مثل هذا لموافقة. فزوجنيه».

ونحن نحسب هذا رأي المرأة النجيبة في زمان عمر، ولو شئنا لحسبناه رأيها في كل زمان على أن تضمره بباطن القلب ولا تلقيه بطرف اللسان. فإن

1– المدره: السيد الشريف المقدم في اللسان واليد، والأرومة: الأصل.

2– الأشر: البطر.

3– أحمقت: ولدت أحمق، وأنجبت: ولدت نجيباً.

4– الخريدة: العذراء فيها حياء وخفر، والعقيلة: الكريمة.

زادت خشونة العيش في بيت عمر على القدر الذي ترضاه المرأة، فهي خشونة غير محقورة السبب، لأنها لا تحسب على عمر «الزوج» من ناحية حتى تحسب لعمر «الرجل» من ناحية أخرى. إذ هي لم تأت من قلة القدرة على العيش وإنما جاءت من كثرة القدرة على النفس، وهي خليقة تعجب بها المرأة في الرجل الذي تكبره، لأنها من أقوى خلائق الرجولة فيه.

وليس لدينا بيان واف عن النساء اللاتي تزوج بهن عمر يعيننا على التمييز بين سماتهن والبحث في المباسم الشخصية التي يتعددن فيها أو يختلفن، ويجيز لنا أن نسهب في الكلام عن موقع كل منهن من نفسه، وأثرها في حياته، ومبلغ حظوتها عنده، وسبب هذه الحظوة في رأيه وشعوره، وما يدل عليه جميع ذلك من نوازع فطرته وذوقه. فقد سكت التاريخ وسكت عمر عن كل بيان وافٍ في هذا الباب، فلم تبق لدينا منه إلا أسماء وأعوام ونوادر مقتضبات، لا تساعدنا على تكوين سمات واضحات فضلاً عن التفرقة بين تلك السمات.

غير أننا نعتقد أن التاريخ لم يفقدنا شيئاً كثيراً في هذا الباب، لأننا مستطيعون أن نعوّض ما فقدناه بالقياس إلى ما عرفناه، فلا نخطئ إذا رجحنا أن سمات هؤلاء النساء جميعاً تدخل في نطاق الوصف الذي كان يستحبه عمر في المرأة ولا يطيق منها أن تخالفه وتخرج عليه.

فأفضل ما كان يشرطه في المرأة أن تكون ولوداً ودوداً، وألا تعاب بالحمق فيسري حمقها في دماء وليدها، إذ «لم يقم جنين في بطن حمقاء تسعة أشهر إلا خرج مائقاً»[1] كما قال.

أما ذوق الجمال، فقد كان عمر فيه كما كان في جميع خلائقه عربياً بحتاً، يستملح ما يستملحه كل عربي صميم، ويستحسن الحسن عنده وهو أعلم من الملاحة ويروَى عنه أنه قال: «تزوجها سمراء ذلفاء[2] عيناء[3] فإن

1- المائق: الأحمق الغبي.

2- صغيرة الأنف.

3- عيناء: حسنة العين واسعتها.

فركتهـا[1] فعلـى صداقهـا» وأنه قـال: «إذا تم بياض المـرأة في حسن شعرهـا فقـد تم حسنهـا»، وهذان همـا الملاحة والحسن كما وصفـا في الشعر العربي من قديم إلى حديث.

ومـن القليل الذي بقي لدينا من أخبــار نسائه، نعلم أنه كان موفور الحظ مـن هـذا الجمال في الزوجات، فقـد وصف أكثرهن بـالحسـن البـارع، وضرب المثل بملاحة إحداهن بين نساء قريش وهي قريبة بنت أبي أمية بن المغيرة، فـروِيَ في مـأثـور الحديث الشريـف، أن سعد بن عبادة قـال يوماً في حضرة النبـي عليه السلام: «هل رأيت بنـات أبي أمية بن المغيرة؟ هل رأيت قريبة؟»، وهي إحدى زوجات عمر قبل إسلامه.

وروي أن جميلـة بنـت ثابت سُمّيت بهذا الاسـم لجمالهـا، وكان اسمهـا في الجاهليــة عاصيــة، فكرهته بعـد إسلامهـا، وسألـت عمر ثم سألـت النبي في تغيـيره فاتفقـا على تسميتهـا بوصفهـا ونوديـت بعد ذلك بـاسم جميلة. ورُوِيَ عـن عاتكة بنت زيد بن عمر بن نفيل، أنهـا أعطيت شطر الحسْن مع مـا رزقته مـن الفصاحة والتقـوى. ورُوِيَ مثل ذلك عن زوجات أخريات، وإن لم يتفوقن هذا التفوق المشهور.

ومـن أخبــار زوجاتـه، أنه طلـق اثنتين من أشهـر نسائـه بـالجمال وهمـا قريبة وجميلة. تزوّج الأولى وطلقهـا قبل إسلامه، وتزوج بـالثـانية وطلقهـا بعد إسلامـه، ولا ندري على التحقيق مـا سبب تطليق هـاتين الزوجتين الجميلتين، فهل هو دلال الجمـال ضـاق بـه صدر عمر وهو على شموس المرأة غير صبور؟ لعلـه ذاك، ولعل الـذي أبقى عـاتكة بنـت زيد في عصمته أنهـا تجـاوزت دلال الصغر حين بنى بهـا، أو غضت دلالهـا بـالفطنة والتقوى.

وكذلـك بقيت في عصمتـه أم كلثوم بنت علي بن أبــي طالب وهي جميلة صغـيرة، وولدت لـه ابنـاً سمّـاه بـاسم أخيه زيد الذي كـان يحبه ويذكره ويطيل البـكاء عليه، وأعزّهـا عنده النسـب والأدب والمحـافظة على آصرة النبوة، فلم يفترقـا في الحيـاة ولم ينشب بينهمـا خـلاف إلا حين جـاءتهـا الهدية من ملكة الروم فضمهـا إلى بيت المـال.

1- فركتها: أبغضتها وتركتها.

وله مع إحدى أولئك الزوجات قصة صغيرة لا يفوتنا إيرادها في الكلام على حياته الخاصة لأنها كثيرة الدلالات عليه: تدل على عمر في أبوته، وتدل على عمر في سوْرة طبعه، وتدل على عمر في مثوبته إلى الحق كلما وجب أن يثوب إليه.

فقد طلق جميلة وله منها ولد صغير، فرآه يوماً يلعب مع الصبيان فحمله بين يديه، فأدركته جدته الشموس بنت أبي عامر، وجعلت تنازعه إياه حتى انتهيا إلى أبي بكر رضي الله عنه، وهو خليفة، فقال له أبو بكر: خلّ بينه وبينها فهي حاضنته، فرده إليها ولم يراجعه بكلمة.

ولعمري إن في هذه القصة الصغيرة من الدلالة عليه لما يغني عن قصص، وفيها عمر إنسان عطوف وفيها عمر رجل سوار الطبيعة، وفيها عمر صاحب خلق مكين يكبح من طبيعته كل سوْرة جاوزت حد العدل والإنصاف، وهذا هو عمر في شتى نواحيه.

وقد تدل هذه القصة على شيء يبرئه من بعض اللوم في تطليقه أم هذا الولد، فاسمها عاصية واسم أمّها الشموس، وكأنهما - كما ينبئ عنهما هذان الاسمان - من أسرة تباهي بدلال بناتها وشموسهن، وتختار لهن من الأسماء ما يدل على هذه الخصلة، وقد يضيف إلى توكيد هذه الخصلة فيهن، أن عاصية غضبت حين اختار لها عمر اسم جميلة وقالت له: سمّيتني باسم الإماء! ثم اختار لها النبي هذا الاسم فقالت: يا رسول الله! أتيت عمر فسمّاني جميلة فغضبت، قال عليه السلام: أو ما علمت أن الله عز وجل عند لسان عمر وقلبه؟

فكأنها نشأت في قوم يعتقدون أن التحسين والترغيب، إنما هما من شأن الإماء، وأن الشموس والعصيان أليق بالحرائر وإن أحببن أزواجهن وأحبوهن، فإن كان تطليقها مأخذاً على عمر فقد تكون فيه مآخذ عليها تفسر لنا افتراقهما بعد ما أحبها وأحبته.

ورزق عمر الذرية من ذكور وإناث نجباء ونجيبات، فقرّت عينه بهم لأنه كان كأهل البداوة كافة يستكثر من الذرية ويوصي الناس أن يستكثروا منها، وكانوا جميعاً عنده بمكان الحب والمودة لا يخشى الانحراف عن العدل من جانب كما يخشاه من جانب هذه الذرية أو جانب أهله على التعميم، ولهذا

كان يجمعهم إذا نهى الناس عن حوْزة حق من الحقوق، فيبلغهم أنه قد نهى عنه ويذكّرهم «إن الناس ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم»، ويقسم لهم لئن فعله أحد منهم ليضاعفن عليه العقوبة!

وليس بنا أن نحصي فتاواه وأقضيته في محاسبة أهله أو محاسبة أبنائه خاصة قبل سائر أهله. فذلك عمل له لم ينقطع عنه طوال حياته، ولكنا نكتفي بمثل من أمثال عديدة متواترة وهو قضاؤه في اتجار أبنائه بمال من بيت مال المسلمين، وذاك أن ابنيه عبد الله وعبيد الله خرجا في جيش إلى العراق، فلما قفلا نزلا بالبصرة وذهبا إلى أبي موسى الأشعري وهو أميرها، فقال لهما: لو أقدر على أمر أنفعكم به؟ ثم عرض عليهما أن يحملا إلى أبيهما مالاً من مال الله، فيشتريا به متاعاً من العراق يبيعانه بالمدينة، ثم يؤديان رأس المال ويكون لهما الربح. فلما علم عمر سألهما: أكل الجيش أسْلفه؟ ثم أمرهما أن يؤديا المال وربحه، فسكت عبد الله وقال عبيد الله: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضاً[1]؟ فأخذ رأس المال ونصف ربحه، وأخذ ابناه نصف ربح المال.

وإنما كان عمر يتقي محاباة الولاة لأبنائه وذويه وإقرار هذه المحاباه بإذنه، ولكنه كان يقترض من بيت المال ليتجر ويربح ما يعيش به في أهله، ويلجأ إلى التجارة لقلة رزقه الذي فرضه لنفسه من بيت مال المسلمين، وقد فرض رزقه لنفسه بعد مشاورة أصحاب رسول الله، فقال عثمان: كل واطعم، وقال عليٌّ: ما يصلحك ويصلح عيالك بالمعروف، وإن أيسرت قضيت. وكان يقترض فيعسر فيتأخر قضاؤه، فيأتيه صاحب بيت المال ويشتد في تقاضيه، فيحتال عمر ويؤجله إلى أن يستحق عطاءه مع عطاء المسلمين، فيسد به ديْنه.

مع هذا كان يشفق أن يقترض من بيت المال إلا أن يتعذر عليه الاقتراض من بعض صحبه. فأرسل مرة إلى عبد الرحمن بن عوف في طلب أربعة آلاف درهم يجّهز بها عيراً[2] إلى الشام، فعاد الرسول يقول له: خذها من بيت المال

1- القراض: قارضه قراضاً، أي دفع إليه مالاً ليتجر فيه ويكون الربح بينهما على ما شرطا.

2- العير: الإبل التي تحمل الزاد.

ثـم ردهـا! وشق ذلك عليه فلقي صاحبه وعلم منـه صدق ما بلغه فقال: أفئن مـت قبل أن تجيء قلتم أخذها أمير المؤمنين دعوها له. وأوخذ يوم القيامة؟: «لا.. ولكنـي أردت أن آخذهـا من رجل حريص شحيـح مثلك، فإن مت أخذها من ميراثي».

وحـدث مـا توقعه من مجـيء الأجل قبل سـداد ديونه جميعـاً فلم يشغله المـوت ولا شغلته كبار الخطوب التي يضطلـع بتصريفها قبل موته أن يسأل عـن ديونه ويوصي بسدادها من ماله ومال أهله، وقال لابنه: «إن وفّى به – أي الديـن – مـال آل عمر فأده من أموالهم، وإلا فاسأل بني عدي، فإن لم تفِ أموالهـم فاسـأل فيه قريشاً ولا تعدهم[1] إلى غيرهـم». وكان عبد الرحمن بن عوف حاضراً فأشار عليه مقترحاً أن يستقرضها من بيت المال حتى تؤدّى، فلـم يقبـل عمر، ودعا بابنه عبد اللـه فقال: اضمنهـا! فضمنها، ووفّى بوعده. فلـم يدفـن أبوه حتى أشهـد بها على نفسـه أهل الشورى وعدة مـن الأنصار، وما انقضى أسبوع حتى حُمِل المال إلى عثمان، وأحضر الشهود على البراءة بدفعـه، وقـد بيعت لعمـر دار في هذا الديـن وسمّيت زمنا باسـم دار القضاء، لأنها بيعت في قضاء ديْنه.

ولأن يمـوت عمـر مديناً موفّـى الديْن لهو أعظم الشرفـين. وأيسر من ذلك شرفاً أن يموت غنياً بغير دين.

1– أي لا تجاوزهم وتتركهم لتسأل غيرهم.

صورة مُجْمَلة

صحبنا عمر بن الخطاب في حالات كثيرة تختلف فيها صور الرجال.

صحبناه في جاهليته وإسلامه، وفي سره وعلانيته، وفي بيته وحكومته، وفي دينه وثقافته، وفي اتصاله بالله واتصاله بالناس. فإذا الصورة المجملة من جميع هذه الصور المختلفة صورة رجل عظيم من معدن العبقرية والامتياز بين الناس على اختلاف العصور، وإذا هو صاحب مناقب وأخلاق من أنبل الصفات الإنسانية توافقت فيه على قوة نادرة وتلاقت فيه إلى غاية واحدة: وهي إحقاق الحق وإدحاض الباطل، ووسمته جميعاً بسمة الجندية المجاهدة التي تحمي الحدود للناس وتحميها من الناس، وهو هو في طليعة من يحمي وفي طليعة من يحتمي على السواء.

ورسخت في طويته خليقة المساواة في العدل حتى أصبح يتجرد من نفسه أو يجرد منها شخصاً آخر غريباً عنه لا فرق بينه وبين أحد في حدود الله وحرماته، وتمكنت هذه الخليقة منه حتى جرت على لسانه عامداً وغير عامد، فكان يتكلم عن نفسه كما يتكلم عن غريب: بخٍ بخٍ يا عمر! ويحك يا ابن الخطاب؟ ماذا يقول عمر! وهذا فلان بن عمر وليس بفلان ولدي. إلى أشباه هذه التجريدات التي تنبعث فيه من خليقة التسوية بين جميع الناس، وبينهم وبين نفسه قبل جميع الناس.

وكانت فيه خشونة الأقوياء الصرحاء، ولكنه كما قال عارفوه من الصحابة «باطنه خير من ظاهره» أو كما قال فيه الصديق من الكلام فحواه أن مبغضيه هم المبغضون للخير.

وكان له محبون من كرام الناس لا يعدلون بحبه حب أحد من أمثاله، فكان عبد الله بن مسعود يقول: «لو أعلم عمر كان يحب كلباً لأحببته. والله إني لأحسب العضاة[1] قد وجدت فقد عمر».

والغالب في أمثال عمر من أصحاب الطبائع القوية المهيبة أن تحجب عنهم الهيبة ألفة الغرباء الذين لا يختلطون بهم في السر والعلانية، بل تحجب عنهم ألفة الأقربين في كثير من الأحيان، لأنهم من تفردهم بالصراحة والحق في عزلة دائمة بين ألصق الناس بهم وأقربهم إليهم:

أعادك أنس المجد من كل وحشة ... فإنك في هذا الأنام غريب

ولكنهم لا يكرَهون إلا عمن خطأ أو حسد لئيم. وكان عمر على التخصيص ممن لا يثيرون شعور الكراهية في قلب إنسان، لأنه كان على عظم «شخصيته» مبرءاً من العنصر الشخصي، في معاملة الأصدقاء والخصوم، وإنما ينجم العداء الشديد من الإحساس بهذا «العنصر الشخصي» ومقابلته بمثله مقابلة اصطدام وانتقام.

فالذين كانوا يذوقون إنصاف عمر كانوا يستمرئونه ويحبونه، والذين كانوا يذوقون عقابه كانوا لا يشعرون بعمر بن الخطاب معاقباً لهم صوّالا عليهم، وإنما يشعرون بميزان الشريعة منصوباً على رؤوسهم، ويتساوون فيه وعمر وأبناء عمر لو وجب العقاب. فلا موضع هنا للضغينة ولا لاصطدام النفس بالنفس واحتدام الحزازة بالحزازة.

ولهذه الخصلة ذكره بالحب والإعجاب من ابتلوا بعدله أشد ابتلاء، وانطبعت نفوسهم على الدهاء أو الهجاء.

فعمرو بن العاص ومعاوية كانا يثنيان عليه وشد ما ابتليا في حياته بضربات عدله وهيبته، والحطيئة أهْجى الشعراء وأبخلهم بالثناء، كان رفاقه يذكرونه اسم عمر بعد موته فيرتعب ثم يهدأ فيقول: يرحم الله ذلك

1- جمع عضاهة، وهو شجر كبير له شوك. ووجدت أي: حزنت عليه.

المرء! ثم يثني عليه.

وقد قال عمرو بن العاص إذ رأى عمر يبكي لاستعطاف الحطيئة إياه في سجنه: ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أعدل من رجل يبكي على تركه الحطيئة!

وقد شاء القدر أن يموت عمر قتيلاً فلا يكون قتله دليلاً على بغضاء «شخصية» أو خلة ترتبط بحياته الفردية. فإنما البغضاء «الوطنية» هي علة التآمر على قتْله بين المغلوبين في ميدان القتال على التحقيق، وهكذا كل بغضاء بقيت بعد موته مقرونة بذكراه فإنما هي في أصلها «بغضاء وطنية» كامنة وراء الدعاوى الطائفية والمجادلات المذهبية، وإن تطاولت الأيام.

فالمعلوم أن عمر مات بطعنات من خنجر فيروز «أبي لؤلؤة» من سبايا الفرس بالمدينة، وإن فيروز هذا جاء عمر قبل مقتله بأيام فشكا إليه مولاه المغيرة بن شعبة، لأنه فرض عليه خراجاً درهمين في كل يوم، فسأله عمر عن صناعته فأنبأه أنه «نجار نقاش حداد». فلم يستكثر عمر هذا الخراج على مَن يصنع هذه الأعمال، وقال له: قد بلغني أنك تقول: «لو أردت أن أعمل رحى تطحن بالريح فعلت» وطلب إليه أن يصنع رحى على هذه الصفة، فقال له: لئن سلمت لأعملن لك رحى يتحدث بها من بالمشرق والمغرب. ثم انصرف وهو يقول «وسع الناس عدله غيري». فقال عمر لسامعيه: لقد توعدني العبد آنفاً. ولم يؤاخذه بهذا الوعيد، بل كان من نيته أن يلقى المغيرة ليخفف عن مولاه.

هذا هو السبب الظاهر الذي لا يستر ما وراءه، لأن أبا لؤلؤة لم يكن إلا منفذاً للكيد الذي اتفق عليه كثيرون، وقد روى عبد الرحمن بن أبي بكر أنه رأى هذا الرجل مع الهرمزان وجُفينة قبل مقتل عمر جالسين يتحدثون. فلما فاجأهم قاموا وقوفاً فسقط بينهم خنجر له رأسان نصابه في وسطه، وهو الخنجر الذي حمله فيروز لقتل عمر وقتل نفسه إن أخذ بفعلته.

والهرمزان أمير زالت عنه الإمارة بعد ذهاب الدولة المجوسية، وجُفينة من أهل الأنبار وهم على ولاء للفرس، وأبو لؤلؤة فارسي شديد الحقد على المسلمين، لم ينس أسره ولم يزل كلما جيء إلى المدينة بأسرى من وقعات

فارس مسح رؤوسهم وتوعد المسلمين أجمعين.

وقد كان شاركهم في هذه المؤامرة يهودي مغلوب تظاهر بالإسلام، وهو المسمّى بكعب الأحبار. ولعله أراد أن يكسب سمعة العلم بالأسرار من علمه بالمؤامرة، فذهب إلى عمر قبل ثلاثة أيام من مقتله ينذره أن يختار ولي عهده لأنه ميت في ثلاثة أيام. فسأله عمر: وما يدريك؟ قال: أجده في كتاب الله التوراة. فلم تجز هذه الدعوى على عمر وعاد يسأله: «الله! إنك لتجد عمر بن الخطاب في التوراة؟»، فأشفق الرجل أن ينكشف دجله، وقال: بل أجد صفتك وحيلتك، وأنه قد فنِيَ أجلك. ثم كرر له النذير مرتين في اليومين التاليين.

فعمر إنما ذهب –رحمه الله – شهيد مؤامرة من أعداء الدولة الإسلامية لا شك فيها، وما كانت قصة الخراج إلا الستار الذي يتوارى به المتآمرون بالمدينة والبلاد الأخرى، مخافة القصاص الذي يحيق بهم إذا جهروا بما دبروه أو جهروا بالعلة التي من أجلها تربصوا بذلك التدبير.

إن مقتل عمر أحرى أن يعد جزءاً من أكبر أجزاء سيرته، ولا يحسب نهاية تختم تلك السيرة دون أن تضيف إليها.

فقد تمثلت في مقتله مزاياه الكبار التي تمثلت في جلائل أعماله وعظائم مساعيه وخصاله، فكان عمر الصريع قدوة في الشجاعة وتقديم الواجب والإيثار على النفس ومحاسبة الضمير وسداد التدبير، كما كان عمر في أصح ساعاته وأسلمها للعمل والتفكير.

وكان رضي الله عنه ينظر إلى الحياة كأنها رسالة تؤدّى ما استطيع أداؤها، ثم لا معنى إذا فرغ من رسالتها أو حيل بينه وبين أدائها، فبعد الحجة التي مات على إثرها أناخ بالأبطح ثم كوّم كوْمة من البطحاء ألقى عليها طرف ردائه واستلقى عليها ورفع يديه إلى السماء، ودعا الله: «اللهم كبرت سني وضعفت قوتي، وانتشرت رعيتي، فاقبضني إليك غير مضيّع ولا مفرّط. اللهم ارزقني الشهادة في سبيلك، واجعل موتي في بلد رسولك».

ومضت أسابيع فخرج يوماً قبيل الفجر يوقظ الناس ثم يسوّي الصفوف للصلاة، فلم يؤم الناس حتى فاجأه القاتل بطعنتين إحداهما في كتفه والأخرى في خاصرته، وقيل ثلاث طعنات إحداهن تحت السرة وقد خرقت

الصفاقـين[1] قُضِيَ بهـا نحبه رحمه اللـه، وقيل بل سـت طعنات منها تلك الطعنة القاتلة.

فلـم تشغله هـذه الطعنات المفاجئـات عن الصلاة، ولم يفكـر أن يشغل المسلمين بمقتله عن أداء فريضتهم في موعدهـا، وسأل عن عبد الرحمن بن عوف ليصلي بـالنـاس.

ثـم جعل يُغمَى عليه ولا ينتبه إذا دعـوه، حتى قـال بعض عـارفيه: إنكم لـن تفزعوه بشيء مثل الصـلاة إن كانت به حياة. فنُودي الصلاة. الصلاة! فلمـا سمع النـداء فتح عينيه وفـاه بكلمات متقطعات: «الصـلاة! هـا. اللـه. إذن» ثم قـال: لا حظَّ في الإسلام لمن ترك الصلاة».

ولم يهمه مَن قتله بعد أن حُمل إلى منزله إلا أن يعرف ألِمَظلمة كان قتله أم لبغـيٍّ مَن القـاتـل؟ فلما علم أنه أبو لؤلؤة قـال: ولمَ قـاتله اللـه، وقد أمرت بـه معروفـاً ثـم حمد اللـه قـائلاً: «الحمد للـه الـذى لم يجعل قـاتلي يحـاجّني عند اللـه بسجدة سجدهـا له قط. مـا كانت العرب لتقتلني».

وهمّــه بعد ذلك أن يلقى حسابه عند النـاس وهو وشيك أن يلقى حسـابه عند اللـه. فـأمر ابن عباس أن يخرج إلى المهاجرين والأنصار يسألهم: أعن مــلأ منكم ومشـورة كان هذا الـذي أصـابني؟ فصـاحوا معلنـين: «لا واللـه. ولوددنـا أن اللـه زاد في عمره من أعمـارنـا».

واشتـد البـكاء كأن النـاس لم يصـابوا بمصيبة قبلهـا، فنهاهم أن يبكوا عليــه. ثم سقوه نقيع التمر فخرج من الجـرح أحمر كما هو، فلم يعرفوا أدمٌ هو أم النقيع خرج بلونه. فسقوه اللبن الأبيض فخرج أبيض يشوبه صديد، فـأشار عليه الطبيب أن يعهد فقـال: «لو قلت غير هذا لكذبتك».

وكان قـد أنكـر علـى النـاسـ أن يجيئـوه بـالطبيـب قبـل أن يفـرغ من وصـايـاه: ويْحَكُـم أيهـا النـاس، أأنظـر في أمر نفسي قبـل أن أنظر في أمور المسلمـين؟ فلما قـال الطبيب مقـالته أخـذ في تدبير المهم من شؤون الدولة وأولهـا الخلافة، فجعلها شورى ليستقر بها القرار ما استُطيع إقراره، ونجا بـأهلـه منهـا وهو يقول: «أمـا لقد جهدت نفسي وحرمـت أهلي، وإن نجوْت

1– صفاق البطن وهو الجلد الباطن عند سواد البطن.

كفافاً[1] لا وزْر ولا أجر إني لسعيد».

وهـو في هـذا كله لا يخالـف ديدنة من صراحـة ولا يكتـم طبيعة أهل الفنـاء من حب الحياة، ولا يخفى «إن للحياة لنصيباً من القلب وإن للموت لكربة!» ولكنها لم تمنعه قط أن يعطي الحق حيث وجب للموت أو للحياة.

فلمـا فرغ من شـؤون الدولة، نظـر في أمر دينه فأبَـى أن يدفن قبل أن يضمـن سداده، وأقبل يطمئـن إلى مضجعه في جوار صاحبيه وقد فرغ من حقـوق الدنيا. فدعا بابنه عبد اللـه ينطلق إلى عائشة أم المؤمنين، ويقرئها السـلام. ونهاه أن يسمّيه عندها أمير المؤمنـين، لأنه ليس اليوم للمؤمنين أمـيراً. ثـم يستأذنها أن يدفن إلى جوار صاحبيـه، يعني النبي عليه السلام وخليفته أبا بكر.

ووجدهـا عبد اللـه تبكي، فسلـم عليها واستأذنهـا فأذنت وقالت: كنت أريده لنفسي، ولأوثرنه به اليوم على نفسي!

فلـم يكفه هذا حتـى يستوثق كل الاستيثاق مـن رضاهـا، فعاد يخاطب ابنـه: «يـا عبد اللـه بن عمر! انظـر، فإذا قبضت فاحملـوني على سريري ثم قف على البـاب، فقل: يستأذن عمر بن الخطاب، فإن أذنت لي فأدخلني، وإن ردّتنـي فـردني إلى مقابر المسلمـين، فإني أخشى أن يكـون إذنها لي لمكان السلطان».

وقـال شهود دفنـه: «فلما حُمِل فـكأن المسلمين لم تصبهـم مصيبة إلا يومئـذ». وفارق الدنيا أعدل العادلين وهو مظلـوم أو متهم بظلم، فما دلها شيء على عظم فضله ولا عظم الحاجة إلى العدل فيها كما دلها هذا الختام.

1- نجوْت كفافاً: أي لا لي ولا عليّ.

صدر في سلسلة كتاب الدوحة

- طبائع الاستبداد .... عبد الرحمن الكوكبي
- برقوق نيسان .... غسان كنفاني
(القميص المسروق) وقصص أخرى
- الأئمة الأربعة .... سليمان فياض
- الفصول الأربعة .... عمر فاخوري
- الإسلام وأصول الحكم .... علي عبدالرازق
بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام
- شروط النهضة .... مالك بن نبيّ
- صلاح جاهين .... محمد بغدادي
أمير شعراء العامية
- نداء الحياة .... أبو القاسم الشابي
مختارات شعرية – الخيال الشعري عند العرب
- حرية الفكر وأبطالها في التاريخ .... سلامة موسى
- الغربال .... ميخائيل نعيمة
- الإسلام بين العلم والمدنية .... الشيخ محمد عبده
- أصوات الشاعر المترجم .... بدر شاكر السياب
مختارات من قصائده وترجماته
- فتنة الحكاية .... ترجمة غادة حلواني
جون أيديك – سينثيا أوزيك – جيل ماكوركل – باتريشيا هامبل
- امرأتنا في الشريعة والمجتمع .... الطاهر الحداد
- الشيخان .... طه حسين
- ورد أكثر .... محمود درويش
مختارات شعرية ونثرية
- يوميات نائب في الأرياف .... توفيق الحكيم

عبقرية عمر

عباس محمود العقاد

في رأي العقاد، أن عمر رجل المناسبة الحاضرة في العصر الذي نحن فيه، لأنه العصر الذي شاعت فيه عبادة القوة الطاغية؛ فإذا فهمنا واحداً كعمر بن الخطاب. فقد هدمنا دين القوة الطاغية من أساسه، لأننا سنفهم رجلاً كان غاية في البأس، وغاية في العدل، وغاية في الرحمة. وفي هذا الفهم ترياق من داء العصر، يشفى به من ليسوا يميلون إلى الشفاء.

وإنه لجهاد جديد لعمر بن الخطاب طاب للعقاد أن يوجزه لنا في هذا الكتاب.



كتاب الدوحة

عباس محمود العقاد

عبقرية الصدّيق

تقديم: رضوان السيد



عبقرية الصدّيق

عباس محمود العقاد

تقديم: رضوان السيد



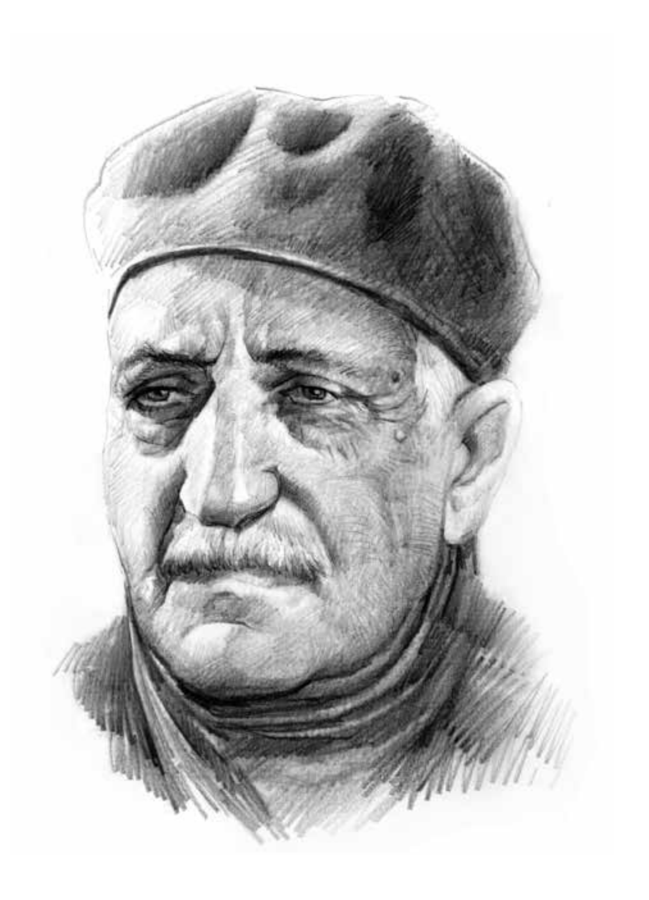
يوزع مجاناً مع العدد 61 من مجلة الدوحة نوفمبر 2012

عبقرية الصدّيق

تأليف: عباس محمود العقاد

الناشر :
وزارة الثقافة والفنون والتراث - دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

إخراج وتنفيذ : القسم الفني - مجلة الدوحة
لوحة الغلاف : موسى عمر - سلطنة عمان



عباس محمود العقاد للفنان العراقي إسماعيل عزام

فهرس الكتاب

عبقرية الصدّيق
وبحوث الشخصية وسياقاتها

I

ما كتب العقّاد «العبقريات» بالتتابُع التاريخي أو بحسب ظهور الشخصيات في التاريخ. فقد كانت المرة الأولى التي ظهر فيها عنده عنوان «العبقرية» مقروناً بشخصيةٍ تاريخية كتابه الصغير: «عبقرية جيتي»[1] في عشرينيات القرن العشرين. ويذكر العقّاد أنه كتب «عبقرية عمر»[2] خلال الحرب العالمية الثانية وفي مصر والسودان. ونشر بعدها مباشرةً «عبقرية محمد» (ص). أمّا بقية العبقريات، وكتبه عن الشخصيات الإسلامية الأُخرى، فقد كتبها أو نشرها في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي. ولا شكّ أنّ السياقات الثقافية والسياسية اختلفت اختلافاً كبيراً فيما بين الثلاثينيات والستينيات. لكنّ الفكرة أو الأفكار أو الخُطاطات الأصلية استمرت لديه على صعودٍ أو خفوتٍ منـذ العشرِينيات من القرن العشرين. ونحن نعرف من كتابه: «ساعات بين الكتب» (1992) الأُصول الثقافية لاهتماماته ببحوث الشخصيات

1- يقصد غوتهGoethe الشاعر والمفكر الألماني الكبير. ويومها أو بعد ذلك بقليل ترجم أحمد حسن الزيات(عن الفرنسية): آلام فرتر لغوته، وهو من مؤلفات الشباب عنده.

2- أرجع في حديثي عن العبقريات إلى نشرة المكتبة العصرية بصيدا- لبنان، وهي بدون تاريخ، إنما يبدو أنها مطبوعة في سبعينات القرن الماضي. وهي تتضمن إضافةً إلى عبقرية النبي(ص)، عبقريات الراشدين الأربعة، وعبقرية خالد بن الوليد.

على وجه العموم. فقد ذكر الأستاذ العقّاد بين قراءاته الكثيرة والتي أثّرت فيه بحوث لامبروزو وماكس نورداو في فهم مسائل الجنس والعنصر والأمة، وأثر العوامل النفسية في تكوين وتقدير الشخصيات التاريخية الكبرى. كما قرأ وراجع كتاب توماس كارلايل في البطولة وعبادة الأبطال، ومن ضمن أولئك الأبطال النبي محمد(ص). وقد شبّ في الرُبع الأول من القرن العشرين هو وجيله على كتب غوستاف لوبون عن الأُمم والحضارات والثورات، والأعلام الكبار، وسُنَن النهوض والتطور. وقد دأب المصريون ثم الأستاذ عادل زعيتر المثقف والكاتب الفلسيطيني، على ترجمة تلك الأعمال عن الفرنسية، ونشرها نشراتٍ متقنة بمصر على وجه الخصوص. والفكرة الأساسية – ليس عند لوبون وشبنغلر وأميل لودفيغ وشتفان تسفايغ[1] وحسب - تصوير كلّ حضارة بأنّ لها «روحاً» لا بُدَّ من استكشافها واكتشافها وتحديدها من أجل الفهم والتقدير، كما أنّ لكل شخصيةٍ تاريخيةٍ سواء أكانت سياسية أو فكرية أو أدبية «مفتاحاً» نفسياً كاشفاً أو مُعيناً على الفهم والإفهام. أو بمعنى آخر روح ورؤية خاصة للعالم ومهمة ذلك الشخص العظيم فيه. وقد ازدهرت الدراسات النفسية في حقبة ما بين الحربين في أوروبا، ولا أعرفُ بالتحديد هل كان سيغموند فرويد معروفاً إلى درجةٍ كافيةٍ في الثقافة العربية في الرُبع الأول من القرن العشرين؟ لكنْ في النصف الثاني من الثلاثينات وما بعد ظهرت في الدراسات الأدبية بمصر، كما هو معروف، المقالات الأُولى عن المنهج النفسي في الأدب، وهو المنهج الذي اتّبعه العقّاد في كتابه عن ابن الرومي كما هو معروف. فهذا هو السياق المنهجي، ذو الجوانب «العلمية» من جهة، والرومانسية من جهةٍ أُخرى، والذي عرفه المصريون والعـرب المقيمون بمصر، وانتشر لحوالي نصف القرن في أَوساطهم وكتاباتهم.

بيد أنّ التوجُّه على وجه الخصوص إلى تطبيق هذا المنهج على الحضارة الإسلامية، وعلى الشخصيات الإسلامية- وهو الأمر الذي شاع في الثقافة المصرية ثم في الثقافة العربية؛ فإنّ له سياقاً مختلفاً أو متمايزاً بعض الشيئ. فالذي خاض فيه العقّاد، خاض فيه في الحقبة نفسِها الأستاذ أحمد أمين الذي كتب تاريخاً للثقافة الإسلامية على مدى عشرين عاماً بدأه بفجرِ الإسلام في العام 1929، وطه حسين الذي كتب» على هامش السيرة» وإسلامياته الأُخرى التي توالت مثل الفتنة الكبرى، والشيخان.

1- كتب لوبون وشبنغلر في الحضارات والأُمم. وكتب لودفيغ وتسفايغ عن الشخصيات التاريخية مثل ماري أنطوانيت ويوليوس قيصر ونابليون وبسمارك والإسكندر.. إلخ.

وتوفيق الحكيم الذي كتب مسرحية: محمد. ومحمد حسين هيكل الذي كتب حياة محمد، وفي منزل الوحي، وحياة أبي بكر، وحياة عمر، والدولة الإسلامية... إلى آخرين كثيرين.

لقد كان هناك تفتُّحٌ نهضويٌّ على بناء الأمة والدولة. وكما رجع الأوروبيون في عصر النهضة إلى ما اعتبروه أُصولهم اليونانية والرومانية، عاد النهضويون المصريون والعرب الآخرون والمسلمون في شبه القاره الهندية إلى الأُصول العربية والإسلامية الأولى، وإلى الشخصيات العربية والإسلامية الأُولى[1]. وإذا كان الحاضر أوروبياً أو غربياً في نمط التفكير والعيش؛ فإنّ هؤلاء النهضويين رأَوا أنّ هذه القيم التي سادت في حضارة العالم المُعاصر، اختزنتها أيضاً حضارتُهُم وثقافتُهُم. والشخصيات الكبيرة في تاريخهم (والتي تقدَّمها نبيٌّ)، تقع أيضاً وأيضاً في أصل حضارة العالم. وعندما نذهب إلى أنّ جيلَي ما بين أواخر القرن التاسع عشر، ومنتصف القرن العشرين، سادت بينهم مسألتا المدنية والحضارة وسُنَن قيام الأُمم وروحها ونهوضها: والشخصيات الكبرى وأدوارها في الإنشاء والازدهار؛ فليس معنى ذلك أنه لم تكن لكلٍّ منهم شخصيتُه الخاصة واهتماماته المتمايزة. فمحمد كرد علي وجرجي زيدان وأحمد أمين كتبوا في التارخي الحضاري والثقافي. وطه حسين مضى في سردياتٍ إسلامية حميمة أسست وأثرت في الثقافة العربية الحديثة. وكانت أعمال محمد حسين هيكل أدنى إلى صناعة المؤرّخ المسيَّس؛ في حين ثبت العقّاد – أو انفرد – بإعادة عمل الشخصيات الإسلامية الكبيرة إلى العبقرية والبطولة، اللتين ميزتا أدوار الفرد أو الأفراد في التاريخ وصناعة الدول والحضارات لدى أُمَم العالم، ولدى العرب والمسلمين.

II

كتب العقّادُ إذن عبقرية عمر أولاً. ثم نشر فوراً بعدها عبقرية محمد(ص). ثم كتب عبقرية الصديق. ثم كتب عبقرية علي. أما أعمالُهُ على عثمان وخالد بن الوليد ومُعاوية فتأخّرت، وظهرت وسط اهتمامات العقّاد الثابتة والمستمرة بالإسلام منذ الأربعينات وإلى حين وفاته عام 1964.

والذي أعرفُهُ أنّ كتابه عن عثمان عندما ظهر أواخر الخمسينات ما كان يحمل في عنوانه مفرد «العبقرية»، شأنه في الكتاب عن معاوية. لكنْ لننصرف الآن إلى

1- Charles Smith: The Crisis of orientation; the Shift of Egyptian Interllectuals to Islamic Subjects in the 1930's in: IJMES, 1984, pp. 382-410

تتبُّع قراءة العقّاد لشخصية الصدّيق، وفهم أعماله من خلال الفهم المفتاحي لها. وهو يذكر في التقديم، كما ذكر في سائر كتب العبقريات، أنه لا يريد كتابة ترجمةٍ لأبي بكر، ولا تاريخاً لخلافته وحوادث عصره. بل أراد كما قال أن يرسم للصدّيق «صورةً نفسية» على النهج الذي عرفه عند لامبروزو. وفائدة الصورة النفسية هذه أنها «تعرّفنا به، وتجلو لنا خلائقه، وبواعث أعماله، كما تجلو الصورة ملامح مَنْ تراه بالعين». ومن مقاصد هذا النهج الفهم أولاً، والتقدير ثانياً. إنما ليس من مقاصده التعظيم أو إنكار وجوه الضعف» إنما من ناحيةٍ أُخرى ينبغي- بحسب العقاد- عدم المُضيّ مع كشف ما يُعتبر «عورات» في نظر الدارسين، للدخول فيما يُعرف بالمنهج النقدي. وعذر العقّاد في ذلك أنه منذ القرن الثامن عشر، صار ديدن الكاتبين تعمُّد الانتقاص من عظمة العظماء، أو التعظيم من شأن نقائصهم وأخطائهم بقصدٍ معتبرٍ أحياناً، وهو الفهم المتكامل، وبقصدٍ مصطَنَع أحياناً أُخرى كثيرة، وهو إظهار براعة اليَراع، ولَوذعية الكاتب. والحقُّ أنّ المقصود من الحديث عن مثل أبي بكر إنما هو بيان أسباب تأثيره الكبير في الأمة والتاريخ، فلا يفيد في شيىء الاستكثار من جمع الأخطاء أو الشوائب في هذه الفكرة أو ذاك التصرف. إنه التقدير الوقور والمتعقّل، ولس التجميل المصطنع.

تأخَّر العقّاد إلى الفصل الرابع من فصول الكتاب في الحديث عن مفتاح شخصية الصدّيق. وبدأ الكلام على ذلك بأنه -بحسب ما وصفتْه كتب التاريخ- كان رجلاً عصبيَّ المزاج، دقيق البنية، خفيف اللحم، صغير التركيب. وهذا «التكوين» يغلبُ على أصحابه - بحسب الكاتب - أحد أمرين: إن كانوا من «كرام النحيزة» أو الطبيعة، فهم مطبوعون على الإعجاب بالبطولة والإيمان بالأبطال. وإن كانوا من لئام النحيزة فهم مطبوعون على الحسد والكيد. وبالطبع فإنّ العقّاد- استناداً إلى ما عُرف عن أبي بكر من كرم الطبيعة، اعتبر أنّ مفتاح شخصيته هو الإعجاب بالبطولة والإيمان بالأبطال. ويتبيَّن الباحث ذلك من سرعة إيمانه بدعوة النبي(ص)، لأنه كان يعرفه معرفةًوثيقةً منذ شبابهما، فكان لديه إعجابٌ كبيرٌ به، وثقةٌ بصدْقه وتميُّزه. وهذه الثقةُ بعظمته وبطولته هي التي حكمت تصرفاته طوال صحبته للرسول قبل الهجرة وبعدها وإلى حين الوفاة، بل وبعدها. حاجَّ عنه قُريشاً. وصدّقه في خبر الإسراء، كما آثر اتّباعه حتّى عندما لا يكون الاختلاف مضراً كما حين ما كانت الموافقة ضرورية. وهكذا فإنّ الإيمان بالبطولة في شخصية النبي، هي التي أعطت أبا بكر لقب الصدّيق.

وبعد هذا وقبله يتتبَّعُ العقّاد أصول أبي بكرٍ القَبَلية فهو من تيم، وهي بطنٌ صغيرٌ من بطون قُريش، ليس من كبارها وأوائلها، وليست من المهمَّشين فيها. والدليل على عدم التهميش أو الانزواء أنّ أبا بكرٍ كان مكلَّفاً بالزِمام والديات من جانب «مَلأ» قريش، وكان القرشيون يعتمدون عليه من بين قِلّةٍ في العلاقات مع القبائل الأُخرى في الحرب والسلم. ووالدُهُ رجلٌ وديعٌ أَورثَ ابنه هذه الوداعة وهذه الثقة بالله وبالناس.

بيد أنّ العقّاد يصطنع هنا- إذا صحَّ التعبير- إشكالاً أو إشكالية، تتصل بخصلتين متناقضتين ظاهراً على الأقلّ في شخصية الصديق: الثقة والوداعة والدماثة مع سائر الناس أقراناً وغير أقران، والحِدّة التي تُخرجُهُ كثيراً عن طَوره، وتؤدّي به إلى تصرفاتٍ كان يندمُ عليها أحياناً ويذكر ذلك بنفسه. فمن الثقة والوداعة والاتّباع هذه العلاقة الحميمةُ بالنبي (ص)، والمستندة إلى مشاعر متبادلة، ما اقتصرت على النبي، بل شملت سائر مَنْ يَعرفُهُم التاريخُ بوصفهم من كبار الصحابة. وباستثناء عمر بن الخطّاب؛ فإنّ أكثر هؤلاء أسلموا على يده أو بسبب دعوته لهم للانضمام إلى صفّ رسول الله، واعتناق رسالة الوحدانية. ومن سِمات الرقة والوداعة والرحمة في شخصيته إقبالُهُ على تحرير العبيد الذين اعتنقوا الإسلام وعذَّبهم مالكوهم، من ماله، والذي لم يكن كثيراً ولا كبيراً. إنما من سِمات حدَّته ما أقدم عليه من إحراقٍ للفُجاءة، وهو من صعاليك العرب وشجعانهم، والذين طلبوا من أبي بكرٍ في زمن الردَّة سلاحاً للقتال إلى جانب المسلمين، ثم استُعمل ذلك السلاح في قطع الطريق، وقتال المسلمين وغيرهم! ومن حِدَّته التعامُلُ بقسْوةٍ مع كبار قُريشٍ في مواقف ما كانت تستدعي تلك الحِدَّة. ومن حِدَّته مخالفة زملائه ومشاوريه في مسألة الردَّة والإصرار على قتال المرتدين. ومن حِدَّته نَهْر كل الذين طالبوهُ بعزل خالد بن الوليد بسبب الأخطاء التي كان يرتكبها في الغزوات والحملات. بيد أنّ العقّاد يعودُ فيُرجع ذلك إلى السِمة الرئيسية في شخصيته وهي سِمة الصِدْق، والإعجاب بالبطولة ، والسُخْط الشديد على ما يخالف هذين الأمرين. فما دام الصدق والإعجاب متوافِرَين؛ فإنّ أبا بكرٍ كان مستعداً بحكم شخصيته الأساسية، للصفح والعفو والمغفرة ومراعاة الضعف والضعفاء ومعذرة الناس. إنما إذا غاب الصدق في القول والعمل، وظهر الجُبْنُ والخَوَر؛ فإنّ أبا بكرٍ ما كان يملك لغضبه زِماماً ولا حاجزاً. وقد ظهرت فوائد ومقتضيات الصدق والشجاعة والبطولة في ثلاثة مواقف بعد وفاة رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه؛ الأول ثباتُ

جأشه أمام هَول وفاة رسول الله، وإنكار عمر وغيره لَحَدث الوفاة، وقول أبي بكر: من كان يعبد محمداً فإنّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حيٌّ لا يموت. والثاني تصرفه السريع في السقيفة، عندما كادت الجماعةُ تتفكك يوم وفاة الرسول، فقد مضى مع عمر وأبي عُبيدة إلى حيث اجتمعت الأنصار بالسقيفة، وخاطبهم بهدوءٍ وتعقُّل، وحضَّهم على قبول وحدة السلطة، وإيكالها إلى قريش، وتقبل بيعتهم له بالخلافة على كره. والثالث إصراره بمفرده تقريباً على مقاتلة المرتدين، وعهده لخالد بن الوليد بذلك، وما هي إلاّ أسابيع حتّى اقتنع الجميعُ بصوابية عزيمته. لقد كان مثال الرجل الكامل في عُمْق إيمانه واتّباعه لرسول الله، وفي إدراكه للضرورات ومقتضياتها، وفي تحكيم الاستقامة والصدق، في الإقبال والإدبار.

اعتبر العقّاد «صفة الجندي» أو سَمْته، مفتاح شخصية عمر. واعتبر الإعجابَ بالبطولة والإيمانَ بها مفتاح شخصية أبي بكر. ولذا وبعد خمسة فصولٍ في هذا الأمر أو ذاك من وجوه شخصية الصدّيق الغنية، عقد الرجل فصلاً سمّاه: نموذجان - وهو يقصد بذلك شخصيتي أبي بكرٍ وعمر. وقد رأى أنّ السِمة البارزةَ في ذهنية أبي بكرٍ وسلوكه هي الاتّباع لرسول الله ولسُنّته ولسائر تصرفاته. ومن مواقع الإيمان والصدق والتصديق. بينما كانت شيمةُ عمر أو نموذجه: الاجتهاد. وكلاهما كان يحب النبي ويطيعه «ولكنهما في ذلك طريقان يتوازيان، وإن كانا لا يتناقضان ولا يتحدان..». فأبو بكر كان معجباً بمحمد النبي وعمر كان معجباً بالنبي محمد. أحبَّ أبو بكرٍ شخص النبي فآمن به وصدَّقه.وصدَّق عمر بن الخطّاب بنبوة محمدٍ فآمن واتّبع. وتبعاً لهاتين السِمَتين أو النموذجين، تصرف كلٌّ منهما في حياة النبي، وفي خلافته أو خلافتهما. وقد اختلفا أيام النبي وبعده في أشياء كثيرة، وكان أحدهما يوافق الآخر في النهاية أو لا يوافقه، دون أن ينقص ذلك من حبّ أحدهما للآخر وتقديره له.

ولأنّ العقّاد كان قد اعتبر عمر بن الخطّاب مؤسِّساً للدولة، فقد أراد في كتابه عن الصدّيق التوضيح بأنّ أبا بكرٍ كان مؤسِّساً أيضاً. فهو مؤسِّسٌ لأنّ هذا الجيل من الكبار هم من دعاهم هو إلى الإسلام واتّباع النبي، ولأنه هو الذي منع الاضطراب بعد وفاة النبي، ولأنه هو الذي قضى على الردّة من أجل الدين والدولة، ولأنه هو الذي سيَّر البعوث وبادر إلى فكرة الفتوحات التي حدَّدت مصائر الدين والدولة. إنما من ناحيةٍ أُخرى فإنه ما اشترع للدولة نُظُماً جديدة، ولا تسبَّب في تقليدٍ معين في الشؤون العامة. ولا يرجع ذلك إلى قِصَر مدته فقط؛ بل ولأنه كان من طبعه «الاقتداء»،

وقد أراد أن يغادر الدنيا، دون أن يُضطَرَّ لمخالفة سنّة رسول الله في شيء. لقد أراد أن يترك الناس على ما تركهم عليه رسول الله. وعلى هذا، أي على الرغم من غلبة شيمة الاقتداء على الصدّيق في السياسات العامة؛ فإنّ العقّاد يعتبر أنّ حكومته كانت حكومةً «ديموقراطية» ليس بالمعنى الحديث للديموقراطية؛ بل لأنّ تلك الحكومة ما كانت أوتوقراطية(=استبدادية)، ولا ثيوقراطية(=دينية أو كهنوتية) ولا غوغائية. فالرجل بويع في السقيفة، وقال للناس: إني وُلِّيتُ عليكم ولستُ بخيركم؛ فإن أحسنْتُ فأعينوني، وإن أسأْتُ فقوِّموني. ثم إنه اعتمد الشورى في تصرفاته، وكان يخاطب الناس في المسجد بسائر الشؤون، وما كان يحجب عنه أحداً، وكان يتقاضى أجراً من الدولة لكنه ردَّهُ كلّه وهو على فراش المرض، بعد خلافة عامين ونيّف!

أما الفصول الثلاثة الأخيرة في الكتاب، فقد خصَّصها العقاد لإنسانيات أبِي بكرٍ إذا صحَّ التعبير: ثقافته، وعلاقته الشخصية بالنبي، وعلاقته بأُسرته، وذكريات أولاده، وذكريات الناس المعاصرين له عنه. إنه كتابٌ جميلٌ وعذب ويمضي بسلاسةٍ تُماثل أو تزيد على سلاسة عبقرياته وكتبه الإسلامية الأُخرى.

•••

بعد «العبقريات» بل وخلال كتابتها، أصدر العقّاد عشرات الكتب عن الإسلام أو عن فلسفة الدين أو عن بعض الشخصيات مثل بلال بن رباح. بيد أنّ العبقريات، وبخاصةٍ عبقريتا محمد (ص) وعمر، ظلّت الأكثر شهرةً وانتشاراً. وقد ظلّ بعضها- وبخاصةٍ عبقرية عمر- مقرَّراً في مادة الثقافة العامة بالثانوية العامة بمصر لسنواتٍ طوال. وعندما مضينا إلى الأزهر في أواسط الستينيات (مات العقّاد عام 1964)، كانت مكتبة العقاد الإسلامية، بين أوائل ما اقتنيناه. إنما في ذلك الزمان، بدأت كتبٌ أُخرى ذات طابع عقدية ودعوية وإحيائية تسود بين القراء، وتحلُّ محلَّ إسلاميات العقاد وطه حسين وهيكل، لدى الأزهريين، ولدى غيرهم من الشباب ذوي التوجُّهات الدينية. وقد أخبرني الدكتور محمد البهي، رحمه الله، أنهم كانوا يحرصون بمجلة الأزهر في الأربعينيات والخمسينيات على أن لا يخلوَ عددٌ منها من مقالةٍ للعقّاد حتّى لو اضطروا للانتظار والتأخر بسبب كثرة انشغاله. ولعلَّ من الجواذب التي بقيت لإسلاميات العقّاد في الستينيات أنها كانت تعرض معارف جديدة، ناجمة عن غزارة قراءاته وحداثتها؛ بما في ذلك البحوث في فلسفة الدين، والبحوث الجديدة للمستشرقين؛ الذين جادلهم العقّاد أيضاً. ففي «العبقريات» يتميز العقّاد بمعرفة

المصادر معرفةً جيدةً جداً، بل والاطّلاع والإلمام إلى بعض الدراسات الحديثة للمستشرقين ولزملائه. لكنه خارج «العبقريات»، وفي إسلامياته الأُخرى يبدو واسع الاطّلاع على الكتب الصادرة في الخمسينيات والستينيات. وقد أخبرنا عامر العقّاد في جلسةٍ ببيت العقّاد عام 1966 أنه كانت له في الكتابة طريقتان. فعندما يريد كتابة كتابٍ برأسه في موضوع مهمّ، يخطّط لذلك طويلاً، ويقتني الكتب الكلاسيكية في الموضوع والجديدة فيه. أمّا الكتب الصغيرة والمقالات فإنه كان يأخذ موضوعاتها من آخِر ما قرأ وهو كثير. وما تغيّر أسلوبه في الكتابة، ولاغادر تلك التأملية المتوسطة أو التوفيقية. لكنه ابتعد نسْبياً عن النظريات الكبرى في شيخوخته، وانصرف إلى عرض المعارف الجديدة، شأن ما كان يفعله بمعارف العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي. وعندما أقرأ العبقريات أو إبراهيم أبو الأنبياء أو الله اليوم، أشعر بالحماس لها من جديد. وإذا لم تَعُدْ مما يهوى الشبان قراءته؛ فإنها من جهةٍ ثانية تظل مَعْلَمةً مهمةً في التراث النهضوي الإسلامي.

رضوان السيد

تقديم

في تقديم كتابي هذا عن أبي بكر الصديق، أقولُ ما قلْتُه في «عبقرية محمد» و«عبقرية عمر» وكل كتاب من هذا القبيل، وفحواه؛ أنني لا أكتب ترجمةً للصدّيق رضي اللـه عنه، ولا أكتب تاريخاً لخلافته وحوادث عصره، ولا أُعنى بالوقائع من حيث هي وقائع، ولا بالأخبار من حيث هي أخبار، فهذه موضوعات لم أقصدها ولم أذكر في عناوين الكتب ما يعد القارئ بها ويوجه استطلاعه إليها، ولكن ما قصدته؛ أن أرسم للصدّيق صورة نفسية، تعرّفنا به وتجلو لنا خلائقه وبواعث أعماله، كما تجلو الصورة ملامح مَن تراه بالعين. فلا تعنينا الوقائع والأخبار إلا بمقدار ما تؤدي أداءها في هذا المقصد، الذي لا مقصد لنا غيره، وهي قد تكبر أو تصغر فلا يهمنا منها الكبر أو الصغر إلا بذلك المقدار، ولعل حادثاً صغيراً يستحق منا التقديم على أكبر الحوادث إذا كانت فيه دلالة نفسية أكبر من دلالته، ولمحة مصوّرة أظهر من لمحته. بل لعل كلمة من الكلمات الموجزة التي تجيء عرضاً في بعض المناسبات، تتقدم لهذا السبب على الحوادث كبيرها وصغيرها في مقياس التاريخ.

ومن همنا أن تكون الصورة صادقة كل الصدق في جملتها وتفصيلها. فليس من

غرضنا التجميل الذي يخرج بالصورة عن حقيقتها، ولسنا نريد أن يطّلع القارئ على تلك الصورة فلا يعرفها ولا يعرف أبا بكر منها، ولكن تجميل الصورة شيء، وتوقير صاحبها شيء آخر، فإنك إذا صوّرت أبا بكر، ورفعت صورته مكاناً عليّاً لم تكن قد أضفت إليه جمالاً غير جماله، أو غيّرت ملامحه النفسية بحيث تخفى على مَن يعرفها، فهذا هو التوقير الذي لا يخلّ بالصورة، ولا يعاب على المصوّر، وليس هو التجميل المصطنع الذي يضلّ الناظر عن الحقيقة.

فكل فضيلة أثبتناها لأبي بكر في هذه الصفحات فهي فضيلته التي لا نزاع فيها، وكل عمل استطاعه ووصفناه بقدرته فقد استطاعه بغير جدال، وما من عمل لم يعمله قلنا إنه قد عمله، ولا من قدرة لم تظهر منه، جعلناها من صنوف قدرته، ثم يتوسّمه القارئ بعد هذا، فيرى صورة مميّزة بين صُوَر العظماء من أمثاله، فهو محمود موَقَّر، وعمر بن الخطاب في صورته محمود موقر، ولكنهما مع ذلك لا يتشابهان ولا يتراءى أحدهما في ملامح الآخر، وهذا قصاراك من صدق الصورة في تمييز الرجل بين نظرائه، وفي تمثيله بما فيه وما ليس فيه.

إنك حين تعدد ثروة رجل فتقول: إنه صاحبُ عشرة بيوت، لا يلزمك بعد ذلك أن تقول: ولكنه ليس بصاحب أرض زراعية ولا أوراق مالية ولا معامل صناعية ولا مرتبات حكومية، وإذا أنت سكتّ عن هذا قاصداً أو غير قاصد، لم يجز لأحد أن يلومك أو يظن بك تعَمُّد الإخفاء والسكوت، فحسبك أنك ذكرت ثروته الصحيحة ولم تضف إليه ما ليس من ماله، لتكون قد أعلمت مَن يريد العلم بثروته غاية ما ينبغي أن يعلم.

وكذلك الشأن في ثروات النفوس حين يحصيها المقدِّرون: تصدق إن ذكرت له ما يملك، ولا يفوتك الصدق إن فاتك أن تحصي كل ما ليس له بِملْك، فليس هذا بغرض من أغراض الإحصاء أو التعريف.

ومذهبنا الذي نتوخّاه في الكتابة عن العظماء الذين حسُنت نيّاتهم في خدمة الإنسان، أن نوفِّيهم حقهم من التوقير، وأن نرفع صُوَرهم إلى مكان التجِلّة، وإن لم يمنعنا هذا أن نَصدُقَهم الوصف والتصوير، وقد عبرت عن هذا المذهب شعراً قبل

ثلاثين سنة فقلت من أبيات:

لا تَلْـحُ ذا بـأس وذا همـة — عـلى ذنـوب العُصبـة الغلّـب
فليـس مقياسُـك مقياسـهم — ولا هـم مثلـك في المـأرب
انظـر إلى مـا خلّفـوا بعدهـم — مـن المعـالي ثـم لُـمْ واعْتـب
مـن رَكِـبَ الهائـل مـن أمـره — فعـذره في ذلـك المركـب

ونحسب هذا المذهب في زماننا هذا أوجب مما كان في الأزمان الغابرة، لأن الأسباب التي تَغُضُّ من وقار العظمة، لم تزل تتكاثر منذ القرن الثامن عشر إلى الآن، وهي مما يحدث عفواً في بعض الأحيان، ومما يأتي قصداً في أحيان أخرى، وقد تفيد الإشارة إليها في اتقائها إذا كان إلى اتقائها سبيل.

بدأت هذه الأسباب بفهم سيئ للمنازعات التي شجَرت بين رجال العلم ورجال الدين منذ النهضة العلمية الحديثة. فوقر في بعض الأذهان؛ أن العلم الحديث قد ألغى ما قبله من جهود المصلحين وطلاب المعرفة الإلهية والدنيوية، وخلط أناس بين دعاة الأديان الذين أخلصوا العقيدة في الإصلاح، وبين رجال الأديان الذين استغلوا العقائد وتعمّدوا إنكار الحقائق ووقفوا بعنادهم ولجاجتهم عقبة في طريق التقدم والتهذيب.

فالمصلحون من عظماء الأديان، أهل لكل تعظيم واعتراف بالجميل، لا يعيبهم أنهم سبقوا عصر العلم الحديث، بل يزكّيهم ذلك ويضاعف حقهم في الثناء وعرفان الجميل، ويدل على أن الحاجة إليهم كانت أمسّ وألزم، وأنهم كانوا في خدمتهم الإنسانية أقدر وأعظم، مع ما هو مفهوم من الفارق بين حاجة الناس إلى الدين، وحاجتهم إلى العلوم. فهذه حاجة ذهنية وتلك حاجة حيوية أو روحية لا تغني فيها علوم العلماء.

ثم جاءت الديمقراطية، وأساء بعض الناس فهمها كما أساءوا فهم النزاع بين العلم والدين، فظنوا أن حرية الصغير تجعله في وصف الكبير، وأن المساواة القانونية تلغي الفوارق الطبيعية، وأن الثورة على الرؤساء المستبدين معناها الثورة على

كل ذي مكانة من العظماء، وهو وَهْم ظاهر البطلان، ولكنه قد سرى مسراه إلى الأذهان، فكثر التطاول على كل عظمة إنسانية، وفشت بِدعةُ الاستخفاف والزراية حتى أوشك التوقير لمن يستحق التوقير أن يعاب.

ثم جاءت الشيوعية، وهي قائمة على أن الأبطال صنائع المجتمع، وليسوا بأصحاب الفضل عليه، وأن تعظيم الأبطال الغابرين يصرفُ الناس عن عيوب النظم الجتماعية التي أنشأت أولئك الأبطال، فخدموها قاصدين مدبرين أو على غير قصد منهم وتدبير، وأفرط الشيوعيون في تلويث كل عظمة يؤدي توقيرها إلى نقض مذهبهم ومخالفة دعوتهم، حتى بلغ من سخفهم في هذا؛ أنهم غيّروا أبطال الروايات في مسرحيات شكسبير وأمثاله فعرضوا «هملت» على المسرح لئيماً ماكراً سيئ النيّة على خلاف ما صوّره الشاعر، لأن تصوير أمير من أمراء القرون الوسطى في صورة حسنة، يُخِلُّ بما قرروه عن النظم الاجتماعية والسياسية في تلك القرون.

وتكاثرت على هذا النحو أسباب الغض من العظماء، حتى صح عندنا أن العظمة في حاجة إلى ما يسمّى بـ «رد الاعتبار» في لغة القانون، فإن الإنسانية لا تعرف حقاً من الحقوق، إن لم تعرف حق عظمائها، وإن الإنسانية كلها ليست بشيء إن كانت العظمة الإنسانية في قديمها أو حديثها ليست بشيء.

ومن ثَمّ مذهبنا في توقير العظمة مع التفرقة بين التوقير المحمود والتجميل المصطنع الذي يعيب المصوِّر، ويُضل الناظر إلى الصورة. فليس لنا أن نُثبت جمالاً غير ثابت، ولكن – لنا – بل علينا – متى أثبتنا الجمال في مكانه أن نرفع الصورة إلى مقام التوقير.

قال زميلنا الباحث الفاضل الأستاذ أحمد أمين، من نقده لكتاب الدكتور هيكل (باشا) في الصدِّيق وكتابي في عبقرية عمر: «بقيت مسألة مهمة كثيراً ما اختلفت وجهة نظر الكتّاب فيها، وهي أن العظيم مهما عظم له خطآت، وإلا ما كان إنساناً والعصمة للـه وحده. فهل واجب المترجم له أن يعرض لكل ذلك في تفصيل، فيذكر كل ما لهُ ويشيد بذكره، ويذكر خطآته وينقُدُها، ويعلِّم بذلك درساً في نواحي مجده، ودرساً آخر في موضع خطئه، أو واجبه فقط تجلِيَةً نواحي العظمة والتأويل

والدفاع الدائم عن نواحي الخطأ؟ أنا أرى أن الرأي الأول أوْجب، متأسياً بأبي بكر وعمر نفسيهما، والمؤلفان الفاضلان إلى الرأي الثاني أمْيَل».

والواقع أننا إلى الرأي الثاني أمْيَل، كما قال زميلنا الأستاذ، ولكنه الميْل الذي نُحِدُّه بما قدّمناه من حدود، ونحتجُّ له بما بيّنّاه من أسباب.

ويخيّل إلينا أن الأستاذ نفسه يستطيب هذا الميل حين قال في صدر مقاله عن الكتابين: «إن الأوربيين قد وجدوا من علمائهم من يشيد بعظمائهم ويستقصي نواحي مجدهم، بل قد دعتهم العصبية أحياناً أن يتزيّدوا في نواحي هذه العظمة، ويُعْمِلوا الخيال في تبرير العيب وتكميل النقص، تحميساً للنفس وإثارةً لطلب الكمال. أما نحن فقد كان بيننا وبين عظمائنا سدودٌ وحواجزُ حالت بين شبابنا وجمهورنا والاستفادة منهم».

فهذه السدود كثيرة في الشرق، وكثيرة في العصر الحاضر حيث كان، وهي التي تُجيز لنا - بل تفرض علينا - أن نوَفّي العظماء حقهم من التوقير، وأن نصوّرهم كما خلقهم اللـه، ثم لا علينا أن نرفع الصورة حيث شئنا بعد الصدق في التصوير.

عباس محمود العقاد

اسْمٌ وصِفَةٌ

عُرف الخليفة الأول في التاريخ بأسماء كثيرة: أشهرها أبو بكر والصدّيق، ويليهما في الشهرة عتيق وعبد اللـه.

وقيل إنه عُرف بهذه الأسماء أو الألقاب في الإسلام والجاهلية على السواء.

عرف في الجاهلية بلقب الصدّيق، لأنه كان يتولّى أمر الدِّيّات وينوب فيها عن قريش، فما تولاه من هذه الديّات صدّقته قريش فيه وقَبِلته، وما تولاه غيره خذَلَته وترددت في قبوله وإمضائه.

وعُرف بالعتيق لجمال وجهه، من العتاقة وهي الجودة في كل شيء، وقيل: بل من العتق، لأن أمه لم يكن يعيش لها ولد فاستقبلت به الكعبة وقالت: اللهم إن هذا عتيقك من النار فهبه لي. فعاش فعرف باسم عتيق. وقيل غير ذلك: إنه أحد ثلاثة أبناءٍ هم: عتيق ومُعتق ومُعَيتيق، سمُّوا بذلك تفاؤلاً بالعيش والعتق من الموت.

وعُرف كما قيل في بعض الروايات باسم عبد الكعبة في الجاهلية، ثم عبد اللـه في الإسلام.

وسُمّي في الإسلام بالصدّيق لأنه صدق النبي - صلى اللـه عليه وسلم - في حديث الإسراء، وبالعتيق لأنه عليه السلام بَشَّره بالعتق من النار.

ومن الجائز أنه عُرف بهذه الألقاب على محملها في الجاهلية ومحملها في الإسلام،

ففي حياته وسيرته قبل الإسلام وبعده ما يحقق هذه التسمية أو هذا التلقيب.

وُلد للسنة الثانية أو الثالثة من عام الفيل، فهو أصغر من النبي - صلى اللـه عليه وسلم - بنحو سنتين، وهو عبد اللـه بن عثمان، الذي عُرف باسم أبي قحافة، ويلتقي نسبه ونسب النبي - صلى اللـه عليه وسلم -، عند مُرَّة بن كعب، بعد ستة آباء، وكِلا أبويه من بني تيم، وهم قومٌ اشتهر رجالهم بالدَّماثة والأدب، واشتهر نساؤهم بالدَّلّ والحُظوة، وقيل إن بنات تيْم أدل النساء وأحظاهن عند الأزواج. وربما كان مرجع ذلك إلى طول عهد القبيلة بحياة المدينة وأشغالها، وأن اشتغالها بالتجارة كان يقوم على المودَّة وحسن المعاملة ولا يقوم على بسطة النفوذ وصوْلة الوفر والغلبة. فبنو أمية – مثلاً – كانوا يتجرون وكان زعيمهم أبو سفيان يُرسل القوافل بين الحجاز والشام، ولكنها قوافل أشبه بالحملات والبعوث، معولهم فيها الوفر والوفرة، وليست كذلك تجارة أبي بكر وإخوانه من أبناء البطون القرشية التي لها شرف النسب في غير مكاثرة بالعدد والعُدة، ومغالبة بالصوْلة ودهاء القوة، كمغالبة الأمويين.

ومهما يكن من أثر المعاملة الودية وآداب الأسرة والمدنية، فهذه الآداب واضحة في أسرة الصدّيق - رضي اللـه عنه - أجمل وضوح، لم تُذكر لنا قط أسرة كانت في عصره على مودة أجمل من المودة التي اتصلت بينه وبين أبيه وأمه وأبنائه، مدى الحياة. وقد كان له ابن حارب في صفوف المشركين، وأوشك أن يكون بينه وبين أبيه قتال، ولكننا إذا تجاوزنا هذه الفَلتة من فلتات السن، رجعنا إلى أبوّة لا عقوق فيها بعد اهتداء ذلك الابن إلى الإسلام، كما اهتدى إليه سائر ذويه.

عاش أبو قحافة حتى رأى ابنه خليفة يرفع صوته على أناس لم يكن في مكة أرفع منهم صوتاً وأعظم خطراً، وكان مكفوف البصر على باب داره بمكة يوم أقبل أبو بكر إليها معتمراً بعد مبايعته بالخلافة، فقيل له: هذا ابنك؛ فنهض يتلقَّاه، ورآه ابنه يهُمّ بالنهوض فعجل نازلاً عن راحلته وهي واقفة قبل أن يُنيخها، وجعل يقول: يا أبتِ لا تقم! ثم لاقاه والتزمه وقبّل بين عينيه، ولم ينتظر – وهو في نحو الستين – أن يُنيخ راحلته لينزل منها، مخافة على أبيه من مشقة النهوض.

ودعا الخليفة بأبي سفيان لأمر أنكره فأخذته الحِدَّة التي كانت تُراجعه في بعض ثورات نفسه، وأقبل يصيح على أبي سفيان وهو يلين له ويسترضيه، فسأل أبو قحافة قائده: على مَن يصيح ابني؟ فقال: على أبي سفيان! فدنا منه يقول له وفي كلامه من الغبطة أكثر مما فيه من الإنكار، وفيه من دهاء الطيبة أكثر مما فيه من سهو

الشيخوخة: أعلى أبي سفيان تصيح وترفع صوتك يا عتيق! لقد عَدَوْت طورك وجُزت مقدارك!

فابتسم أبو بكر والصحابة، وقال لأبيه المنكر في رضاه الراضي في إنكاره: يا أبت إن اللـه رفع بالإسلام قوماً وأذلّ به آخرين.

وهذه الطيبة التي لا تخلو من دهائها، هي التي ظهرت من هذا الأب الصالح، يوم نعوا إليه رسول اللـه فقال: أمر جَلَل. وسأل: ومَن وَلِيَ الأمر بعده؟ قالوا: ابنك؛ فعاد يسأل: فهل رضيت بذلك بنو عبد مناف وبنو المغيرة؟ قالوا: نعم. قال: لا مانع لما أعطى اللـه، ولا مُعْطِي لما منع!

بل هذه الطيبة التي لا تخلو من دهائها هي التي ظهرت منه حين هاجر ابنه مع النبي صلى اللـه عليه وسلم، فأقبل على أحفاده يسألهم: ما ترك لكم بعد هجرته من المال؟ وهي التي ظهرت منه حين ذهب ابنه ينفق من ماله لإعتاق الأرقاء الذين عذبهم المشركون فكان يقول: لو أنك إذا فعلت ما فعلت أعتقت رجالاً جُلداً يمنعونك ويقومون دونك؟ ويقول له ابنه: يا أبت إني أريد ما عند اللـه.

ثم عاش الأب الصالح حتى قُبض ابنه العظيم فرد ميراثه منه إلى أحفاده وسأل حين بلغته وفاته وهو يقول: رزء جلل، رزء جلل. فمن ولي الأمر بعده؟ قالوا: عمر؛ قال: صاحبه. يعني صاحب الأمر أو صاحب الصديق، في إيجاز كافٍ كإيجاز ابنه العظيم.

كثير مما في أبي بكر من هذا الأب الصالح: طيبة في يقظة في استقامة، ويزيد عليه ابنه في كل وصف حميد.

الصدِّيق الأول والخليفةُ الأول

في رواية من أشهر الروايات عن مرض النبي - صلى اللـه عليه وسلم - أن مؤذِّنه بلالاً جاءه يوماً، وقد اشتد به المرض فقال عليه السلام:

مروا أبا بكر فليُصَلِّ بالناس. قالت عائشة رضي اللـه عنها:

يا رسول اللـه! إن أبا بكر رجل أسيف، وإنه متى يقُم مقامك لا يسمع الناس. فلو أمرت عمر؟ فقال عليه السلام مرة أخرى: مروا أبا بكر فليُصَلِّ بالناس. فعادت عائشة تقول لحفصة: قولي له: إن أبا بكر رجل أسيف، وإنه متى يقم مقامك لا يسمع الناس. فلو أمرت عمر؟ فعادت حفصة ما قالته لها عائشة. وضجر - عليه السلام - من هذه المراجعة، فقال:

إنكن أنتنَّ صواحب يوسف. ثم قال لثالث مرة: مروا أبا بكر فليُصَلِّ بالناس.

وروى عبد اللـه بن زمعة، أنه خرج من عند النبي، فإذا عمر في المسجد وأبو بكر غائب. فقال: يا عمر. قُمْ فصلِّ بالناس. فتقدم فكَبَّرَ، وكان رجلاً مجهراً ، فلما سمع رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - صوته، سأل: فأين أبو بكر؟ يأبى اللـه ذلك والمسلمون، يأبى اللـه ذلك والمسلمون.

ولام عمر عبد اللـه بن زمعة قائلاً:

ويحك! ما صنعت بي يا ابن زمعة؟ واللـه ما ظننتُ حين أمرتني إلا أن رسول اللـه

- صلى اللـه عليه وسلم - أمرك بذلك. ولولا ذلك ما صليت بالناس.

قال ابن زمعة:

واللـه ما أمرني رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - بشيء، ولكنى حين لم أر أبا بكر رأيتُك أحقَّ مَن حضر بالصلاة بالناس.

وموضع العجب في هذه الرواية تردُّد السيدة عائشة -رضي اللـه عنها- في تبليغ أمر النبي بإقامة أبيها مقامه في الصلاة، وقد تكرر الأمر أكثر من مرة.

فهذا التردد عجيب من وجوه:

عجيب أن تتردد في تبليغ أمر محمد عليه السلام، وهو الزوج المحبوب والنبي المطاع.

وعجيب أن تتردد في تبليغه، وهو تشريف لأبيها بمقام كريم تتطاول إليه الرقاب.

ويزيده عجباً أن يحدث في شدة المرض والنبي مُجهد يطلب الراحة، وهي أشد نسائه سهراً عليه في مرضه، وأرعاهم له بما يريحه، ويخفف الجهد عنه.

نعم إن عائشة - رضي اللـه عنها - كانت أكثر الناس دالة على النبي وأجرأهم على مراجعته، والتلطف في إبلاغه ما يتهيّب القوم أن يبلغوه. فلئن كانت هي أوْلى الناس أن تطيعه وتبلغ أمره، لقد كانت كذلك تعلم مكانتها عنده ما يبيح لها أن تراجعه وتأمن غضبه، لدالتها عليه وثقته من مضمر حبها له وامتثالها لأمره، إلا أنها قد بلغت مكان الدالة عند رسول اللـه بما لها من صفات كثيرة غير الصباحة والجمال، وأولى تلك الصفات فرط الذكاء ولطافة الحس وحسن التقدير.

وخليق بمن كانت في مثل ذكائها ولطافة حسها وحسن تقديرها أن تفطن إلى الجد في ذلك الموقف العصيب، وفي ذلك البلاغ الخطير.

وهيهات أن تتردد يومئذ عن دلال في غير موضعه، ولأسباب غير السبب الذي يمكن أن يوحي إليها ذلك التردد، ولابد له من سبب عظيم.

ولقد كان له سبب عظيم.

بل هو أعظم الأسباب التي يمكن أن توحي إليها ذلك التردد، ولولاه لما أقدمت عليه.

وما نحسب أن شيئاً حفظته الروايات التاريخية لنا عن ذكاء السيدة عائشة يدل على قوة ذلك الذكاء، كما دل عليه ترددها في ذلك الموقف العصيب.

يكفي أن نستحضر اليوم ما قيل عن الخلافة بعد النبي عليه السلام، لنعلم مبلغ

ذلك الذكاء العجيب في مقتبل الشباب، ونُكبر ذلك النظر الثاقب إلى أبعد العواقب، ونلتمس لها العذر الذي يَجمُلُ بامرأة أحبها محمد ذلك الحب وأعزّها ذلك الإعزاز.

فقد قيل في الخلافة بعد النبي كثير:

قيل فيها ما يخطر على بال الأكثرين ، وما يخطر على بال الأقلين ، وما ليس يخطر على بال أحد إلا أن يجمح به التعنت والاعتساف أغرب جماح.

قيل: إن وصول الخلافة إلى أبي بكر إنما كان مؤامرة بين عائشة وأبيها!

وقيل: إنه كان مؤامرة بين رجال ثلاثة أعانتهم عائشة على ما تآمروا فيه، بما كان لها من الحظوة عند رسول اللـه، وكان هؤلاء الرجال على زعم أولئك القائلين أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح، وهم الذين أسرعوا – من المهاجرين – إلى سقيفة بني ساعدة ليُدركوا الأنصار قبل أن يتفقوا على اختيار أمير أو خليفة لرسول اللـه.

وقيل: إن هؤلاء الرجال الثلاثة اتفقوا على تعاقُب الحكم واحداً بعد واحد: أبو بكر فعمر فأبو عبيدة؛ ولهذا قال عمر حين حضرته الوفاة: لو كان أبو عبيدة حياً لعهدت إليه لأنه أمين الأمة، كما قال فيه رسول اللـه، وهذا زعم روّجه بعض المستشرقين ولقي بين القراء الأوربيين كثيراً من القبول، لأنه شبيه بما عهدوه في أمثال هذه المواقف من أحاديث التدبير والتمهيد وروايات التواطؤ والائتمار.

فالسيدة عائشة مسعودة الحظ لا مراء، لأنها لم تخالف محمداً قط في أمر خطير، وحين خالفته أو ترددت في تبليغ كلامه في أمر من أخطر الأمور، كان هذا التردد أدل على مكانتها وفضلها وعلى استحقاقها لمنزلة الإيثار في ذلك القلب العظيم.

فهي قد ترددت لتبرّئ نفسها من القالة، وتبرّئ ذلك الموقف الخطير من المظنة، وتبرّئ الخلافة من أسباب الادعاء، وقد يكون فيها إضعاف وإيذاء.

وأشهدت على نفسها أَوْلَى الناس بالشهادة في ذلك الموقف الخطير، حفصة بنت عمر رضي اللـه عنهما.

فإذا علمت حفصة أن عائشة راجعت رسول اللـه مرتين في تبليغ الأمر إلى أبيها أن يصلي بالناس، فقد علمت ذلك من هي أحق بعلمه من سائر أمهات المسلمين، إذا كان عمر - رضي اللـه عنه - أحد اثنين في حق الخلافة لا يُذكر أحدهما إلا ذُكِر الآخر، كا ظهر ذلك من واقع الأمور، أو كما ظهر من قول عبد اللـه بن زمعة لعمر:

«حين لم أر أبا بكر رأيتك أحق من حضر بالصلاة بالناس».

فتردُّد عائشة في ذلك الموقف الخطير لم يضر بل نفع، وكان أنفع من إسراعها

بالتبليغ، وأول ما نفع به أنه أظهر رغبة النبي إظهاراً لا مجال للظنة فيه، فكان ذلك من أدعى دواعي الاتفاق على الاختيار وقطع السبيل على الفتنة والشقاق.

نعم إن رواية من الروايات تزعم لنا أن السيدة عائشة -رضي اللـه عنها- ترددت في التبليغ لأنها أشفقت أن يتشاءم الناس برؤية أبيها في مقام يُذكّرهم بالخطر على أحبّ الناس إليهم في ذلك المقام، وتلك سانحة يجوز أن تسنح لها وهي أشد الناس إحساساً بذلك التشاؤم ووقْعه في نفوس المسلمين. ولكننا إذا سلمنا أنها، رضي اللـه عنها، قد تعمدت الإبطاء في التبليغ، فالسبب الذي أوْمأنا إليه آنفاً أوْلى وأليَق بالمعهود من ذكائها وخلقها الكريم. لأنها لا تُجهِد النبي في مرضه ولا تفوّت على أبيها شرف الخلافة حذراً من التشاؤم وحده، ثم هي لا تدعو حفصة إلى تعريض عمر لموقف تصون عنه أباها. فإن كان تعمّدٌ للإبطاء في التبليغ فذلك السبب الذي أوْمأنا إليه آنفاً أحق الأسباب أن يرجح على غيره لتفسيره ذلك الإبطاء، فهو أدعى أن يبطل به العجب ولا يمتنع مع هذا أن يقترن بغيره من الأسباب.

•••

ويقل العجب من تردد السيدة عائشة، كلما ازداد العجب من تلك الفروض والأقاويل التي خاض فيها مَن خاض عن «مؤامرة» الخلافة المزعومة، وليس لها سند من التاريخ، ولا من التفكير القويم، ولا من المعهود في أخلاق الرجال والنساء الذين عُزيَت إليهم تلك المؤامرة بغير بيّنة قاطعة ولا ظن راجح.

فليس في شيء رواه الرواة عن الخلافة بعد النبي عليه السلام كلمة واحدة ترجح تلك الفروض والأقاويل، سواء كان قائلها ممن أسرعوا إلى بيعة الصدّيق أو تباطأوا في بيعته، أو قضوْا حياتهم ولم يبايعوه.

وليس في شيء من خلائق أبي بكر وعمر وأبي عبيدة التي عهدها الناس منهم في حياة النبي أو بعد وفاته، ما يأذن لمُتوَهّم أن يتوهم فيهم التآمر على خلافته وهو بقيد الحياة، دون أن يُطْلعوه على جليلة أو دقيقة مما يفكرون فيه.

وليس في سيرة أبي بكر وعمر بعد أن وليا الخلافة ما ينمّ على طمع في السطوة، وحرص على زهو الملك يغريهما باستباحة ثقة النبي في حياته بما لا يليق. وهو عندهما بمكان من التجلّة والحب لا تتطرق إليه الشكوك ولا ترتفع إليه الشبهات.

وعلى نقيض ذلك، تدُل الحوادث والروايات التاريخية أن الأمر قد وقع منهم

جميعاً موقع المفاجأة التي لم يتدبروا فيها إلا بعد وقوعها، ولم يبرموا فيها الرأي على نحو من الأنحاء قبل اجتماع الأنصار بسقيفة بني ساعدة.

فالأقوال تتفق - أو تكاد تتفق - على أن أبا بكر لم يكن قريباً من النبي عليه السلام، يوم أمر النبي بلالاً أن يدعوه إلى الصلاة بالناس، ولو كان بينه وبين السيدة عائشة اتفاق في هذا الصدد لكان اقترابه من المسجد أو بيت النبي في تلك اللحظة لازماً كل اللزوم لإنجاز ذلك الاتفاق، وإلا توجهت الدعوة إلى غيره وخرج الأمر من أيدي المتفقين.

وقد توفي النبي عليه السلام وليس في أصحابه الأقربين مَن كان يتوقع وفاته، فتركه أبو بكر بعد الصلاة وهو يقول: يا نبي اللـه! إني أراك قد أصبحت بنعمة من اللـه وفضلٍ كما نُحب، واليوم يوم بنت خارجة، أفآتيها؟

فأذن له النبي في الانصراف: وخرج أبو بكر إلى «السُّنح» حيث كان يقيم.

أما عمر فقد دهش لنعي النبي تلك الدهشة التي لم يكن لها على أهبّة، ولو كان على أهبّة لها لكان الأحرى أن يؤكد الوفاة ولا يستغربها، تمهيداً لذلك الاتفاق المزعوم الذي سيتلوها.

وبلغ أبا بكر وعمر أن الأنصار مجتمعون في سقيفة بني ساعدة لاختيار الخليفة منهم، فخرجا إلى السقيفة على غير اتفاق بينهما أيهما الذي يخاطب القوم. فكان عمر يخشى حدّة أبي بكر فيهيئ في نفسه كلاماً يقوله، وكان أبو بكر يخشى حدة عمر فيستمهله ويخاطب القوم قبله، وليس في ذلك دليل على اتفاق قديم. وكان لقاؤهما أبا عبيدة يومئذ لقاء مصادفة في الطريق.

وجاء في رواية مشهورة أن عمر فاتح أبا عبيدة قبل ذلك فقال له:

ابسط يدك فلأبايعك. فأنت أمين هذه الأمة على لسان رسول اللـه.

فقال له أبو عبيدة: ما رأيت لك فهّةً[1] قبلها منذ أسلمت. أتبايعني وفيكم الصدّيق وثاني اثنين!

فإذا صحت هذه الرواية فهي تنفي ما قيل عن تفاهم هؤلاء الرجال الثلاثة على مبايعة أبي بكر وتعاقب الخلافة بعده، وقد يكون عمر فاتَحَ أبا عبيدة عازماً على مبايعته، أو فاتحه لاستطلاع ما عنده من الرأي والرغبة، فعلى كلتا الحالتين لا تفاهم من قبل على ذلك الرأي ولا اتفاق.

1- الفهة: الزلة.

هكذا تلقى الصّحاب الجلاء نعي النبي، وهكذا كانوا في أثناء شدة المرض عليه، فمتى كان التفاهم المزعوم؟ أقبْل أن يمرض رسول اللـه يعقل عاقل أن يجتمع صفوة أصحابه والمؤمنون برسالته للتآمر على وراثته واغتنام موته؟ إن جاز في عقل عاقل هذا، فمن أدراهم إذن أن القرآن الكريم لا يوحي في الخلافة غير الذي رأوْه؟ ومن أدراهم إذن – سلفاً – أن النبي - عليه السلام - يفارق هذه الدنيا ولا يوصي في أمر الخلافة بوصاة يشهدها الناس عامة، وتخالف ما اتفقوا عليه؟

إن الأمر لم يكن قابلاً لأن يحصل فيه غير ما حصل، بعد حسبان كل حساب، واستقصاء كل فرض، وتمحيص كل رواية.

ولم يكن فيه اتفاق مدبر على صورة من الصور، وإنما هو كما قال عمر - رضي اللـه عنه -: «إن بيعة أبي بكر كانت فَلْتة، ألا وإن اللـه وقى شرها».

وما حاجة الأمر إلى تمهيد وقد كان في غنى عن التمهيد؟

لقد كان اختيار أبي بكر للخلافة «خبرة الواقع» الذي لا يحتاج إلى تدبير، بل يقاوم كل تدبير.

فمَن غير أبي بكر كانت تجتمع له شرائط كما اجتمعت له، وتتلاقى عنده الوجهات كما تلاقت عنده؟

كانت تجتمع له شرائط السن، والسبْق إلى الإسلام، وصحبة النبي في الغار، والمودة المرعية بين أجلاء الصحابة، ومعظمهم ممن دخلوا في الدين على يديه.

وكانت أمارات استخلافه ظاهرة من طلائعها الأولى قبل مرض النبي عليه السلام بسنوات. فكان أول أمير للحج بعث به النبي عليه السلام وهو بالمدينة.

وكان ذلك سنة تسعٍ من الهجرة، واتفق في طريق أنه دعا إلى صلاة الصبح فسمع رغوة ناقة وراء ظهره، فوقف عن التكبير وقال:

هذه رغوة ناقة النبي - صلى اللـه عليه وسلم - الجدعاء، فلعله يكون رسول اللـه فنصلي معه. فإذا علي بن أبي طالب على الناقة. فسأله أبو بكر:

أمير أم رسول؟ قال: لا. بل رسول. أرسلني رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - ببراءة أقرؤها على الناس.

فلما قدموا مكة قام أبو بكر فخطب الناس محدثاً عن المناسك، وقرأ عليٌّ سورة براءة حتى ختمها، ثم كان يوم عرفة فخطب أبو بكر وقرأ عليٌّ السورة، هكذا حتى انتهت المناسك.

وكان قتال بين جماعة من الأوس فذهب النبي - عليه السلام - يُصلح بينهم وقال لبلال:

إن حضرت الصلاة ولم آتِ فمُر أبا بكر فليُصَلِّ بالناس.

وأثبت البخاري عن جُبير بن مطعم، أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فأمرها أن ترجع إليه. قالت: أرأيت إن جئتُ فلم أجدك. كأنها تريد الموت.

قال: إن لم تجديني فأتي أبا بكر.

وهذه أمارات مشهودة متفق عليها، وغيرها أمارات شتى بعضها أصرح وبعضها أحوج إلى التأويل، لا ضرورة لاستقصائها لأنها لا تبلغ في الجزم والتوكيد مبلغ ما قدمناه.

•••

واقترنت بتلك الأمارات جميعاً أمارات أخرى لا تقل عنها صراحة وتواتراً تدل على رغبة قوية في اجتناب كل ما يثير العصبية، ويلبس الأمر على الجهلاء والمغرضين بين دعوة النبوة وطلب السلطان والاستعلاء.

فلا نحسب أن محمداً -عليه السلام- دل بعمله وقوله ومضامين رأيه على شيء واضح مضطرد كما دل على هذه الرغبة القوية، ولا ظهر منه الحرص على شيء كما ظهر حرصه على تنزيه النبوة من مطامع السيادة الدنيوية ومفاخر العصبيات.فأبغض شيء كان إلى نفسه الكريمة قولُ من كانوا يقولون: إن النبوة تمهيد لدولة هاشمية أو وراثة دُنيوية.

ولهذا أُثر عنه أنه لم يُولِّ أحداً من قرابته ولاية أو عمالة في مكة والمدينة أو في غيرهما.

بل لهذا أصهر إلى أبي سفيان، واتخذ معاوية كاتباً للوحي، وأمر يوم فتح مكة منادياً ينادي في الناس:

«مَن دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» ليمحو من نفوس بني أمية حزازة العصبية بينهم وبين بني هاشم، ولا يدع في سرائرهم مجالاً للظن بأنها غلبة أسرة على أسرة، أو بطن من قريش على سائر بطونها.

وقال - عليه السلام -: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»، ولم يقل «في بني هاشم» أو في بني عبد المطلب، ولو شاء لقال.

ولا ريب أنه - عليه السلام - لم يُؤثر قريشاً بالأمر يومئذ لأنه يؤثر العصبية لبني قبيلته وقومه، ولكنه آثرهم للحكمة السياسية البينة التي لا يسهو عنها الهداة المسئولون عن مصائر الأمم في عصر من العصور. فقريش هم أصحاب السيادة في مكة وهي كعبة الإسلام وعاصمة الدول الإسلامية في ذلك الحين. ولن تفلح دولة يكون أهل العاصمة فيها أول الثائرين عليها والمنكرين لذويها.

ويغلب على اعتقادنا أنه - عليه السلام - ترك أمر الخلافة بغير وصية ظاهرة، لأنه علم أن الخلافة مُنتهية إلى مثل ما انتهت إليه، ولا سيما بعد تقديمه أبا بكر للصلاة بالناس.

ونص «على قريش» ولم يتجاوز ذلك، لأنه علم أن قريشاً تتفق على مثل ما اتفقت عليه، وأن الخلاف إنما يجيء – إن جاء – من جانب الأنصار أهل المدينة. فالحاجة ماسّة إلى هذا التخصيص لدفع الخلاف المنظور، ومع هذا التخصيص اللازم وصية مكررة بإكرام الأنصار أوصى بها المسلمين بعده، وهي وصية معناها الواضح في هذا المقام؛ أنه عليه السلام كان يترقب أن تؤول الخلافة إلى المهاجرين، فهم الذين تتجه إليهم الوصية بإكرام مثوى إخوانهم الأنصار، ولولا ذلك لما اتجهت الوصية لفريق منهما دون فريق.

ونقول: إن النبي علم بمصير الخلافة على الوجه الذي صارت إليه، لأننا لا نستطيع أن نفهم أنه - عليه السلام - ترك هذه المسألة وهو يتوقع فيها الفشل والفتنة، ولم يُبرم فيها حكماً يدفعهما به ما استطاع.

فإذا انحصرت الخلافة يومئذ في قريش، فهي صائرة إلى أبي بكر دون غيره، ولا حاجة إلى تدبير لن يغيِّر مصير الأمور.

وإلاّ فكيف كانت الخلافة صائرة إلى غير ما صارت إليه، وهي محصورة يومئذ في قريش؟ وإلى مَن كانت تصير؟

إن الذين تولوها بعد أبي بكر من صحابة النبي هم؛ عمر وعثمان وعليّ ومعاوية. فأي هؤلاء كان أظهر حقاً وأقرب طريقاً وأدنى من الصدّيق إلى اتفاق المسلمين عليه؟

أهو عمر؟ لقد كان أصغر من أبي بكر بنحو عشر سنين، ولم تكن له سابقة في الإسلام وفي صُحبة النبي، ولم تكن ألفة الناس له كألفتهم لأبي بكر، وليس هو بأقوى عُصبة منه بين بطون قريش، وليس هو بالذي يَشغَب على أبي بكر ويعصيه لطمع في الخلافة إذا تقدم إليها بل كان هو أول من بايعه وحثَّ الناس على بيعته. وقال له:

أنت أفضل مني. فقال أبو بكر: وأنت أقوى مني. فعاد عمر يقول: وإن قوتي لك مع فضلك.

وكان هذا فصل الخطاب ومرجع الاختيار الذي لا تفويتَ فيه لفضل ولا قوة، ولا تضييع فيه لفرصة أبي بكر التي لا فرصة بعدها. أما عمر فله بعد ذلك فرصته حين يأتي أوانها.

أفكانت تصير إذن إلى عثمان بن عفان؟

إن عثمان، رضي اللـه عنه، أسلم على يدي أبي بكر، وقد كانت معه عصبية بني أمية وهي عصبية قوية، ولكن زعامة تلك العصبية كانت في يد أبي سفيان يومذاك، ولا طريق له إلى الخلافة وإنْ طمع فيها. وتنزّه عثمان مع هذا أن يركن إلى تلك العصبية ليزاحم أبا بكر في حق لا ينكره ولا يَنفسَه عليه.

أفكانت تصير إذن إلى علي بن أبي طالب!

إنما كانت تصير إليه بحجة بني هاشم، وهي الحجة التي اتقاها النبي جهده كما قدمنا، وكان بنو هاشم مع هذا لا يتفقون على اختيار واحد من رؤسائهم الثلاثة؛ العباس، وعليٍّ، وأخيه عقيل، ولم يكن عليٌّ بعد هذا وذاك قد جاوز الثلاثين إلا بسنوات قلائل، وهي عقبة من العقبات التي لا يسهل تذليلها في أمة ترعى حق السن ومكانة الشيوخ إلا بوصية ظاهرة من النبي عليه السلام. ولم تكن هناك وصية من هذا القبيل كما اتفق عليه كل سند وثيق.

أفكانت تصير إذن إلى معاوية بن أبي سفيان.

ما نحسب أن معاوية نفسه قام بخلده، أن يرشح نفسه لخلافة النبي في تلك الآونة. ولو توافرت له السن وتوافرت له الذرائع التي تقربه من ذلك الأمل لآثرت قريش بالمبايعة كل بطن من بطونها غير بطن بني أمية، لأن الخلافة في بني أمية معناها دولة بني أمية، لاستطاعتهم بالخلافة وقوة العصبية أن يفرضوا دولتهم على سائر البطون وسائر القبائل. أما الخلافة في بني تيم، رهط أبي بكر، فهي خلافة قريش كلها ومعهم جميع المسلمين، لتعذر قيام الدولة ببطن واحد من البطون الصغيرة، واحتياج الحاكم إلى اتفاق هذه البطون من حوله. ويقال مثل ذلك في بني عَدِي رهط عمر، وفي سائر البطون القرشية ما عدا هاشماً وأميّة.

فإذا كان انتخاب أبي بكر للخلافة، هو رأي قريش الذي لا محيدَ عنه، وهو نيّة النبي التي ظهرت من أعماله وإشاراته، فما الحاجة إلى التدبير بين السيدة عائشة

وأبيها، أو بين الرجال الثلاثة أبي بكر وعمر وأبي عبيدة؟ ومن أين يأتي تخيل التدبير ولا موجب له من الفروض ولا من الإسناد؟

ربما كان الدليل الذي هو أقطع من كل دليل على نفي التدبير المزعوم؛ أن نُقَدِّرَ أن التدبير لم يحصل قط فماذا كان يحصل بعد امتناعه، أكان يقع في مسألة الخلافة شيء غير الذي وقع؟ وما هو؟ وما حيلة التدبير في منعه؟

فإن كان الجواب؛ أن التدبير وتْرك التدبير يستويان، وأن الحاجة إليه لا تخطر على بال عاقل، ففي ذلك غنى عن الأدلة الأخرى التي تنقضه وتلقي به في مراجم الظنون والأوهام.

نظر النبي إلى ذلك كله بالبصيرة الثاقبة التي تكشف له ما لا ينكشف لغيره، فسكت بالقدر اللازم، وأشار بالقدر اللازم، وعلم أنه قد أشار بما فيه الكفاية، وأن ما زاد على ذلك فهو زيادة على الكفاية. وما نشك لحظة في أنه عليه السلام قد أحاط بكل ما يحاط به في هذه المسألة خلال مرضه وقبل مرضه، وقد اطمأن إلى كل ما يوجب الاطمئنان في تقديره، وأنه لو رأى حاجة إلى المزيد من التصريح بالقول القاطع لصرَّح وقطع القول، لأننا لا نستطيع أن نفهم أنه -عليه السلام- يترك الإسلام والمسلمين عُرضة للفشل والفتنة ثم لا يدفع ذلك بما في وسعه. فاكتفاؤه بما صنع هو الدليل على علمه بما سيحدث واستغنائه عن المزيد من التدبير.

وقد نظر عليه السلام – ولا ريب – إلى كل ما يستحق النظر في مسألة الخلافة، وهو يرشح لها أبا بكر ذلك الترشيح الأبوي الذي يؤنس بالرأي ولا يُقحمه على القلوب.

نظر إلى حق أبي بكر كما نظر إلى مصلحة المسلمين. فحق أبي بكر في قيامه مقام النبي ظاهر ما فيه خلاف، ولا موجب لتخطيه إلى غيره على وجه من الوجوه.

ومصلحة المسلمين في ولايته راجحة في كل حسبان، لأن المسلمين كانوا يومئذ أحوَج إلى عهد يكون امتداداً لعهد النبي حتى يحين وقت التوسع والتصرف، وأحوج إلى ألفة غير مخشيّة ولا منفوسة تعوّضهم من طاعتهم للنبي بتعاونهم على النصيحة والمودة. وكل أولئك ميسور لأبي بكر قبل تيسّره لغيره من جُلة الصحابة الأقربين. فهو في حرص شديد على الاقتداء بالنبي حرفاً حرفاً، وخطوة خطوة لن يكون عهده إلا امتداداً للعهد النبوي حتى تتغير الأحوال فتأذن بالتغيير، وهو في ألفته واجتماع القلوب إليه خير مَن يخلف الطاعة بالمودة ويعالج الفرقة والانقسام بالرفق والتؤدة. فإن جد ما يدعو إلى التصرف أو يدعو إلى الشدة، فهناك الأعوان المخلصون له وللدين،

وهناك المشيرون الذين يقبلون الرأي على جميع الوجوه: فضله مع قوتهم وقوتُه مع فضلهم، نعم العون ونعم الكفيل باجتماع أسباب الحول والحيلة، كما ألمع إلى ذلك عمر بن الخطاب.

ثم حانت الساعة التي تهيأت لها مشيئة القدر، وتهيأت لها مشيئة الناس على ذلك النحو المستقيم.

فتم في يوم واحد كل ما ينبغي أن يتم في يوم.

ولاح للوهلة الأولى أن الخطر عظيم، وأنه موشك أن يعصف بكل شيء، وأن يخرج على كل سواء. إذ اجتمع الأنصار يتحدثون بحقهم في الخلافة دون المهاجرين، وهمّت الفتنة أن تنطلق بغير عنان في طريق لا تعرف عقباه، ولكنها فتنة مكبوحة قُدر لها ألا تقوى على الانطلاق من باب السقيفة التي نَجمت فيها.

فكان سعد بن عبادة، زعيم القوم مريضاً لا تؤاتيه في ذلك اليوم حركة النفس التي لا غنى عنها في ذلك المقام، لأنها تُعدِي بالهيبة والثقة من يستمعون إليه. فحملوه من بيته إلى السقيفة وهو لا يملك زمام عزمه ولا يقدر على الكلام، فجعل يخاطبهم بلسان القريبين منه وجعلوا يصغون إليه إصغاءهم إلى مريض يشعرون بضعفه لا إلى زعيم يشعرون بقوته وبأسه.

وكان القوم فريقين متنافسين منذ زمن قديم، وهم الخزرج والأوس، وبينهما ملاحاة دائمة تَهُون معها كل ملاحاة بين الأنصار والمهاجرين.

وكانت يقظة عمر وأصحابه أسرع من فتنة القوم. فبلغوا السقيفة في إبانها وعالجوا الأمر حق علاجه، وقال كل منهم كلمة كانت أنفذ من سهم وأقهر من جيش. قال أبو بكر:

«إن هذا الأمر إن توَلته الأوس نَفَسَته عليهم الخزرج، وإن توَلته الخزرج نفسته عليهم الأوس، ولا تدين العرب لغير هذا الحي من قريش. نحن الأمراء وأنتم الوزراء لا تفتاتون بمشورة ولا تُقضَى دونكم الأمور».

وقال عمر:

«إن العرب لا تمنع أن تولي أمرها مَن كانت النبوة فيهم ووَلِيَ أمورهم منهم».

وقال أبو عبيدة:

«يا معشر الأنصار! كنتم أول مَن نصر وآزر فلا تكونوا أول مَن بدّل وغيّر».

ونادى أبو بكر القوم: هذا عمر وهذا أبو عبيدة فأيهما شئتم فبايعوا.

فقال عمر وقال أبو عبيدة مثل مقالته:

«لا والله! لا نتولّى هذا الأمر عليك. فإنك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمَن ذا الذي ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك. أبسط يدك نبايعك».

فبايعه زعيم من الأوس، بشير بن سعد، وهو يقول:

«كرهت أن أنازع قوماً حقاً جعله الله لهم».

وقال النقيب أسَيْدُ بن حُضير:

«والله لئن ولِيَتِها الخزرج عليكم مرة ما زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم نصيباً أبداً فقوموا بايعوه».

وبايع عمر وأبو عبيدة فكأنما بايع المهاجرون معهما، ولم يبق للخزرج الحاضرين عزمُ خلاف، فتزاحموا على البيعة حتى أوشكوا أن يطأوا زعيمهم المريض، وماتت الفتنة في مهدها، لأنها ولدت بعِلّة الموت.

ولدت بعلة الموت فماتت وما اصطدمت بأكثر من ثلاثة رجال، لم يستعدوا لها بأكثر من استعداد الساعة. بل لعلهم أفلحوا في القضاء عليها، لأنهم كانوا أولئك الثلاثة بعينهم ولم يكونوا جمعاً حاشداً من المهاجرين المناظرين فلاحوا للقوم هداة ولم يلُوحوا لهم غزاة يقتحمون، وكان ذلك أدعى أن يستمعوا إليهم كما يستمعون إلى الضيف الناصح دون أن تُثار فيهم نخوة الغاضب لذماره، المطروق عليه في عُقْر داره.

ولو أن سعد بن عبادة كان صحيحاً غير مريض، وكان الأنصار حزباً واحداً غير منقسم، وكان المهاجرون متخلفين عن الموعد الحاسم، أو كانوا غير أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، أو كانوا جمعاً كثيراً يحفّز العداء والمقاومة، لجاز أن يتغير مجرى الأمور، وأن يكون للتاريخ الإسلامي شأن غير شأنه الذي عرفناه.

ولكننا نخطئ كثيراً إذا نسينا فضل الأنصار أنفسهم فيما صارت إليه الأمور، فقد كانت لهم فيه مشيئة مستورة، إن لم نقل مشيئة ظاهرة.

كانوا على الراجح يقضون حق المجاملة لسعد بن عبادة ولا ينوون الزيادة أو يجدُّون في الكفاح لانتزاع الخلافة: كانوا مسلمين قبل كل شيء، ولم يكونوا طلاب مُلْك قبل كل شيء، وكانوا يحسون ما أحسه المسلمون جميعاً إذ قالوا: إن النبي قد ائتمن أبا بكر على الدين بتقديمه للصلاة فكيف لا يؤتمن على الدنيا؟

وكانوا يعلمون أن المهاجرين مقدّمون فى القرآن على الأنصار: «والسابقون الأوّلون

من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان .. ». فلم يكن إيمانهم بحقهم في الخلافة إيمان من يغضب لفواتها ويستميت في طلبها، ولم يكن حرصهم على السلطان أشد من حرصهم على الدين ومصلحة المسلمين، ولم يكن أملهم فيها إذا نازعتهم قريش عليها بالأمل الذي يطغى على كل تفكير، فما هو إلا أن أشار بعضهم إلى منازعة المهاجرين حتى قالوا: «منا أمير ومنهم أمير»، قبل أن تستفيض بينهم حجج المهاجرين. ثم تمت البيعة فلم يعودوا إلى تَمَحُّل الأسباب للخروج على صاحب الأمر كما يفعل كل حريص على السلطان لجوج فيه.

فهم ولا ريب أصحاب مشيئة فيما صارت إليه الأمور، على هذا النحو من المشيئة التي قد يجهلها صاحبها وهي حاضرة.

وهم، ولا ريب، إخوان يطلبون حقاً في الإرث المشروع، إن ثبت لهم حق فيه، وليسوا بأعداء ينظرون إلى أسلاب العدو ويستحقونها بالغلبة عليها، كائنة ما كانت ذريعتهم إليها من حق أو باطل.

على أنهم لو كانوا غير ذلك، وكان نزاعهم إلى السلطان نزاعاً طاغياً لا يبالون فيه بالحقوق والحرمات، لبطل في هذا النزاع كل تدبير سابق لأبي بكر وصاحبيه، ولكان مآل الفتنة إلى حكم الواقع الذي لا تغني فيه الخطط السابقة ولا العظات البالغة. إذ قصارى التدبير من أبي بكر وصاحبيه؛ أن يُجْمِعوا حولهم كلمة قريش ورؤسائها وبطونها، فإما أن يخضعوا بالتدبير من لا يخضع لغير السيف، وأن يدفعوا بالاتفاق بينهم ما ليس له دافع، فذلك هو المحال بعينه، أو ذلك هو الاتفاق على أناس خارجين من نطاق الاتفاق.

وصفوة القول؛ إن خلافة أبي بكر كانت نتيجة لكل مقدمة سبقتها من فعل الحوادث، أو من فِعْل أحد عامد أو غير عامد.

وغير هذه الخلافة ما كان ليكون، إلا الفتنة التي لا يُجْدِي فيها اختيار هذا ولا ذاك، ولا يُغني فيها تدبير ولا تقدير.

ولسنا نُحب أن يُفهم من هذا أن أحداً من كبار الصحابة كان يعاف الخلافة، ولا يسرّه أن يُختار لهذا المقام العظيم، وأن يراه الناس أهلاً للاضطلاع بعبئه الجسيم. فخلافة النبي شرف لا يأباه أحد يحبه ويعظمه ويتتبع خطاه، وأقل من هذا المقام الأسنى كان حقيقياً عند الصحابة أن يستشرفوا له، ولا يكتموا طموحهم إليه.

جاء أهل نجران إلى النبي عليه السلام فقالوا:

«ابعث لنا رجلاً أميناً». فقال: «لأبعثن إليكم أميناً حق أمين» فاستشرف لها الناس. فبعث أبا عبيدة بن الجراح. وروى أبو بكر هذه القصة حيث قال:

«قدم إلينا وفد نجران فقالوا: يا محمد، ابعث لنا مَن يأخذ لك الحق ويُعطيناه».

فقال: «والذي بعثني بالحق لأرسلن معكم القوي الأمين» فما تعرضت للإمارة غيرها. فرفعت رأسي لأريه نفسي، فقال: قم يا أبا عبيدة.

ولقد ساء أبا بكر بعد مبايعته الأولى أن ينقبض أناس عنه، فظهر منه الاستياء حيث قال:«أيها الناس! ألست أحق الناس بها؟ ألست أوّل مَن أسلم؟».

وغير ذلك - أيضاً - لم يكن ليعقله العقل ولا بالذي يجمُل بالكريم، فكل رجل كريم يسوؤه أن ينقبض أناس عنه وهو جدير منهم بغير الانقباض.

ولكن الغبطة بالخلافة شيء والاحتيال لها بالحيلة والدسيسة شيء آخر، فهذا الذي نُنكره لأننا لم نجد دليلاً واحداً عليه، ووجدنا أدلة كثيرة على نقيضه.

كذلك دبّر أبو بكر وأصحابه كل ما يُحمد تدبيره بعد قيامه بالخلافة لتوطيد أركانها وحماية الإسلام غوائل عصيانها والتمرد عليها، وجهدوا أن يفرقوا كل اجتماع يخشون مغبّته على وحدة المسلمين. فاقترحوا على العباس بن عبد المطلب أن يجعلوا له نصيباً يكون له ولعقبه من بعده ليمنعوا الاتفاق بينه وبين عليّ ابن أخيه، إن سعى إليهما مَن يسعى إلى التأليب والتخريب، كما هَمّ أبو سفيان أن يفعل باسم البطون القوية في قريش: بني هاشم وبني أمية، وصنع أبو بكر وأصحابه نظائر ذلك في سبيل الوحدة العربية والجماعة الإسلامية، ولكن الذي صنعوه هو التدبير الواجب الذي لا يضير، وقد يكون في تركه ضير كبير.

لقد كان أبو بكر الخليفة الأول لأنه كان الصديق الأول، ولأن شروط الخلافة التي اجتمعت له لم تجتمع لأحد غيره، وليس له منازع فيها وبين أهل عصره، ولأن المزايا التي قد يَرجّحه بها أنداده وقرناؤه لا تضيع على الإسلام بولايته عليهم ومعونتهم إياه.

فكان اختياره أصح اختيار عُرف في تاريخ الولاية، وكانت التوفيقات فيها غنية عن التدبير والتمهيد. فإن لجّ بعض المكابرين مع هذا في دعوى التدبير، فأنعم به تدبيراً ينقطع به الخلاف، ويتم به أصح استخلاف.

صِفَاته

كان أبو بكر في جملة ما وصفوه به؛ أبيض تخالطه صُفْرة، وسيماً، غزير شعر الرأس، خفيف العارضين، ناتئ الجبهة، غائر العينين معروق الوجه، نحيفاً مسترخياً إزاره عن حِقْوَيْه[1] حمش الساقين[2]، ممحوص الفخذين خفيف اللحم في سائر جسمه.

وكان أجنأ، أي منحني القامة، وقيل في وصف آخر: إنه حسن القامة لا يُلحظ عليه انحناء، ولعله كان كذلك أيام الشباب، ولم يرد في أخباره وصف قاطع عن الطول والقصر، ولكنه على ما يؤخذ من بعض تلك الأخبار كان أمْيل إلى القصر، ولا سيما أخبار الهجرة مع النبي عليه السلام.

فقد جاء في خبر الهجرة أن النبي عليه السلام «كان على بعير، وأبو بكر على بعير، وعامر بن فهيرة على بعير، فكان رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، يثقُل على البعير فيتحول عنه إلى بعير أبي بكر، ويتحوّل أبو بكر إلى بعير عامر ويتحول عامر إلى بعير رسول اللـه، صلى اللـه عليه وسلم».

1- الحِقو: موْضع شد الإزار وهو الخاصرة.

2- دقيق الساقين خلص من الاسترخاء.

فكان هو أخف من عامر بن فهيرة.

وكان عامر بن فهيرة أخف من رسول اللـه عليه السلام. وكان رسول اللـه كما علمنا من وصفه ربعة في الرجال فوق القصير ودون الطويل، ولم يكن بين الامتلاء، بل معتدلاً لا إلى السمن ولا إلى النحافة، فلو كان أبو بكر -رضي اللـه عنه- أطول من الرِّبعة لما كان أخف كثيراً من رسول اللـه، وأخف كذلك من عامر بن فهيرة، بحيث يظهر الفرق بينه وبينهما في حركة البعير الذي يتعاقبون ركوبه.

أما صفاته الخُلُقيّة، فقد اتفقت فيها أقوال واصِفيه، ودلائل أعماله في الجاهلية والإسلام، فكان أليفاً ودوداً حسن المعاشرة، وكان مطبوعاً على أفضل الصفات التي تتألف له الناس فيألفونه، ومنها التواضع ولين الجانب. فلم يتعال على أحد قط في جاهليته ولا في إسلامه، وكان في خلافته أظهر تواضعاً منه قبل ولايته الخلافة. فإذا مدحه مادح قال: اللهم أنت أعلم مني بنفسي، وإذا سقط منه خِطام ناقته وهو راكب، نزل منها ليأخذه ولم يأمر أحداً بمناولته إياه. وبلغ من بُغْضِه الخُيلاء؛ أنه كان يبغضها حتى حيث يغتفرها الناس من ربّات الحِجال. فدخل يوماً على السيدة عائشة رضي اللـه عنها وهي تمشي وتنظر إلى ذيل ثيابها فقال: يا عائشة! أما تعلمين أن اللـه لا ينظر إليك الآن؟ قالت: وممّ ذاك؟ قال: أما علمت أن العبد إذا دخله العُجب بزينة الدنيا مقَتَه ربه -عز وجل- حتى يفارق تلك الزينة؟ فلما نزعت تلك الزينة التي أعجبتها فتصدقت بها قال: عسى ذلك يكفّر عنك.

ولم يكن تألّفه الناس محْض مجاملة باللسان مما يستسهله معظم المشهورين بالتودد والمجاملة، ولكنها كانت ألفة النجدة والكرم والسخاء، فكان كما قال ابن الدُّغنة لقريش، وقد همّ أبو بكر أن يهجر بلده: «أتُخْرِجون رجلاً يُكسب المعدوم ويصل الرحم ويحمل الكلَّ ويقرِي الضيف ويُعِين على نوائب الحق؟».

فهو ودود كريم لا يضنُّ بماله وجاهه في سبيل الكرم والسخاء. ومع هذه المودة وهذه الألفة كانت فيه حدّة يغالبها ولا يستعصي عليه أن يكبح جماحها. ووصف بها نفسه ووصفه بها أقرب الناس إليه وأصدقهم في وصفه. فقال في خطبة من أوائل خُطَبِه بعد مبايعته: «اعلموا أن لي شيطاناً يعتريني فإذا رأيتموني غضبت فاجتنبوني».

وقال عمر بن الخطاب: «وكنت أداري منه بعض الحد – أي الحدة – » وذلك حين أعد كلاماً يقوله في سقيفة بني ساعدة، مخافة أن يحتد أبو بكر في ذلك المقام.

وسئل عنه ابن عباس فقال: «كان خيراً كله على حدّة كانت فيه».

إلا أنها كانت حدّة تنم على سرعة التأثر فيه، فإذا لم تكن غضباً يغالبه ويكبحه فهو سريع التأثر إلى الرحمة والرفق في جملة أحواله، يميل إلى الحزن والأسى ويعطف على الحزين والأسْوان، أو كان كما وصفته عائشة رضي اللـه عنها: «غزير الدمعة وقيذ الجوانح[1] شجي النشيج». «أسيفاً متى يقم مقامك – تخاطب رسول اللـه – لا يسمع الناس».

•••

وكان في جاهليته وإسلامه وقوراً جميل السمت يغار على مروءته، ويتجنب ما يريب. فلم يشرب الخمر قط لأنها مُخلة بوقار مثله، وسئل: لمَ كان يتجنبها في الجاهلية؟ فقال:«كنت أصون عرضي وأحفظ مروءتي، فإن من شرب الخمر كان مُضيعاً في عقله ومروءته». ومن مروءته أنه كان يتقي كل ما يورده موارد الشبهات. دعاه رجل في الجاهلية أن يستصحبه لحاجة يُعينُه عليها، فرآه يمر في طريق غير التي يمر منها فسأله: أين تذهب؟ هذه الطريق! قال الرجل: إن فيها أناساً نستحي منهم أن نمر عليهم. قال رضي اللـه عنه: تدعوني إلى طريق نستحي منها؟ ما أنا بالذي أصاحبك.

وكان لمروءته يتحاشى السقط من الكلام، فلا يتكلم إلا أن يدعوه داعٍ إلى قولة خير فيقولها إذن ويصدق في مقاله. ومن وصاياه لبعض عماله: «إذا وعظتهم فأوجز، فإن كثير الكلام يُنسي بعضه بعضاً».

وقد اشتهر بالصدق في الجاهلية والإسلام، فكان «ضامن» قريش المقبول الضمان. لا يعد أحداً إلا وفّى وصدق الدائن والمدين. ووُكِّلت إليه الديّات والمغارم فلم يكن يحمل شيئاً منها إلا اطمأن إليه الناس، فإن احتملها أحدٌ غيره خذلوه ولم يصْدقُوه.

وما امتحن صدقه شيء إلا كان صدقه أثبت وأقوى. فخطب رسول اللـه ابنته عائشة حين ذكرتها خوْلة بنت حكيم. وكان المطعم بن عدي قد خطبها قبل ذلك لابنه، فقال أبو بكر لزوْجه أم رومان: «إن المطعم بن عدي قد كان ذكرها على ابنه واللـه ما أخلف أبو بكر وعداً قط» ثم أتى مطعماً وعنده امرأته، فسأله: ما تقول في أمر هذه الجارية؟ فأقبل الرجل على امرأته ليسألها: ما تقولين؟ فأقبلت هي على أبو بكر تقول: لعلنا إن أنكحنا هذا الصبي إليك تُصبئه وتدخله في دينك الذي أنت

1- الوقيذ الجوانح: المحزون القلب.

عليه. فلم يجبْها أبو بكر وسأل المطعم بن عدي: ما تقول أنت؟ فكان جوابه: إنها تقول ما تسمع.

فتحلل أبو بكر عند ذلك من وعده، ولم يتحلل منه قبل ذلك على ما في نسب الرسول من شرف، وما في قلبه من إعزاز له يفوق كل إعزاز.

وكانت شجاعته كفاءة صدقه ووفائه بوعده: سواء منها شجاعة الرأي وشجاعة القتال. فلما أسلم لم يبال أن يعلن إسلامه وأن يجهر بصلاته ودعائه، يصيبه في ذلك ما يصيب، ولما وجب القتال كان هو أقرب المقاتلين إلى رسول اللـه في كل غزوة وكل مأزق من مآزق الجِلاد، وانهزم كثير من الشجعان في بعض الملاحم الحازبة، ولم تذكر له قط هزيمة في ساعة من ساعات الشدة، ولا ثبت نفر قط حيث يصعب الثبات إلا كان هو بين أول الثابتين. ولم تكن وقعة قط أشد على المسلمين من وقعتي أُحد وحنين، ولّى فيهما مَن ولّى واستشهد مَن استشهد وتردد في صفوف العسكريْن أن الرسول عليه السلام كان بين المستشهدين. فذُعر الضعيف وقال القوي: ما تصنعون بالحياة بعده؟ فموتوا على ما مات عليه رسول اللـه.

ففي وقعة أُحد – أشد هاتين الوقعتين – كان أبو بكر في طليعة الثابتين، ونظر إلى حلقة من درع قد نشبت في جبين صديقه وصفيّه ونبيّه، فشغله أن يصاب هذا المصاب، وانكب عليها لينزعها، لولا أن أقسم عليه أبو عبيدة ليسبقنه هو إلى نزعها، فجذبها بثنيته جذباً رفيقاً حتى نزعها وسقطت ثنيته.

•••

وعلى هذا الحظ الوافر من المزايا الخُلُقية كان له قسط محمود من المزايا العقلية التي يمتاز بها ذوو الأقدار من أهل زمانه، فقيل فيه وفي صاحبه أبي عبيدة: إنهما «داهيتا قريش». وأُثِر عنه أنه كان أسرع الناس إلى الفطنة لما يوحي به النبي -عليه السلام- بالتلميح دون التصريح. ومما جاء في الحديث الشريف عن علمه وفطنته أنه عليه السلام قال:

«كأني أعطيت عُساً[1] مملوءاً لبناً فشربت منه حتى امتلأت، فرأيتها تجري في عروقي بين الجلد واللحم، ففضُلتْ منها فضْلة فأعطيتها أبا بكر. قالوا: يا رسول اللـه!

1- العس: الإناء الكبير أو القدح الكبير.

هذا علم أعطاكه اللـه، حتى إذا امتلأت فضلت فضلة أعطيتها أبا بكر. قال صلى اللـه عليه وسلم: قد أصبتم».

•••

وكان لأبي بكر حظ وافر من الملكة الروحية إلى جانب ما عنده من هذه المَلَكة الذهنية، وتلك الملكة الخلقية، ونعني بالملكة الروحية ما نسميه اليوم بيقظة الضمير.

ومناط الضمير؛ أن يرعى الإنسان حق غيره، وأن يُحسن ولا يسيء، وهي خصلة كانت ملحوظة في أبي بكر من أيام الجاهلية قبل أن يدين بالدين الذي يأمر بالخير وينهى عن الشر، ويدعو إلى اتباع الحق واجتناب الباطل. فلما جاء هذا الدين بنَى منه على أساس قديم، وبلغت به نفسه قصارى ما تبلغه نفس طيّبة من رعاية حقوق الناس: ومِن كَلَفٍ بالخيرات وسخطٍ على الشرور.

قال ربيعة الأسلمي: «جرى بيني وبين أبي بكر كلام فقال لي كلمة كرهتها وندم، فقال: يا ربيعة! رد عليّ مثلها حتى يكون قصاصاً قلت: لا أفعل! قال: لتقولن أو لأستعدَيَن عليك رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم. فقلت: ما أنا بفاعل. فانطلق أبو بكر وجاء أناس من أسلم فقالوا لي: رحم اللـه أبا بكر، في أي شيء يستعدي عليك وهو الذي قال لك ما قال؟ فقلت: أتدرون مَن هذا أبو بكر الصديق؟ هذا ثاني اثنين، وهذا ذو شيْبة في الإسلام. إياكم لا يلتفت فيراكم تنصروني عليه فيغضب، فيأتي رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، فيغضب لغضبه، فيغضب اللـه لغضبهما فيهلك ربيعة. وانطلق أبو بكر وتبعته وحدي حتى أتى رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم. فحدّثه الحديث كما كان. فرفع إليَّ رأسه فقال: يا ربيعة! ما لك والصديق؟ فقلت يا رسول اللـه: كان كذا وكذا، فقال لي كلمة كرهتها، فقال لي: قل كما قلت حتى يكون قصاصاً فأبيْت. فقال رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم: أجلْ لا ترد عليه، ولكن قل: قد غفر اللـه لك يا أبا بكر».

وهو يكره أن يسيء لأنه يكره أن يُساء، ويعلم ما تُوقعه الإساءة في النفس من ألم يغلبها على الحلم والأناة حتى في المحضر الذي تُراض فيه على غاية الحلم وغاية الأناة.

بينما رسول اللـه جالس ومعه أصحابه وقع رجل بأبي بكر فآذاه، فصمت عنه. ثم آذاه الثانية فصمت عنه. ثم آذاه الثالثة فانتصر منه. فقام رسول اللـه حين انتصر أبو

بكر. فقال: أوَجِدْت عليّ يا رسول اللـه؟ فقال رسول اللـه: نزل ملك من السماء يُكذِّبه بما قال، فلما انتصرتَ وقع الشيطان.

ولا شك أنه درس من الدروس النبوية يداوي به نوازع الحِدّة في صاحبه الأمين، لأنه كان يهيّئه لأمر عظيم: أمر ينبغي لمن تولاه أن تؤلمه إساءته إلى الناس فوق ألمه لإساءة الناس إليه.

ومن يقظة الضمير فيه؛ أنه لم يطق أن تستقر في جوفه لقمة يشك في مأتاها؛ فكان له مملوك يغلّ عليه، فأتاه ليلة بطعام فتناول منه لقمة. قال المملوك: ما لك كنت تسألني كل ليلة ولم تسألني الليلة؟ قال: حملني على ذلك الجوع. من أين جئت بهذا؟ فأنبأه المملوك أنه مر بقوم كان يَرقي لهم في الجاهلية فوعدوه، فلما أن كان ذلك اليوم مرّ بهم فإذا عُرْس لهم فأعطوه ذلك الطعام!

قال الصديق: إنْ كدت لتهلكني. وأدخل يده في حلقه فجعل يتقيّأ – وجعلت اللقمة لا تخرج – فقيل له: إن هذه لا تخرج إلا بالماء. فدعا بطست من ماء فجعل يشرب ويتقيأ حتى رمى بها.

قيل له: يرحمك اللـه! كل هذا من أجل لقمة؟ فقال: لو لم تخرج إلا مع نفسي لأخرجتها.

وما نحسب أن يوماً مرّ به دون أن يطيع فيه داعي الإحسان، وسليقة البر والمودة سئل عنها أو لم يسأل.

فكان من عادة النبي عليه السلام أن يسأل أصحابه حيناً بعد حين عما ابتدروه من الخيرات، فلا يكتموه شيئاً لأنه يسأل ويريد أن يجاب ليتبع جوابهم عظة من العظات، أو يعقبه بحديث يؤثرونه عنه.

صلى النبي ذات صباح فلما قضى صلاته سأل: أيّكم أصبح اليوم صائماً؟ قال عمر: أما أنا يا رسول اللـه، فقد بتُّ لا أحدِّث نفسي بالصوم، وأصبحت مفطراً.

وقال أبو بكر: أنا يا رسول اللـه، بتُّ الليلة وأنا أحدث نفسي بالصوم، فأصبحت صائماً.

ثم سأل النبي: أيكم عاد اليوم مريضاً؟

قال عمر: إنما صلينا الساعة ولم نبرح، فكيف نعود المريض؟

وقال أبو بكر: أنا يا رسول اللـه. أخبروني أن أخي عبد الرحمن بن عوف مريض وَجِع، فجعلت طريقي عليه، فسألت عنه، ثم أتيت المسجد.

ثم سأل النبي: فأيكم تصدّق اليوم بصدقة؟

قال عمر: يا رسول اللـه. ما برحنا معك مذ صلينا فكيف نتصدق!

وقال أبو بكر: أنا يا رسول اللـه، دخلت المسجد، فإذا سائل يسأل وابن لعبد الرحمن بن أبي بكر معه كسرة خبز، فأخذتها فأعطيتها السائل.

فقال النبي: فأبشر بالجنة. أبشر بالجنة!

لا جرم يقول عمر: ما سبقت أبا بكر إلى خير قط إلا سبقني إليه.

ولا جرم يقول عليٌّ: هو السبّاق. والذي نفسي بيده ما استبقنا إلى خير قط إلا سبقنا إليه أبو بكر.

•••

لقد وصف لنا الصدّيق بأوصاف نستطيع أن نعيدها اليوم بما ألفْناه من أساليب العصر فنراها على وفاق لحقائق تلك الأوصاف ودلالاتها، وذلك أبين البينات عن صدق ما وصفوه به في الجاهلية أو الإسلام.

فمن جملة الملامح والسمات التي وُصِف بها يتبين لنا أنه كان من أصحاب المزاج العصبي الناشئين في وراثة كريمة، فهو عصبي كريم النزعات والطوايا.

ولا يندر في أصحاب هذا المزاج أن يتميزوا بحدة الذكاء وسرعة التأثر والطموح إلى المثل العليا والحماسة لما يعتقدونه، والتعلق بما يؤمنون به ويصدقونه، والتقدم في العقائد والدعوات.

بل هذا هو الغالب فيهم، كما نشاهد اليوم في كل دعوة دينية أو اجتماعية أو سياسية، لن تخلو من أناس في مزاج أبي بكر وخلائقه الجسدية والنفسية، ينصرونها ويتشبثون بها ويؤمنون بدُعاتها ولا ينكصون عن سبيلهم أو سبيلها.

وإذا كان الرجل من بيت من بيوت الشرف والوجاهة فشأنه – إذ يكون على هذا المزاج – أن يعتصم بالوقار ودواعيه، وأن يستزيد من خلائق الصدق والمروءة التي رُكّبت فيه.

ولم يكن أبو بكر على -علمنا صاحب- «الشخصية الباطشة» التي تروع الناظر إليها لأول وهلة. ولم تكن سيادة بيته سيادة جبارين يملكون الناس بالبأس والسطوة.

فسبيله إذن أن يعتصم بصدقه ومروءته ليحفظ بهما كرامة الشرف الذي ينتمي إليه، وأن يستزيد من ذلك الصدق وتلك المروءة بما يزيدهما في التمكين ويُملي لهما

في الثبات والرسوخ، وأن يتجنب فلتات الطبع واللسان ويتنزه عن كل مخل بالوقار مُزْرٍ بالصيان، لأن وقاره وصيانه هما الحجاز القائم بينه وبين كل مهانة واستخفاف، ولو كان باطش المظهر أو باطش السيادة فقد يستغني عنهما بعض الاستغناء في بعض الأحيان. أما وهو بعيد من البطش في مظهره وسيادته، فليس من شأنه أن يغفل عن سمْت الوقار والمروءة طرفة عين.

وقد عرف الصدّيق بالحدة، وهي أيضاً من خلائق هذا المزاج التي يُغالبها مَن يحرصون على وقارهم ومروءتهم، أن يُستهدفا لجرائر الحدة أو يندفعا في غير عمل حميد.

إلا أن يُمس الرجل فيما هو من أخص الخصائص التي يقوم عليها مزاجه وتستقيم عليها عاداته وسماته، فعندئذ تعسُر المغالبة وتبرز الحدة من مكمنها، وهي على حق إذن في بروزها.

لهذا نرجع إلى حوادث أبي بكر في الحدة والصرامة على خلاف عادته من الرحمة والألفة، فإذا هي كلها مما يمس الصدق والتصديق، أو يمس الإيمان، أو يجري مجرى الاستهزاء الذي يمس الوقار.

بلغ أقصى ما بلغ من غضب وحدة في عقاب الفُجاءة بن إياس بن عبد ياليل. وبقي طوال حياته يندم على حدته في ذلك العقاب.

وماذا صنع الفجاءة حتى هاج منه تلك الحدة التي يغالبها أقوى مغالبة؟

أثاره في مكمن الثورة فيه. كذبه الأمانة، وخدعه وخدع المسلمين، وقتل من قتل من الآمنين، وقلما غضب إنسان كما يغضب الصادق لصدقه المخدوع، ولا سيما الخديعة التي فيها غدر وسفك دماء.

جاءه يطلب سلاحاً ليحارب به المرتدين، فأخذ السلاح وحارب به المسلمين الآمنين، وعاث في الطريق ينهب ويسلب ويهدر الدماء، فلما وقع في الأسر لم يجزئه عنده إلا أن يقذف به في النار.

وجاء له رجل من أحبار اليهود اسمه فنحاص في الآية: «من ذا الذي يُقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة» فقال فنحاص مستهزئا بالله والنبي: «لو كان عنا غنياً ما استقرضنا أموالنا كما يزعم صاحبكم ينهاكم عن الربا ويعطيناه!».

هذا هو الاستهزاء. وهذا هو المساس بالإيمان. وكلاهما لا يطيقه الرجل المؤمن الوقور وتغلبه فيه الحدة إن هو غلبها في غير ذلك من الأمور.

ولقد عاش أبو بكر ما عاش أليفاً مؤلفاً لقومه، محباً محبوباً فيمن حوله، رحيماً بالغرباء فضلاً عن الأقربين وفضلاً عن الأبناء، إلا أن هذا الرجل الرحيم الأليف نهض إلى مبارزة ابنه ودعا عليه بالهلاك حين شهد الحرب مع المشركين، ورأى البر - غاية البر به - أن ينهض هو لمبارزته ولا يدعه لأحد غيره من المسلمين.

كان ذلك يوم بدر، وكان ابنه عبد الرحمن من أشجع الشجعان بين العرب، ومن أنفذ الرماة سهماً في قريش. فتقدم الصفوف يدعو إلى البراز، وقام أبوه يجيب دعوته، لولا أن استبقاه النبي عليه السلام، وهو يقول له: متعني بنفسك.

ولما أسلم عبد الرحمن قال لأبيه: لقد أهدفت لي يوم بدر فضفت عنك - أي عدلت عنك - ولم أقتلك، فقال أبوه: لكنك لو أهدفت لي لم أضف عنك.

وهكذا نعلم أين تبدر الحدّة وأين تبدر الصرامة من خليقة أبي بكر المسالم الوديع، فحيثما روى راوٍ أنه احتدّ أو اشتد فلنعلم عن يقين أن في الأمر شيئاً يمس التصديق والإيمان، أو يمس المروءة والوقار، فلا تأتي الحدة أو الشدة يومئذ في غير موضعها من الطبيعة التي ولد بها ومرن عليها.

رجل له خصائص المزاج العصبي في البنْيَة الدقيقة. ورجل من عنصر كريم وأرومة طيبة. ورجل له قدم في السيادة واعتصام بالوقار والمروءة.

فكل ما رُوِيَ فهو موافق لهذه الخصال، منتظم في هذه الخصائص، معقول في هذا التركيب في الخُلُق والخليقة، وهو من ثَمّ دليل على صحة الوصف وصحة السيرة على الإجمال.

ولن يكون هذا الرجل على هذا التكوين إلا كما وصفوه ونقلوا عنه: حديد الطبع، مستمسك الخلق، سريع التأثر، قوي العاطفة، محباً للاعتقاد ، حَمِساً في اعتقاده، صادقاً في وعده، كما نستطيع أن نعرف ممن طُبعوا على هذا المزاج ونراهم بيننا رأي العين، أو نعرفهم على السماع معرفة اليقين.

ونحن فيما نتوخّاه من المضاهاة بين أوصاف السابقين وأوصافنا نحن المعاصرين، إنما نريد أن نُفضي إلى المقياس الصحيح للتصديق أو التكذيب، والمحك الصالح للتشكيك أو التغليب. فإذا كانت الأوصاف التي نقرؤها مطابقة للأوصاف التي نعقلها والتي نعهدها، فذلك هو برهان الصحة في كل مقياس.

وإنه لمن واجبنا في عصرنا هذا؛ أن نقضي على آفة العصر التي أوشكت أن تغلب فيه كل آفة، وهي الظن الشائع بين المتفيهقين والمتهجمين أن البراعة كل البراعة في

التكذيب، وأن الجهالة كل الجهالة في التصديق، وليست الجهالة كلها في الحقيقة هنا، ولا البراعة كلها في الحقيقة هناك.

فكثيراً ما تكون الغفلة في التكذيب أعظم من الغفلة في التصديق، وكثيراً ما يكون بخْس الشيء الثمين أدل على الغباء وأضيع للمنفعة من إغلاء الشيء البخس، في تسويم التجارة أو تسويم الضمائر والعقول.

خذ مثلاً لذلك حسنات أبي بكر اليومية التي سأله عنها النبي عليه السلام، فاتفق في يوم سؤاله عنها؛ أنه كان قد أهداها جميعاً على وجه من الوجوه.

تلمح على وجه المتفيهق المتشكك مسحة التردد وهو يتابع ذلك الخبر كأنه مما لا يجوز ولا يتكرر على هذا المنوال.

فإذا سألته: لِمَ التردد وفي وسعك أن تبلغ بالخبر إلى مقطع اليقين؟ لِمَ يكون اليقين منك على مد اليدين تتناوله -إن شئت- متى مددتهما إليه.

ماذا يكون إن صدقنا الخبر؟

وماذا يكون إن كذبناه؟

إنْ صدقنا الخبر فكل ما هنالك أن إماماً في الدين مطبوعاً على الكرم والكرامة قد جرى على سنة نبيه وهاديه، فأصبح صائماً وعاد مريضاً وتصدّق على فقير بكسرة خبز وجدها في يد حفيده.

وليس هذا بممتنع، بل هذا أقرب الأشياء أن يقع، ولا سيما إذا أضفناه إلى جملة أخبار أبي بكر من إحسانه في الجاهلية والإسلام، ومن إنفاقه المال كله في سبيل الخير حتى مات وهو فقير.

فإذا كذبنا الخبر فماذا يتقاضانا تكذيبه من جهد للعقل واعتساف للتفكير والتخمين؟

إن كذبناه وجب أن نعتقد أن أبا بكر، رضي اللـه عنه، قد أجاب النبي -عليه السلام- بغير الحق، وأنه يتجافى صدق المقال في أقمن المواضع بصدق المقال، فلو جاز أن يكذب على كل إنسان لما جاز أن يكذب على الرجل الذي صدقه، وخاطر بالمال والبنين والحياة في سبيل تصديقه. فمن الذي يقبل هذا الفرض ولا يرى أن كل فرض دونه أدنى إلى القبول؟

ومَن الذي يعقِل ثم يخيل إليه أن العقل يميل به إلى هذا التكذيب ولا يميل به إلى ذلك التصديق؟

ونقول: إن هذا جائز لنتمادى مع التفيهق إلى أقصى مداه فما الذي يتقاضانا جوازه مرة أخرى من جهد واعتساف؟

يتقاضانا أن نقبل شيئاً يقرب من المستحيل.

إن الرجل الذي يجترئ على الكذب في هذا المقام لا ينطبع على الصدق، ولا يخفى كذبه على الناس، فكيف به وهو مشهور بالصدق في كل ما قال، والوفاء بكل ما وعد؟ وكيف به وهو مشهور بالصدق في شؤون الضمان والمغارم، وهي شؤون لا يخفى التدليس فيها إلى زمن طويل؟ وكيف به وهو مشهور بالصدق قبل أن يدين بالدين الذي يحضه عليه؟

أيجوز أن أكذب الكاذبين، بأمر الدين وبغير أمر الدين، يشتهر بأنه أصدق الصادقين؟

تصديق هذا غفلة أدعى إلى السخرية من كل غفلة! ولا سيما إذا لجأ الإنسان إليها فراراً من القول بأن إماماً شبيهاً بالأنبياء يصوم أيامه ويعود مرضاه ويعطي مسكيناً كسرة من الخبز، وهو قد أعطى الألوف وأنقذ المعسرين وضمن من ليس له ضمان.

وعلى هذا النحو نتوخّى التصحيح والترجيح فيما نأخذ به من أوصاف هؤلاء العظماء. أقرب المقاييس إلينا أن يكون تكذيب الوصف أصعب من تصديقه في تقدير العقل والبديهة، وفيما نعهده اليوم من حقائق هذه الأوصاف.

وكذلك أوصاف الصدّيق كما نقلها الناقلون وكما يفهمها اليوم الفاهمون، فإن الأقدمين ذكروا أوصافاً متفرقة لم يقصدوا أن نجمعها نحن، ولا قصدوا بعد جمعها أن نعرضها على علم النفس ووقائع الحياة، كما وضحت لنا بمصباح العلم الحديث.

ولكننا جمعنا تلك الأوصاف وعرضناها على علم النفس، فوجدنا بينها ذلك التناسب الذي يقضي بتصديقها، وينفي الظنة عن استقامتها في جملتها.

فأبو بكر، كما وصفوه، رجل لا محالة من أصلاء المزاج العصبي النابتين في منبت الشرف والمروءة، وقد قالوا: إنه كان يجود بماله، ومثل هذا الرجل خليق أن يجود بماله، وقالوا: إنه يحتد ويعطف، ومثل هذا الرجل معهود في حدته وعطفه، وقالوا: إنه يروّض نفسه على السمت[1] والكرم، مثل هذا الرجل لا يستغني عن هذه الرياضة

1- السمت: الاعتدال والوقار.

ولا يعجز عنها، وقالوا: إنه يشتد في اعتقاده، وليس فيما شهدناه وخبرناه أشد من اعتقاد مثله.

قالوا ذلك فلم يقولوا عجباً ولم يقل أحد ما ينقضه وينفيه وله حجة فيه.

فإذا كانت للعقل أمانة فالأمانة في تقرير هذه الأوصاف، كما فهمناها بالاستقراء وكما رواها الرواة في مُجمل الأنباء، وإذا كانت للعقل مهانة فمهانة العقل أن نعطله عن فهم حقيقة ماثلة، لغير شيء من الأشياء.

مفتاح شخصيته

كان أبو بكر كما رأينا رجلاً عصبي المزاج دقيق البنية، خفيف اللحم صغير التركيب.

تكوين يغلب على أصحابه أحد أمرين: إن كانوا من كرام النحيزة[1] فهم مطبوعون على الإعجاب بالبطولة، والإيمان بالأبطال.

وإن كانوا من لئام النحيزة، فهم مطبوعون على الحسد والكيد، وهما ضرب من الإعجاب المعكوس يؤدي إليه انعكاس الطبيعة، والإحساس بالعظمة في غير معاطفة بينهم وبينها ولا ارتياح إليها.

فالحسد هو إعجاب اللئيم عند شعوره بالعظمة، أو هو التحية التي يؤديها اللئيم إلى العظمة حسبما عنده من التواء وارتكاس[2].

ولهذا يصح أن يقال: إن أصحاب البنية الدقيقة والمزاج العصبي مطبوعون على

1- النحيزة: الطبيعة.

2- ارتكس: وقع في أمر.

الشعور بالعظمة على حال من الأحوال، فإن كانوا كراماً شعروا بها مغتبطين مؤيدين، وإن كانوا لئاماً شعروا بها محنقين مُثبطين، ويندر فيهم جداً من يشذ عن هذه أو تلك من الخصال.

ولقد كان أبو بكر رجلاً كريماً أليفاً من أهل الخير والمودة، فلا جرم كان الإعجاب بالبطولة طبعاً متأصلاً فيه، مقروناً بكل ما في الإعجاب من حب وثقة وإيمان، ولا جرم كان هذا الإعجاب «مفتاحاً لشخصيته» مفسراً لكل ما يلتبس من أعماله ، مميزاً لكل ما يتشابه بينه وبين غيره من الصفات.

قلنا في كتابنا عن «عبقرية عمر» : إن مفتاح الشخصية «هو الأداة الصغيرة التي تفتح لنا أبوابها، وتنفذ بنا وراء أسوارها وجدرانها، وهو كمفتاح البيت في كثير من المشابه والأغراض. فيكون البيت كالحصن المغلق ما لم تكن معك هذه الأداة الصغيرة التي قد تحملها في أصغر جيب، فإذا عالجته بها فلا حصن ولا إغلاق».

وقلنا:

«وليس مفتاح البيت وصفاً ولا تمثيلاً لشكله واتساعه، وكذلك مفتاح الشخصية ليس بوصف لها ولا بتمثيل لخصائصها ومزاياها، ولكنه أداة تنفذ بك إلى دخائلها، ولا تزيد».

فشخصية الصدّيق لها مفتاح قريب المتناول وهو هذا المفتاح، مفتاح الإعجاب بالبطولة.

وهذا الإعجاب بالبطولة هو الوسْم الذي يتسم به كل عمل من أعماله، وكل نية من نيّاته، وهو السر الذي نراه كامناً في كل رأي يرتئيه، وكل قرار حاسم يستقر عليه.

والإعجاب بالبطولة في التاريخ الإنساني شيء عظيم، ليس بعد البطولة منزلة يشرف بها الإنسان أشرف من منزلة الإعجاب بها والركون إليها. لأن الفضيلتين معاً لازمتان جنباً إلى جنب في كل أمر جليل تم في تاريخ الإنسان، وكل طوْر من أطوار التقدم ارتقى إليه.

وليقل أصحاب التحليل العلمي ما يشاءون.

وليقل أصحاب القياس المنطقي ما يحبون.

فشاءوا أو لم يشاءوا، وأحبوا أو لم يحبوا، لقد تم بغير التحليل العلمي وبغير القياس المنطقي كثير من العظائم في تاريخ الإنسان، ولم يتم قط - ولن يتم فيما نرى - أمر عظيم واحد بغير البطولة وبغير الإعجاب بالأبطال.

لها برهانها من الواقع كبرهان الأقيسة المنطقية والتجارب العلمية. فالرجل الذي ينهض له البرهان النفساني على الثقة ببطل من الأبطال، فيثق به ويعينه على عمله ليس بالرجل الذاهب على غير هدى، أو الآخذ بغير دليل. كلا. فعمله ونتيجة عمله كلاهما برهان يغنيه عن مصنع التحليل وعن قضايا المنطق، ويغني العالم كذلك عنهما إذا نظرنا إلى العمل ثم نظرنا إلى النتيجة، ونظرنا قبل هذا وبعد هذا إلى طبائع الإنسان.

خذ لذلك مثلاً حديث الأعاجيب التي سمعها أبو بكر في أيام الدعوة المحمدية، فصدقها لأنه يصدق صاحبها ويركن إليه.

هبْه قد ثاب إلى معمل التحليل فقال له المعمل إنه لم يسمع بأمثال هذه الأعاجيب، وليس لديه مسبار لها يصلح للتأييد أو التفنيد.

وهبْه قد ثاب إلى قضايا المنطق فقالت له: إنها لا تعرف هذه الأقيسة ولا هذه المقدمات ولا هذه البراهين.

وهبْه قعد في مكانه بعد هذا وذاك، لأن معمل التحليل لا ينشط به إلى الحركة في هذا الطريق، ولأن قضايا المنطق لا تزجيه إلى الجهاد في هذا الميدان، أفكاسب هو إذن؟ أفعاقل هو إذن؟ أفحق ما انتهى إليه وما انتهت إليه الجزيرة العربية من جراء سكونه وإحجامه؟

إن الجزيرة العربية لا تربح شيئاً بذلك التمحيص المزعوم، وإن العالم الإنساني لا يزيد عقلاً ولا علماً ولا تحليلاً ولا قضايا منطق بذلك الإحجام الذي استقر عليه، وإن أبا بكر لن يكون خيراً من أبي بكر، والدنيا لن تكون خيراً من الدنيا، والتفكير لن يكون خيراً من التفكير، بل كلٌ من أولئك فاقد وخاسر ومنقوص.

وقصارى ما في الأمر، أن رجلاً شك فلم يعمل شيئاً، ولم يدر أحد بأنه شك ولا بأنه لم يعمل، ولم ينتفع عقل الإنسان بما كان.

أفيَفْهَم فاهم من هذا أننا نقول: إن العمل على خطأ خير من الشك على صواب؟

كلا! ليس هذا ما نقوله، وليس هذا ما نحن مضطرون إلى قوله بضرورة من الضرورات.

وإنما نقول:

إن الشك إذن هو الخطأ، وإن برهان خطئه نفساني يقام له وزنه كما يقام الوزن للتحليل العلمي والقضايا المنطقية، وإنما الخطأ أن تحْوِج البطولة إلى الدخول في

المعمل لتثبت لك قدرها، وتثبت لك حقها في الإعجاب، وحقها في العمل، وحقها في تحويل تاريخ الإنسان ثم تثبت لك قدرتها عليه!

ليس المعمل محل هذا.

محل هذا نفس الإنسان.

وساءت الدنيا إن كانت نفس الإنسان لا تغنيه في تقويم النفوس، ولا سيما أعظم النفوس.

أفلا يروعني البطل إلا خلال الأنابيق والأنابيب؟

أفلا تملكني نخوة الإعجاب إلا بوثيقة من إيساغوجي؟

أفيروقني الطائر المنطلق فأعلم لِمَ يروقني، ويتراءى لي الروح العظيم فأقول: مكانك حتى أرجع إلى مائدة التشريح أو إلى قارورة الكمياء!

ما قال ذلك قائل قط أمام روْح عظيم.

والسبب واضح مستقيم.

السبب؛ أن الروح العظيم كان قبل أن تكون مائدة تشريح وقارورة كيمياء، وأن الإنسانية ألهمت خيراً ألا تؤجل الإعجاب بكل روح عظيم إلى أن يظهر المشرحون والمحللون.

ليظهروا «على مهلهم» ولتأخذ العظمة الروحية حقها من الإعجاب قبل إذْنهم، فلا مناقضة للعلم ولا للمنطق في ذلك.

إنما المناقضة أن نعلق دوافع النفوس وبواعث الفطرة على شيء لا تتعلق به ولا تتوقف عليه، ولا نخطئ الواقع ثم نخطئ الواقع الصالح ولا سند لنا أوثق من الواقع على كل حال، ولا شفاعة أكرم من شفاعة الواقع الصالح في كل مآل.

أفيقولون إن البديهة قد تخطئ في الإعجاب؟

قد تخطئ ولا جدال.

ولكن كذلك يخطئ العقل، وكذلك تخطئ التجربة، وكذلك تخطئ العلوم وتمضي في خطئها مئات السنين. ولم يقل أحد إن قبولها للخطأ ينفي قبولها للصواب، ولا نسي أحد أنها إذا أخطأت مرة فلها امتحان من العواقب يأبى على الخط أن يدوم.

على أن تمحيص القضايا المنطقية أو العلمية شيء وتمحيص الشمائل النفسية شيء آخر، وربما كانت وسائل الصدّيق أقل من وسائل المحللين والمشرحين في العصر الحاضر في باب القضايا المنطقية أو العلمية. أما في باب الشمائل النفسية فوسائله ليست

بأقل من وسائلهم بحال، وقدرته على أن يُحس من حوله عظمة النفس الإنسانية ليست بأقل من قدرة أحد من المحللين والمشرحين.

وهو قد قال: هذه نفس عظيمة لا شك في عظمتها، فالخير في متابعتها، إن لم يكن بد من افتراق الطريق بينها وبين أعدائها.

وهو فيما قال قد أصاب.

أصاب منطقاً وأصاب علماً وأصاب حساً وأصاب بكل مقياس من مقاييس الصواب.

هو فيما قال أصْوَب ممن يخالفه رأياً، ولو استند إلى كل حجة من حجج التحليل والتشريح.

وهاديه فيما اهتدى إليه هو؛ إعجابه بالبطولة. وهو إعجابه بالبطولة التي تستحق الإعجاب، لأن الإعجاب طبقات تتفاوت، كما أن البطولة نفسها طبقات تتفاوت. وقد كان هو من طبقات هذا الإعجاب في أرفع مكان.

لأنه لم يعجب ببطل تروعه منه سطوة العُتاة المتجبرين، ولم يعجب ببطل تروعه منه مظاهر الزخرف والخيلاء، ولم يعجب ببطل تروعه منه جلبة الصيت الفارغ والمواكب الجوفاء، ولم يعجب ببطل يزدهي بالوفر والثروة أو بالعُصْبة أولي القوة.

لا. لم يكن شيء من هذا هو الذي راعه من بطولة محمد عليه السلام، لأن محمداً عليه السلام لم يكن ذا سطوة، بل كان عُرْضة للأذى من المسلّطين عليه، ولم يكن من أصحاب الزخرف والخيلاء بل كان أعداؤه هم أصحاب الزخرف والخيلاء. ولم يكن وراءه أحد يتبعه ولا معه مال يصل به من يصل إليه، بل كان وحيداً يطرده الأكثرون، فقيراً يعينه الموسرون. وأولهم أول صدِّيقيه والمقبلين عليه.

إنما البطولة التي أعجب بها أبو بكر هي البطولة التي ليس أشرف منها بطولة تعرفها النفس الإنسانية: هي بطولة الحق، وبطولة الخير، وبطولة الاستقامة، وهي بعد هذا، وفوق هذا، بطولة الفداء، يقبل عليها مَن أقبل وهو عالم بما سيلقاه من عنت الأقوياء والجهلاء.

تلك هي بطولة محمد.

وذلك هو إعجاب الصديق. خير لبني آدم أن يبقيَ لهم هذا الإعجاب من أن يزول ويبقى بعده كل شيء، وأي شيء!

•••

ولقد أجدى ذلك الخلق الكريم أكبر جدواه لأنه تهيأ له بسليقته ونشأته وتوشَّج تركيبه عليه.

فظهر منه إيمان القلب، ورويّة الفكر، وفي سياسته العامة، وفي سياسته الخاصة، وما تشتمل عليه من أدب سلوك وعلاقة بالناس.

أحاط به أناس من المشركين يتهكمون به ساخرين عابثين: هل لك إلى صاحبك؟ إنه يزعم أنه أُسْرِيَ به الليلة إلى بيت المقدس!

وكان أناس قد ارتدُّوا بعد إسلام لمَّا سمعوا بحديث الإسراء ولم يتبيّنوه. فأما أبو بكر فما زاد على أن قال: أوَ قَد قال ذلك؟ لئن قال ذلك لقد صدق!

فغاظهم منه أنهم لم يبلغوا منه موقع التشكيك فيما أرْبى عندهم على حدود التصديق، وعادوا يسألونه: أتصدق أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وعاد قبل أن يُصبح؟

قال: نعم! إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك من خبر السماء في غدوة أو روْحة. ثم ذهب إلى النبي عليه السلام فطفق يسمع منه ويصدّقه ويقول: أشهد أنك لرسول اللـه.

وهذا هو البرهان النفساني كما دعوْناه، وهو برهان لا خلل فيه من وجهته التي يستقيم عليها، وإن لم يكن هو البرهان الذي تعوّده المناطقة والعلماء.

وهنا موضع صالح للتفرقة بين هذه البراهين في ظواهرها، وللتوفيق بينها فيما تنتهي إليه من نُشدان الحقيقة الكبرى:

إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك من خبر السماء.

وفحوى ذلك:

إني لأصدقه لأنه أهل للتصديق.

هذا هو أساس الإقناع في منطق الإعجاب والإيمان، فإن كان للمنطق أو للتجربة العلمية أساس آخر، فليس معنى ذلك أن الأساسين متناقضان متدابران، وإنما معناه أنهما نحوان مختلفان.

ولكننا إن فرضنا مع هذا أنهما قد تناقضا وتدابرا، فليس الخطأ إذن في جانب الصدّيق، ولكنه على التحقيق في جانب العالم أو المنطيق.

إن قال العالم أو المنطيق: إنني لا أصدق حديث الإسراء ولهذا أبطل الدعوة الإسلامية وأبطل قبلها العظمة المحمدية، فهو المخطئ في برهانه وهو الذي تعدّى به حدود قياسه.

لأنه نظر إلى المسألة في غير جانبها الذي يُنظر إليه، من حيث كان أبو بكر على صواب كل الصواب في نظرته إليها من جانبها الأوْفَى، أو جانبها الذي هو مناط التأييد والإنكار.

أبو بكر يأخذ النفس العظيمة مأخذاً واحداً ويصدق الخبر فيها جملة واحدة ولا يجزئها قطعة قطعة وخبراً خبراً، فيبطلها كلها بخبر من أخبارها وجزء من أجزائها.

وأبو بكر ينظر إلى المسألة في أساسها فيطمئن إليها عند ذلك الأساس ويبني عليه كل ما فوقه من الإضافات والمزايدات، والمسألة في أساسها هنا هي مسألة الصلاح والفساد، ومسألة التوحيد وعبادة الأصنام.

ومسألة المقابلة بين الأخلاق الجاهلية والأخلاق التي تأمر بها الدعوة المحمدية، ومسألة الثقة بالمقاصد العظيمة والمساعي الكريمة. أو الثقة بالجهل الشائع والعادات الذميمة.

فإذا كان أبو بكر قد نظر إلى هذا الأساس فهو المصيب.

وإذا كان العالم هو والمنطيق لم ينظرا إليه فهما المخطئان، وهما المقيمان للقياس على غير أساس قويم. إذ كان خليقاً بهما أن ينظرا إليه ولا يغفلا عنه، وهو أوْلى بالتقديم والاعتبار، سواء أخذناه بالإحساس والإيمان، أو بالتجربة وبالتفكير.

تُرى لو مَثُل العالم والمنطيق والصدّيق أمام عرش «الحق» السرمد بعد ذلك اليوم بعشر سنين، فسألهم فأجابوه كل على ما أجملنا آنفاً، فأيهم كان يسخطه وأيهم كان يرضيه؟

يُمثل العالم أو المنطيق بين يدي الحق فيسأله:

ماذا سمعت قبل عشر سنين؟

فيقول: سمعت مَن رأى أنه أُسْري من مكة إلى بيت المقدس فلم أظفر منه ببرهان.

فيسأله:

فماذا صنعت بعد ذلك؟

فيقول:

كذّبته وصدّقت المشركين، ثم نقضت الدعوة الإسلامية وبقيت حتى اليوم على سنة الجاهلية.

فما يختلف اثنان إذن في الجواب الذي يلقاه ذلك العالم أو ذلك المنطيق، ليقولن

الحق له إذن: إنك أخطأت وخالفت العلم والمنطق فيما صنعت، لأن تلك المقدمة لا تنتهي بك إلى تلك النتيجة، وحديث الإسراء على أي معنى فهمته، لن يجعل النفس العظيمة لغواً، ولن يجعل عملها العظيم مستحقاً للإبطال.

ويمْثُل الصدّيق بين يدي الحق فيسأله: ماذا صنعت قبل عشر سنين؟

فيقول:

سمعت من رأى أنه أسرى من مكة إلى بيت المقدس فلم أشك فيما رآه.

فيسأله:

ولِمَ لمْ يخامرك الشك فيه؟

فيقول:

لأنني صدّقته في أمر السماء فما يكون لي أن أكذِّبه فيما دون ذلك.

فيسأله: فلمَ صدّقته في أمر السماء؟

فيقول:

لأنني أعتقد فيه الخير ولا أعتقد فيه السوء، ولأنني أعتقد السوء في منكريه ولا أعتقد فيهم الخير.

ليقولن الحق له إذن: إنك أصبت وتأدّيْت إلى التصديق من طريق صالح للتصديق، ووافقت المنطق والعلم أخيراً وإن لم تأت معهما في الطريق، وإن هذه السنين العشر لتشهد لك بصدق الوعي ولا تشهد به لمن خالفوك: أخذت في المنطق والعلم بالنتيجة ولم تبال بالمقدمة، وأخذ المخالفون إياك بالمقدمة ولم يبالوا بالنتيجة. فأنت في سبيلك أهدى وأنت إلى المنطق والعلم أقرب وأدنى.

أفيفهم فاهم من هذا أننا نَدِين بقول القائلين:

إن النجاح هو برهان الصلاح؟

كلا! ليس هذا ما ندين به، وليس هذا بالذي يقتضيه ما قدمناه، وكل ما هنالك أننا نقرر حقيقة لا شك فيها حين نقول: إن أبا بكر كان أفهم للعظمة المحمدية ممن أنكروها، لأنهم شكوا في حديث الإسراء، وإن المنطق والعلم لا يقضيان بمحاربة الدعوة المحمدية، كائناً ما كان فهم الفاهمين لحديث الإسراء. فإن قال قائل: إن المنطق والعلم يقضيان بذلك، فهو يظلم المنطق والعلم فيما ادعاه عليهما بغير برهان، وهو الذي يخالف البرهان النفساني في آنٍ.

ولا حاجة بنا هنا إلى إلغاء البراهين العلمية أو البراهين المنطقية، وإنما حاجتنا كلها

ألا تلغى البراهين النفسانية، لأنها قد تتناول العظائم الإنسانية في عمومها فينطوي فيها العلم والمنطق معاً، وتأتي الأيام بعد ذلك بتفصيل هذا الإجمال وتوضيح هذا الإبهام.

يقول قائل: وما مرجعنا في البراهين النفسانية؟ أنصدق كل مَن يدّعيها؟ أنأخذ بها حيثما رأيناها؟ أندين بالإعجاب حيثما هتف هاتف بإعجاب؟ فأقرب ما عندنا من جواب؛ أن عظمة النفوس مستحقة للإعجاب كما يستحقه جمال الوجوه.

فماذا عسانا قائلين لمن يسألنا: وما مرجعنا في جمال الوجوه؟ ولا حاجة هنا إلى مرجع، ولا فائدة في المرجع إن وجدناه.

فجمال الوجوه لا يتوقف على مرجعه الذي نسهب أو نوجز في توضيحه. وعظمة النفوس من باب أوْلى قائمة في الدنيا بغير مرجعها الذي نسوقها إليه، ولا خوف عليها من قلة المراجع عندنا، فهي تأتي حين تأتي بآياتها وبراهينها، وحيثما ظهرت عظمة مُعجبة ظهر لها صدّيقون معجبون، وأقبل عليها مقبلون وأعرض عنها معرضون، ولن ينفعها المرجع شيئاً إن لم يكن فيها ما يغنيها عنه.

وقد كان في وسعنا أن نجتزئ بهذا ولا نزيد عليه. ولكننا نود أن نستريح بالعقل إلى سند ما أمكننا أن نريحه. فغاية ما نستريح بالعقل إليه في هذا الصدد، مأخوذ من كلام الصدّيق نفسه رضي اللـه عنه. وذلك إذ يقول:

«إن خير الخصلتين لك أبغضهما إليك». فالدعوة التي تزيّن لنا ما نستنيم إليه ليست بدعوة عظيم، والدعوة التي ترفعنا فوق أنفسنا وتنهض بنا إلى ما يشق علينا، هي الدعوة العظيمة في أصدق مقاييسها، وهي التي تفرحنا بالواجب ولا تفرحنا بالهوى، وحسبها ذلك «برهاناً نفسانياً» لا نهتدي إلى خير منه، فكل ما عظم بنا فقد كلفنا ما يشق علينا، وانتقل بنا إلى طوْر فوق طوْرنا، فإن كنا على استعداد لهذا الانتقال مالت إليه نفوسنا كما يميل الجسم إلى النمو، وإن كان نموه ليكلفه عنتاً عند الولادة، وعنتاً عند التسنين، وعنتاً عند المراهقة، وعنتاً عند بلوغه سن الرشد والاستقلال. وإن لم نكن على استعداد كرهناه وحسبنا الراحة في كراهته، وهي في الحقيقة داء يمنع النماء.

مرجع «البرهان النفساني» الصادق في تقدير العظمة؛ أنه سبيل الفداء في طريق النماء، وكل ما تركنا كما نحن أو تحدَّر بنا دون ما نحن فيه، فبينه وبين العظمة حجاب، وليس له من ضمائر النفس برهان.

بهذا البرهان النفساني واجه أبو بكر مسألة الدعوة المحمدية، من حيث تنبغي مواجهتها، ونظر إليها من جانبها الأصيل الذي تنحصر فيه النظرة الأولى، أمحمد إمام خليق بالاتباع؟ أهو بطل جدير بالإعجاب؟ إن كان كذلك فهو مُعجب به مُتبع إياه، وإن لم يكنه فلا إعجاب ولا اتباع. وكل ما وراء ذلك فضول وانحراف عن الجانب الأصيل.

ومحمد بطل جدير بإعجابه، إمام خليق باتباعه، فامتلأ به إعجاباً ولازمه اتباعاً، وعرف طريق الخير من بداءة الأمر أنه أشق الطريقين، وعوّده كرم النحيزة من قبلُ أن المجد تكليف وجهد، وأن الحق صبر وجهاد، فكانت سُنتُه فيهما أن يحمل المغارم وأن يأخذ بيد المهيض، وأن يجور على نفسه وفاء بحق غيره، فلم تطرقه الدعوة الإسلامية من باب غريب، ولم يصادفه الجهاد للدين على غير تأهيب وتدريب، بل زاده يقيناً من طبعه واستواء على نهجه، وجعله في صدر هذه الدعوة مثل الإعجاب والإيمان، وأبرزه للأجيال عنواناً «للشخصية» التي يبلغ بها الولاء للبطولة ذروة مجدها وغاية تمامها، ويستخرج منها كوامن قواها وأحاسن مزاياها، ويستقيم بها على سوائها، ويرتقي بها إلى سمائها، فهو هو أبو بكر في تصديقه وولائه على أحسن ما يكون.

وهو هو الصدّيق.

برهانه في تصديق الغيب كبرهانه في تصديق الشهادة، لأن المرجع فيه إلى شخص القائل لا إلى الشيء الذي يقال.

فلما ارتد بعض المسلمين من حيث الإسراء بالنبي إلى بيت المقدس، قال أبو بكر قوْلته تلك:

إني آمنت به في أمر السماء فلمَ لا أؤمن به فيما دون ذلك؟

ولما تشاور المسلمون في صلح الحديبية رضي مَن رضي وأبَى مَن أبَى، وظهر هنا منطقان متقابلان: منطق عمر بن الخطاب يقول: إننا على الحق فلمَ نعطِ الدَّنِيَّة؟ ومنطق أبي بكر يقول:

إني أشهد أنه رسول الله، فلمَ لا أتْبعه فيما ارتضاه؟

ولمّا اختلف المختلفون في بعثة أسامة، كان أمام أبي بكر خطط متعددات يختار منها ما يشاء: منها أن يحتفظ بالجيش لحراسة المدينة، وأن يحتفظ به لحرب أهل الردة، وأن يبعث به إلى العراق ترصداً للفرس المنذرين بالإغارة، وأن يبعث به حيث أراد رسول الله، وإن قال بعض القائلين:

إن الحال قد تبدلت، وإن المقام يؤذن بالمراجعة فيما أراد. فشاء أبو بكر الخطة التي شاءها محمد، وأبَى أن يأذن فيها بمراجعة أو تبديل.

ولما جاءوا بالأُعطيَة يقسّمونها، كانت التفرقة بين الأقدار أدنى إلى التصرف، وكانت التسوية بين الأقدار أدنى إلى الاتِّباع. وكان عمر يقول:

أنعطيَ من حارب الرسول كما نعطي من حارب مع الرسول؟ وكان أبو بكر يقول: أنؤجرهم على إيمانهم فنعطيهم بمقدار ذلك الإيمان؟ فكان عمر عنوان التصرف وكان أبو بكر عنوان الاقتداء.

ومن أصالة الإعجاب بالبطولة فيه؛ أنه كان مثلاً في أدب الملازمة وقدوة في أصول المصاحبة، وكان بفطرته خبيراً بالمراسم التي نسميها «بالبروتوكول»، لأن أدبه في توقير العظمة أدب الطبع الذي يهتدي من نفسه بدليل.

انظر إليه وهو يستأذن أسامة في استبقاء عمر بن الخطاب!

انظر إليه وهو يأبى إلا أن يركب أسامة وهو يشيّعه سائراً على قدميه!

انظر إليه وهو ينادي بنته عائشة: يا أم المؤمنين!

هو في كل أولئك المعجب المؤدب بأدب المصاحبة، الخبير بمراسم المعاملة، الذي يدري بوحي نفسه كيف يكون التعظيم. وكيف يكون السلوك، وكيف تُصان حقوق المراتب والدرجات.

قيل:

إنه كان إذا قدمت على الرسول وفود القبائل، علّمهم كيف يُسلِّمون وكيف يتكلمون بين يديه عليه السلام.

وكان عليه السلام، يوماً في المسجد قد أطاف به أصحابه، إذ أقبل عليٌّ بن أبي طالب فوقف فسلم ثم نظر مجلساً، والتفت عليه السلام يرى أيهم يوسّع له، وكان أبو بكر على يمينه فأسرع فتزحزح عن مجلسه وهو يقول: ها هنا يا أبا الحسن! فبدا السرور في وجه النبي، وقال:

«يا أبا بكر، إنما يَعرف الفضل لأهل الفضل ذوو الفضل».

وكأنما خلق أميناً لسر، فما تعوزه صفة واحدة من صفات الأمناء للعظماء الذين يعجبون بهم ويغارون عليهم. ومنها هذا الأدب، ومنها قلة الكلام، ومنها الكتمان عنهم في خاصة شؤونهم، وكان أبو بكر في كتمانه عن النبي يتصدى للملام ولا يبوح بكلام.

تأيّمت حفصة بنت عمر فعرضها على عثمان، ثم على أبي بكر، ثم خطبها النبي عليه السلام.

قال عمر: «فقال عثمان: سأنظر في أمري، فلبث لياليَ ثم لقيني فقال: قد بدا لي ألا أتزوج يومي هذا. ولم يرجع إليّ أبو بكر شيئاً، فكنت أوْجد عليه مني على عثمان، فلبثت لياليَ ثم خطبها رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم فأنكحتها إياه. فلقيني أبو بكر فقال: لقد وجِدْت عليّ حين عرضْتَ عليّ حفصة، فلم أرجع إليك شيئاً؟ قلت: نعم! قال: لم يمنعني أن أرجع إليك فيما عرضت عليّ إلا أنني كنت علمت أن رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سر رسول اللـه، ولو تركها رسول اللـه قبلتها».

فهو في هذا الكتمان قد جرى على خير سُنة يجري عليها أمناء الأسرار! أشفق أن يذيع سر الرسول عليه السلام فيبدو له في العدول، فتكون في ذلك ملامة، فآثر هو أن يُلام على أن يُعرّض صاحبه لملام.

ومع هذا الكتمان وهذا الكلام النزر، كانت له خبرة بكياسة القول هي القدوة العليا لمن جبلوا على مخاطبة العظماء.

فسأل رجلاً يحمل ثوباً: أتبيعه؟

فأجابه:

لا عافاك اللـه.

قال:

هلا قلت وعافاك اللـه!

تلك نفس ملكتها شمائل الوقار والتوقير، وامتزجت بها سليقة الإعجاب والتعظيم، حتى فاضت على جوارحها، وسرت مرتجلة إلى جميع حالاتها، فهي هنالك تستشفها في بواطن الضمير، وتلمسها فيما ظهر من الأعمال والمعاملات، وتتلقاها من خلجات الذهن وبوادر اللسان، وهي هنالك مفتاح الشخصية كلها تنفذ بنا إلى خفاياها، وتفتح لنا ما استغلق من أسرارها، وتميز لنا بين خصائصها وخصائص الأنفس التي تناظرها في المقام، وتخالفها في المزاج والتركيب.

لقد كان عمر بن الخطاب معجباً بمحمد غاية إعجابه، محباً له غاية محبته ولكن «الإعجاب بالبطولة» كان صفة من صفاته، ولم يكن صفته الأولى التي تغلب على جميع الصفات، وخليقته الشاملة التي تنطوي فيها جميع الخلائق. فإذا قضي

حق الإعجاب بقيت له بقية للمناقشة والمراجعة، واستطاع أن يجمع بين التوقير والاستفسار والتفسير، فكانت له طريق إلى الإيمان تصاحب طريق الإعجاب وتنتهي معها إلى مثل نهايتها آخر المطاف.

أما أبو بكر، فقد كان الإعجاب أقرب طرقه إلى الإيمان، وأكبرها على السواء. وهما بعد هذا وذاك ملتقيان.

فإذا كان عمر ثاني المتصرفين بعد نبيِّه وأستاذه وهاديه، فأبو بكر أوّل المقتدين بغير سابق، وبغير نظير.

وهما بعدُ قرينان يتقابلان في كل حركة من حركات التاريخ، وكل ظاهرة من ظواهر الأمم، ولا سيما في إبان الدعوات.

نموذجَان

النموذجان المتقابلان في الملكات والأخلاق ظاهرة معهودة في كل أمة، ولا سيما خلال النهضات التي تبرز فيها كوامن الملكات وتُمتحَن فيها حقائق الأخلاق.

وعهدُ التاريخ بها في شؤون الضمير كعهده بها في شؤون المعرفة والحكمة، أو في شؤون السياسة والتشريع، أو في كل شأن له أثر بَيِّن في أعمال الناس.

فاصطلح النقاد على تسمية هذين النموذجين في المعرفة والحكمة بالنموذج الأفلاطوني نسبة إلى أفلاطون، والنموذج الأرسطي نسبة إلى أرسطاطاليس، أو النموذج الذي يتمثل في النظريات ويتعلق بما وراء الطبيعة، والنموذج الذي يتمثل في التجربة والمشاهدة ويتعلق بالطبيعة وظواهرها المحسوسة.

وفي الأدب والفن يوجد المثاليون عشّاق المُثُل الأعلى، والواقعيون طلاب الواقع الذين يأخذون الدنيا كما هي ويصفون الناس على ما هم عليه.

وفي السياسة محافظون ومجددون، وفي التشريع حرفيون ومعنويون، وفي العقيدة أو فقه العقيدة مقتدون ومجتهدون، وفي ميول الناس ومشاربهم عاطفيون وعقليون، وأصحاب أَثَرَة أو أصحاب إيثار.

وليس المقصود بالنموذجين المتقابلين هنا تقابل الضدين اللذين يتناقضان كما يتناقض الصواب والخطأ، والخير والشر، والعلم والجهل، والهدى والضلال.

ولكن المقصود هو؛ التقابل الذي يتمم فريقاً بمزايا فريق، ويُعين قوة نافعة بقوة أخرى تكافئها، ويزدوج في عناصر الأمة كما يزدوج الجناحان اللذان يستقل بهما الطائر، ولا يستقل بفرد جناح.

هذان النموذجان معهودان، لازمان: معهودان على الخصوص حيثما نهضت أمة من الأمم بجميع قواها وجميع مزاياها، وجميع ما فيها من عُدد الأهبة والحيطة وبواعث الإقدام والإحجام، ولازمان في النهضات على الخصوص حيثما تقدمت النهضة في طريقها واحتجب عنها إمامها وهاديها، وأصبح لزاماً بعده أن تتقابل القوى، وتتعاون الجهود.

ومن تمام الدعوة المحمدية؛ أنها كشفت هذه النماذج المتقابلة في الأمة العربية بين عشية وضحاها، فإذا الأمة العربية كلها كأنما هي حشد مستعد بكل عدّة، متزوّد بكل زاد.

ظهر فيها أقطاب الشجاعة وأقطاب الدهاء، وظهر فيها المُقْدِمون والمتحذرون، وظهر فيها الخياليون والعمليون، وظهر فيها كلُّ طرف وما يقابله من طرف يوازنه ويستند إليه.

وبين هذه النماذج كلها نموذجان من الطراز الأول، يوشك أن يجتمع فيهما كل ما تفرّق في غيرهما من الملكات والشمائل والميول.

نموذجان كبيران تغيب في أطوائهما جميع النماذج الصغار. وهما نموذج الصدّيق ونموذج الفاروق.

بين هذه الرجلين العظيمين تَقَابُلٌ كثير الشّعَب متعدد الأنحاء: تقابلٌ ينتهي إلى التجاذب والإخاء ولا ينتهي إلى التدافع والنفار، لأنهما كانا يحومان معاً في نطاق كوكب واحد، أو نظام كوكبي واحد كما تحوم السيارات والأقمار حول شمس واحدة لها جميعاً مركز أصيل لا تنفصل عنه.

وربما دخل في وجوه التقابل بين هذين الرجلين العظيمين أكثر ما أجملناه من الفوارق التي تختلف بها نماذج الناس: العقل والعاطفة، والمحافظة والتجديد، والواقع والمثل الأعلى، وما لا يُحصَى من الألوان والشيات، والأطراف والحدود.

ولكنها على تعددها واختلافها فوارق متناسبة متوافقة تقبل التلخيص في فارق واحد يطويها في معظم نواحيها، وهو الفارق بين نموذج الاقتداء ونموذج الاجتهاد.

كان أبو بكر نموذج الاقتداء في صدر الإسلام غير مدافع. وكان عمر في تلك الفترة نموذج الاجتهاد دون مراء.

وكلاهما كان يحب النبي ويطيعه ويحرص على سنّته ويعجب به غاية ما في وسعه من إعجاب.

ولكنهما في ذلك طريقان يتوازيان، وإن كانا لا يتناقضان ولا يتحدان.

وإن بينهما في ذلك لفرقاً لطيف المأخذ عسير التمييز، نحاول الإيضاح عنه جاهدين، ونرجو أن نُبرزه بأوفى ما يستطاع له من إبراز، ونحسب أننا موفّقون حين نقول: إن تقديم وصف على موصوف يكفي في الإبانة عن هذا الفرق الدقيق الذي لا ينفسح حتى يتسع لأكثر من هذا التفريق، فأبو بكر كان يعجب بمحمد النبي، وعمر كان يعجب بالنبي محمد.

ونزيد القول إيضاحاً فنقول: إن حبّ أبي بكر لشخص محمد هو الذي هداه إلى الإيمان بنبوته وتصديق وحْيه.

وإن اقتناع عمر بنبوة محمد هو الذي هداه إلى حبه والولاء له والحرص على سنته، وعلى رضاه.

ولهذا كان أبو بكر صاحباً آمن بصاحبه الذي يطمئن إليه ويحمد خصاله، وكان عمر عدواً رده الاقتناع إلى مودة الرجل الذي كان ينكره ويعاديه.

ولهذا كان أبو بكر يطيع محمداً فيفهم القرآن، وكان عمر يأخذ بالقرآن أو ربما يفهم من مشيئة اللـه فيناقش محمداً حتى يثُوب إلى الفهم الصحيح.

هما قريبان جِد قريبين. ولكنهما ليسا بشيء واحد على كل ما بينهما من اقتراب، أو هما كما قلنا في ختام الفصل السابق: أبو بكر أول المقتدين، وعمر ثاني المجتهدين، وبذلك يتكافآن ولا نقول يتفاضلان.

نعم. يتكافآن ويتعادلان، وهذا الذي نريد أن نؤكده ونجتنب فيه سوء الفهم والتفسير. فليست المقابلة بين هذين الرجلين العظيمين مقابلة بين قوة وضعف وقدرة وعجز عن قدرة.

كلا. هذا أبعد ما يخطر على بال أحد يدرك فضائل الرجلين العظيمين ويعرف ما لكل منهما من خلق مكين وعمل جليل. فإن الضعف «سلبي» لا يُجنَى منه عمل عظيم.

وصلابة أبي بكر في حرب الردة لم تكن صلابة «سلبية» تقول «لا» في موضع «نعم» ولا تزيد. ولكنها كانت صلابة تثوب إلى قوة لا شك فيها: قوة مصدرها الاقتداء. هذا لا يهم في وصفها بالقوة وإبعادها من صفة الضعف والعجز عن القدرة. وإنما المهم أنها قوة فاعلة، وأنها قوة عظيمة لا مِراء.

ليست المقابلة إذن بين هذين الرجلين مقابلة بين قوة وضعف، وقدرة وعجز عن القدرة. ولكنها مقابلة بين القوة من نوع والقوة من نوع آخر، وكلتاهما فاعلة، وكلتاهما ذات أثر في الإسلام وفي العالم، جليل.

وليس من الضروري اللازم أن يكون كل مقتد أقل في الشأن والأثر من كل مجتهد برأيه، فقد يكون من المقتدين من هو أكبر وأقدر من المجتهدين، وقد يكون الاقتداء وكله خير، ويكون الاجتهاد ولا خير فيه. ولعلنا نوضّح هذه الحقيقة بالمثل المحسوس، لأنه أقرب إلى المشاهدة والإقناع.

فالمصابيح الكهربائية منها ما هو أمٌّ مستقل بمفتاح، ومنها ما هو تابع موصول بمفتاح غيره. ويتفق مع هذا أن يكون «المصباح الأم» أصغر حجماً وأضعف نوراً من المصباح الذي يتبع غيره ويضيء بمفتاحه، وهما أقرب مثل محسوس للاجتهاد والاقتداء.

كذلك الكوكب الثابت والسيارات التي تدور حول غيرها: لا يلزم أن يكون كل كوكب ثابت أصغر من كل سيّار دائر، وإن تكرر هذا في العيان وسبق إلى الأذهان.

وعلى هذا النحو كان الفرق بين الصدّيق والفاروق، بين أول المقتدين وثاني المجتهدين. فهو بين قوة من نوع، وقوة من نوع آخر، ولا محل للضعف في الموازنة بين هاتين القوتين.

•••

وهناك مقابلة أخرى بين الصدّيق والفاروق لا تفوتنا الإشارة إليها لأنها مقابلة أصيلة فيما تؤول إليه من الصفات والآثار. ونعني بها المقابلة بينهما في تكوين البنْيَة وتركيب المزاج، وهي أيضاً مثل عجيب من أمثلة التقابل بين هذين الرجلين العظيمين؛ فكان أبو بكر نموذج القوة في الرجل الدقيق، وكان عمر نموذج القوة في الرجل الجسيم.

ومن عجيب المصادفات أن هذا كان غزير الشّعر بيّن الغزارة فيه، وهذا كان أصلع، بيّن النزارة فيه، ليتم بينهما التقابل حتى في الصفة التي لا يقتضيها اختلاف البنية بين الرجل الدقيق والرجل الجسيم.

قلنا في كتابنا عبقرية عمر : «إن العالم الإيطالي لومبروزو ومدرسته التي تأتم برأيه يقررون بعد تكرار التجربة والمقارنة أن للعبقرية علامات لا تخطئها على صورة من الصور في أحد من أهلها. وهي علامات تتفق وتتناقض ولكنها في جميع

حالاتها وصورها نمط من اختلاف التركيب ومباينته للوتيرة العامة بين أصحاب التشابه والمساواة. فيكون العبقري طويلاً بائن الطول، أو قصيراً بيِّن القِصَر، ويعمل بيده اليسرى أو يعمل بكلتا اليدين، ويلفت النظر بغزارة شعره أو بنزارة الشعر على غير المعهود في سائر الناس، ويكثر بين العبقريين من كل طراز جَيَشَان الشعور وفرط الحس وغرابة الاستجابة للطوارئ فيكون فيهم من تُفرط سوْرته كما يكون فيهم من يفرط هدوؤه، ولهم على الجملة ولع بعالم الغيب وخفايا الأسرار على نحو يُلحظ تارة، في الزكانة[1] والفراسة، وتارة في النظر على البعد أو الشعور على البعد، وتارة في الحماسة الدينية أو في الخشوع للـه».

تلك جملة الخصائص العبقرية التي أجملناها من كلام لومبروزو وأشياعه، فكأنما شاء القدر أن يتفق الصاحبان في جوهر العبقرية ويختلفا في أعراضها اختلاف المقابلة، حتى في غزارة الشعر ونزارته على غير ما يقتضيه هذا الاختلاف.

والمقابلة بين الصدّيق والفاروق في تكوين البنية وتركيب المزاج كان لها أثر كبير في المقابلة بين الرجلين العظيمين في الخلائق والجهود، فعمر، بما نشأ عليه من الجسامة والهيبة، لم ينشأ وله منبه من البنية ينبهه أبداً إلى وجوب التهدئة والترويض، فمضى بتلك البنية كما يمضي راكب الفرس الجموح غير متوجس من جماحه، لأنه مطمئن آخر الأمر إلى العِنان.

وأبو بكر بما نشأ عليه من الدقة والنحول، قد نشأ وله منبه إلى غوائل الحِدة التي تعهد من أصحاب هذا التركيب ولا تؤمن غوائلها عليهم، فراض نفسه على التهدئة والترويض، ومضى بتلك البنية كما يمضي راكب الفرس الجموح عوّدها قبل الدخول في المضمار أن تدَع الجماح، وأن تشعر بالعنان القابض عليها في كل حين.

وهنا لا تكون التفرقة أيضاً من قبيل التفرقة بين القوة والضعف، وبين القدرة والعجز عنها، ولكنها على ما قدمنا تفرقة بين قوة وقوة تكافئها، أو بين طرازين من القدرة يتقابلان.

فلو كان أبو بكر ضعيفاً قليلاً لجمحت به الحدّة، ولم يعتصم من عزمه إلى كابح قدير على الكبح، فتحطم كما يتحطم الضعفاء.

ولو كان شعوره بنفسه شعور ضعف وقلة لاستقر على هذا الشعور واستكان إليه،

1 - الزكانة: الفطنة والفهم.

ولم يأخذ نفسه بالسَّمت والوقار، ولا بمناقب السيادة والمروءة، ورضي له ولذويه بما يرضى به الضعفاء. ولكنه شعر من نفسه بقوة يعتصم بها ويقوى على رياضتها، فكان مثلاً للقدرة الرائضة والنفس المُروّضة كما تكون في الرجل الدقيق النحيل.

•••

في حياة الصاحبين موقف من المواقف النادرة التي يظهر فيها الرجل كله، ولا يتفق في التجارب النفسية أن يواجهها الإنسان مرتين في حياته، وهو الموقف الذي فاجأهما بموت النبي عليه السلام.

ليس للصاحبين غير صدّيق واحد بمنزلة محمد عندهما من المحبة والتجلّة، وهما لا يروعان كل يوم بنبأ فاجع يسوؤهما كما يسوؤهما نبأ موته وانقضاء عشرته والأنس بقربه. فالموقف نادر، والبليّة به خليقة أن تَبتلي الرجل في كل ما ينطوي عليه من بديهة ورويّة.

وابتُليَ به عمر فغضب غضْبته الموهوبة وثار بالنُعاة يتوعدهم ليقطعن أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أن محمداً قد مات.

غضب غضبة الرجل المملوء بقوته وحميته، الذي لم ينبهه منبه قط إلى ترويض غضبه والمبالاة بعواقب ثوراته، وكأنما قام في دخيلة نفسه أن يستكثر حتى على الموت أن يجترئ على الصدّيق الذي يحبه ذلك الحب، ويجله تلك التجلة، ويعتقد فيه تلك العقيدة، وينتظر حتى من الموت أن يتحامى جانب ذلك الصدّيق، ويرعى له حرمة لا يرعاها لسائر الأحياء.

وأبو بكر يحب محمداً كما يحبه عمر، ويأسى لفراقه كما يأسى، ويرفعه مثله درجات فوق مقام الأحياء من قبله ومن بعده، ولكنه رجل راض نفسه وقمع حدة طبعه، وعرض الصبر على ما ليس يدفعه دافع ولا تغني فيه حيلة، فإن كان تسليمٌ فهذا أحق المواقف بالتسليم وأوْلاها بطول ما ارتاض عليه من صبر، وما تأهّب له من أسوة.

بذلك أدى كل من الرجلين ضريبة طبعه ومزاجه الذي لا معدِيَ له عن مطاوعته والاستجابة لدواعيه.

ثم زالت الغاشية الأولى. فظهر الرجلان في حالة القرار كما ظهرا في حالة المفاجأة: ظهر أن عمر لم يكن ثورة كله، بل كانت فيه إلى جانب الثورة رويّة تفرغ للأمر في

أحرج أوقاته، وظهر أن أبا بكر لم يكن رويّة كله، بل كانت فيه إلى جانب الرويّة مطاوعة لسليقة الحب والألفة قد تشغله عن العواقب إلى حين.

فبينا هو مشتغل بتجهيز رسول اللـه، إذا بالأنصار يجتمعون في سقيفة بني ساعدة ليتخذوا لهم أميراً دون إخوانهم من المهاجرين، وإذا عمر يتأهب للأمر أهبته، ويعاجِل الخطب قبل استفحاله، ويأخذ أبا بكر من بيت رسول اللـه إلى سقيفة بني ساعدة ليبايعه هناك بالخلافة. ويتقي الحدة من أبي بكر فيهيئ في نفسه كلاماً يصلح لذلك المقام يمهد به لكلامه. وفي بعض الروايات أنه فكر في أمر المبايعة قبل ذلك حين لم يفكر فيها أحد من المهاجرين، وأنه شاور أناساً وشاوروه فيما يكون بعد وفاة رسول اللـه. فما كانت غضبته الثائرة إلا ريثما قبض على العنان بكلتا يديه، ثم كان عنانه ذلك أطوع عنان.

كلا الرجلين العظيمين فيه رويّة وفيه حدة: تأتي الرويّة أولاً أو تأتي الحدة أولاً، ذلك هو موضع الفارق من بوادر المزاج والتركيب، ولكن الرويّة هناك قائمة في المزاجين حين تُراد.

•••

وقد نلمس هذه الجوانب من مزاج الصاحبين في كل مسألة ذهبا فيها مذهبين ونزعا فيها إلى رأيين مختلفين.

من ذلك مسألة الردة، ومسألة خالد بن الوليد، ومسألة الأعطية والنوافل للمؤلَّفة قلوبهم ولغيرهم من عامة المسلمين.

في كل مسألة من هذه المسائل كان كل من الصاحبين عند طبعه ومزاجه، أو عند المعهود من وصفه واستقصاء أحواله، دليل أصدق دليل على خلوص الرأي وصراحة الضمير والتوجه إلى الأمر بما يستدعيه عندهما من مقدماته وموجباته، في غير حيْد ولا انحراف عن سواء السبيل.

ففي مسألة الردة جنح أبو بكر إلى الصرامة وجنح عمر إلى الهوادة، وفي ظاهر الأمر أن هذا اختلاف على غير المنظور من طبيعة الرجلين، ولكن الواقع أنه لا يخالف المعهود إذا مضينا فيه إلى ما وراء الظاهر القريب.

فقد كان أبو بكر عند طبعه حين أبى أن يترك عقالاً مما كان يأخذه رسول اللـه من فريضة الزكاة، وكان كذلك عند طبعه حين استثاره الاستخفاف به والجرأة عليه، كأنهم يستصغرونه ويتقحّمونه، وهو الذي توقّر طول حياته من مكانة من يُستصغر

ويتقحّم، لدقة في تكوينه وقوة في نفسه تعاف أن تُحسب عليه الدقة في التكوين صغراً في المقام.

وقد كان عمر عند طبعه حين أخذ بالتصرف والاجتهاد على حسب اختلاف الأحوال، ووثق من مصير الأمور إلى الخير بأية حال.

•••

أما مسألة خالد بن الوليد فقد كان السؤال فيها: هل يحاسب أو لا يحاسب؟ فكان جواب الصاحبيْن على حسب المعهود فيهما من مزاج وخليقة، ولم يكن منظوراً أن يقضي أحد منهما بغير ما قضاه.

قتل خالد مالك بن نويرة وبَنَى بامرأته في ميدان القتال على غير ما تألفه العرب في جاهلية وإسلام، وعلى غير ما يألفه المسلمون وتأمر به الشريعة.

أفيحاسب على هذا أو لا يحاسب عليه؟

أول جواب يبدُر إلى عمر عن هذا السؤال هو: المحاسبة بغير وناء ولِمَ لا؟ وما الذي يُتقى؟ ما الذي يكون؟ إن المبالاة بعقبى حسابه ليست مما يروع عمر ويثنيه، بل لعلها مما يحفّزه إلى التحدي والإسراع فيه.

أما أبو بكر فقد استشار هنا طبيعة الاقتداء، وطبيعة الإعجاب بالبطولة وطبيعة اللين والإغضاء، وهي تشير عليه بالإعفاء من الحساب أو بالإمهال به إلى حين.

فهو لا يعزل قائداً من قواد رسول اللـه وسيفاً من سيوفه، وهو لا ينسى بطولة خالد وإن زلّ أو أخطأ التأويل، كما قال، وهو يُؤثر اللين لأنه في عامة أحواله مطبوع عليه ما لم يمسه الأمر فيما يثير.

•••

وجاءت مسألة الأعطية فأبى أبو بكر أن يتصرف في تمييز الأقدار وأقدم عمر على التصرف والاجتهاد.

وجاءت مسألة المؤلَّفة قلوبهم فأعطاهم أبو بكر متبعاً سابقة الرسول، وأنكر عمر عطاءهم لأنهم كانوا يأخذون ما أخذوه والإسلام ضعيف.

فأما الآن فماذا عساهم أن يصنعوا إن لم يأخذوا؟ ما يصنعونه كائناً ما كان لا يكرِثه ولا يثنيه.

•••

وهكذا نستقصي علل الخلاف بين الصاحبين في كل مسألة من المسائل، فإذا هي في مردّها خلاف بين قوتين من نوعين، أو خلاف في تناول الأمور على طريقتين، ولم تكن قط خلافاً بين قوة وضعف، أو بين حرص وتفريط، أو بين أَثَرة وإيثار.

ومن المسلَّم أن القوة ضروب، وأن العظمة صنوف، وأن الليّن لا يلين أبداً والشديد لا يشتد أبداً، فلابد من اختلاف بين العظيم والعظيم، ولابد من اختلاف بين عمل العظيم الواحد في أوقات، وليس العجب أن يجري كل منهم على خطته وأسلوبه، وإنما العجب أن تتعدد ضروب القوة وتتعدد صنوف العظمة ثم تتوحّد الخطة والأسلوب.

وموضع العبرة - بل موضع الإعجاز فيما تقدم - هو تلك الدعوة التي شملت هذه القوة كلها في طية واحدة، وضمت هؤلاء الرجال جميعاً حول رجل واحد، وجذبت إليها أكرم العناصر التي تأتي بالعظائم وتصلح للخير وتُقدم على الفداء.

فأوْجز ما يقال في تلك الدعوة؛ أنها خاطبت خير ما في الإنسان فلبّاها أمثال الصدّيق والفاروق، وأقبل عليها الأقوياء المخلصون من كل طراز فليست هي بالدعوة التي تخاطب الضعف والضّعة، ولا بالدعوة التي تخاطب الطمع والأثرة، ولا بالدعوة التي قوامها الترهيب والترغيب، ولكنها الدعوة التي يجيبها أكرم سامعيها، ويتخلف عنها أقلهم سعياً إلى الخير واقتداراً عليه.

والصدّيق والفاروق خير نماذج الرجال في الجزيرة العربية، ففي خلائق هذين العظيمين دليل على السر الذي من أجله نادى محمد قومه، ومن أجله أجيب، ومن قال من المكابرين والمتعنّتين: إن دعوة محمد لم تكن بالدعوة الصالحة، فليقل: أي صلاح كان يَلقى في الجزيرة العربية مجيبين أكرم وأقدر من هؤلاء المجيبين؟ وأي هداية بين الناس أشرف من الهداية التي تجمع إليها أقوى الأقوياء وأطيب الطيبين، على ما بينهم من تقابل في المزاج والرأي كأعجب ما يكون التقابل بين المختلفين المتفاوتين؟ وأي إقناع أقنع الصدّيق؟ وأي إقناع أقنع الفاروق؟ الخشية؟ المتعة؟ الشر؟ الطمع؟ لقد كانا إذن آخر مَن يجيب، وكان خصومهما إذن أسرع المجيبين وأسبق المؤمنين!

إسْلامُه

قيل إن أبا بكر - رضي اللـه عنه - كان أول مَن أسلم، واتفقت الأقوال على أنه كان أول من أسلم من الرجال، وأن السيدة خديجة - رضي اللـه عنها - كانت أوّل من أسلم من النساء، وكان عليٌّ - رضي اللـه عنه - أوّل مَن أسلم من الصبيان، وكان زيد بن حارثة أوّل المسلمين من الموالي، وهو الذي تبناه النبي عليه السلام.

وقال النبي عليه السلام: «ما دعوت أحداً إلى الإسلام إلا كانت منه عنده كبوة ونظر وتردد، إلا ما كان من أبي بكر، ما عكم[1] عنه حين ذكرته له، وما تردد فيه»، فلمَ سَهُل إسلام الصدِّيق هذه السهولة التي لم تُؤْثر عن أحد غيره كما جاء في ذلك الحديث الشريف؟

لعلنا نختصر الطريق إلى جواب هذا السؤال، إذا نحن سألنا عن الموانع دون الإسلام، قبل أن نسأل عن الموجبات.

لأننا إذا بحثنا عن العقبات فلم نجدها، أو بحثنا عنها فوجدناها قليلة العدد هيّنة التذليل، بدت لنا سهولة الطريق من غير جهد كبير في البحث عن الموجبات، وعرفنا أنه «لا مانع» فعرفنا أنه لا صعوبة ولا محل للتردد والمقاومة، فما الذي كان يمنع أبا بكر أن يجيب دعوة الإسلام؟

1 - عكم عنه: تأخر.

بل ما الذي يمنع إنساناً من الناس – كائناً مَن كان – أن يجيب الدعوة إلى عقيدة جديدة؟

موانع شتى

ومن الحقائق الملحوظة، أن هذه الموانع كانت أقل ما تكون في أبي بكر الصدّيق، فلا نعرف أحداً في عصر النبي كانت موانعه دون إجابة الدعوة الجديدة أقل من موانع هذا الرجل الصادق المصدّق، المستعد لإجابة النبي إلى هدايته كأنما كان معه على ميعاد.

تمنع الإنسان أن يصغي إلى دعوة العقائد الجديدة موانع شتى من آفات العقل والخلق والبيئة، تجتمع وتتفرق، ويُبتلى الرجل الواحد بها جميعاً، وقد يبتلى بمانع واحد منها فيحول بينه وبين الإصغاء والإجابة.

يمنعه أن يجيب الدعوة إلى المصلحين غطرسة، أو سيادة مهددة، أو مصلحة في بقاء القديم ومحاربة الجديد، أو ذهن مغلق لا يتفتح للفهم والتفكير، أو مغامسة للشهوات تحبّب إليه أن يستنيم إلى العرف الذي يبيحها ويعزف عن الهداية التي تحظُرها وتقف في سبيلها، أو تعصّب غضوب للعقيدة التي درج عليها، أو شعور بقوة سلطان تلك العقيدة في أبناء قومه، سواء منهم المتعصبون لها والقابلون لها على المجاراة والمداراة، أو جبن ينهاه أن يخرج على المألوف ويتصدى لسخط الساخطين، وإن تبين طريق الاستقامة والسداد، أو إيغال في الشيخوخة يصد الإنسان عن كل تغيير، ويميل به إلى كل تواكل ومتابعة وتقليد، أو حداثة سن تجعله تابعاً لغيره في الرأي والخليقة، وتجعل له شرة تحجبه عن التروية والمراجعة، أو ذلة مطبوعة تلحقه بمن أذله وبسط سلطانه عليه.

فالغطرسة خلّة تأبى على صاحبها أن يستمع إلى قول أو يصيخ إلى دعوة، أو يتنزل إلى متابعة إنسان، ترفعاً عن الإصغاء قبل أن يهديه الإصغاء إلى موافقة أو إنكار.

والسيادة المهددة توحي إلى صاحبها كراهة التجديد، لأنه يحس بالبداهة أن صاحب الجديد أوْلى منه بالسيادة، إن شاع ما جدده بين الناس، فتبطل سيادته ببطلان القديم الذي قامت عليه، وقيام الجديد الذي نسخه وعفاه.

والمصلحة في حالة من الحالات المستقرة، تجعل الرجل محباً لتلك الحالة حبه

للمنفعة، كارهاً لتبديلها كراهته للخسارة، ميّالاً إلى محاربة الدعوة الجديدة قبل أن يبحث فيها ويتعرف وجوه الخير الذي قد يصيبه منها.

والذهن المغلق يجهل ما يقال، ويعادي ما يجهل، وينفر من كل ما يشق عليه، وأول ما يشق عليه أن يفهم شيئاً على وجهه السوِي، أو يتهيأ للفهم بأية حال.

ومغامسة الشهوات تُبغِّض إلى المرء سلوانها والإقلاع عنها، وتُقرِن عنده دعوات الإصلاح والاستقامة بشؤم التنغيص والتكدير، فيتبرّم بها وينزعج لها، كما ينزعج النائم المستغرق أيقظته من نوْمَة لذيذة قد استراح إليها.

والتعصب الغضوب لما اعتقده المرء يثيره أن تمسَّ عقيدته كما يثور لحماية الحوْزة أو الذوْد عن الآباء والأجداد، لأنه يحسب عقيدته ملكاً له ولآبائه يرد عنها مَن يهجم عليها، كما يرد صاحب البيت من يهجم عليه.

والعقيدة إذا كانت قوية السلطان غلبتْ عزتها على عزة العقل والفؤاد، فأصرَّ عليها مَن كان خليقاً أن يعافها ويعرف عيبها لو دُعِيَ إلى تركها، وهي تتداعى وتتزعزع وتؤذن بالزوال.

والجبن يخيف صاحبه أن يجهر بالحق ويبتعد به عن طريق المخافة، فلا يدنو إلى الصوت الذي عسى أن يقوده إلى الإصغاء، فالإيمان فالجهر بما يضير.

والشيخوخة عدو لكل طارق، والحداثة بين طيش يدعو إلى التمرد وطاعة تدعو إلى متابعة الأولياء، والذلة حجاب بين الذليل ونفسه يحجبه وراء مَن أذلَّه، فلا تصل إليه الدعوة إلا من تلك الطريق.

هذه موانع الإصغاء إلى كل دعاء جديد، أو هذه أعم الموانع التي تحول بين معظم الأسماع والإصغاء إلى ذلك الدعاء.

ومن الحقائق الملحوظة – كما أسلفنا – أن أبا بكر كان براء منها جميعاً، أو كان كأبرأ الناس منها في عهد الدعوة المحمدية.

فلم يكن متغطرساً، بل كان مشهوراً بالدِّعة والتواضع، مألوفاً لقومه كما قال واصفوه «محباً سهلاً» وكان رجال قومه يأتونه ويألفونه لغير واحد من الأمر، لعلمه وتَجاربه وحسن مجالسته.

ولم يكن مهدداً في سيادة مضروبة على أعناق الناس، فكان من ذوي الشرف في قريش، ولكنه لم يكن من قبائلها الساطية التي تستطيل بالبغي والطغيان، كان من «تيم» وهي بيت قرشي معدود، ولكنه لم يمنع أبا سفيان أن يقول، كما قال لعليٍّ بن

أبي طالب، يستثيره حين بويع أبو بكر بالخلافة: «ما بال هذا الأمر في أذلّ قبيلة من قريش وأقلّها؟» ولم تكن «تيم» أذلّ قبيلة في قريش كما قال أبو سفيان، ولكنها على أية حال لم تكن بمقام السطوة والسيادة اللتين تطمسان الضمائر والألباب.

ولم تكن لأبي بكر مصلحة في دوام الجاهلية، لأن عمله فيها كان ضمان المغارم والديّات، وربما كان هذا العمل أدنى إلى الخسارة منه إلى المنفعة والغنيمة، فلا راحة ولا أسف عليه. أما التجارة فلا خوف عليها من الدعوة الجديدة، وصاحبها الداعي إليها تاجر يبيحها ويزاولها ويحض عليها.

ولم يكن مغلق الذهن ولا وَصَفه أحد بهذه الصفة من محبيه أو شانئيه، بل كان معروف الذكاء يَلمح اللحن البعيد، فيدركه ويسبق الحاضرين إلى فهمه والفطنة لموضع الإشارة فيه، كما حدث غير مرة والنبي عليه السلام يتحدث أو يعظ الناس.

ولم يكن مغامساً للشهوات، بل كان يكره ما شاع منها بين الجاهلين من ذوي الأقدار والأخطار، فلم يشرب الخمر ولم يركب الدَّنس، ولم يشتهر قط بوصْمَة يعيبه بها مَن أسرعوا إلى معَابته يوم هجر عقيدة الجاهلية وجنح إلى عقيدة الإسلام.

ولم تكن عبادة الأوثان عقيدة مكينة السلطان في عهد الدعوة المحمدية، بل كان أناس يهملونها وأناس يبحثون عن غيرها، وأناس يؤثرون عليها المسيحية واليهودية، فلا يصابون بمكروه في أكثر ما سمعنا من أخبار أولئك المتحمسين او المتهوّدين.

وعلى هذا لم يكن أبو بكر متعصباً للجاهلية وعباداتها، بل لعله كان مزدرياً لها مستخفاً بالأصنام وبأحلام عابديها، وإذا صح ما جاء في «أنباء نجباء الأبناء» فهو لم يسجد لصنم قط: وقال: «لمّا ناهزت الحُلُم أخذ أبو قحافة بيدي فانطلق بي إلى مخدع فيه الأصنام فقال: هذه آلهتك الشُّمُّ العوالي، وخلاني وذهب، فدنوْت من الصنم وقلت: إني جائع فأطعمني! فلم يجبني. فقلت: إنى عارٍ فاكسني! فلم يجبني. فألقيت عليه صخرة فخرّ لوجهه».

ولم يكن الصدّيق بالجبان، ولا بالشجاع الذي نَصيبه من الشجاعة قليل، بل كانت شجاعته تفوق شجاعة الأبطال المعدودين في الجاهلية والإسلام. فثبت مع النبي في كل وقعة حين ولّى من ولّى وأبطأ من أبطأ، وغامر بحياته في حروب الردة وله مندوحة عن خوْضها، ولم يُذكر في أخباره قط خبر نُكول أو خوف على حياة ومال.

ولم يكن شيخاً فانياً متابعاً لكل قديم، ولا حدثاً صغيراً تطيش به شرَة الشباب

حين دعاه محمد إلى دينه وهُداه، بل كان رجلاً ناضجاً في بسْطة الرجولة، يفقه الأمور ويعتدل بين الصبا الباكر والكهولة المولية، ويزن القول بفهم نافذ وحكم صادق، وعقل راجح يعرف الترجيح.

•••

تلك جملة الموانع التي تحول بين الإنسان وقبول الدعوات الجديدة إلى الإصلاح، وكلها هنا غائبة على الأقل، إن لم نقل إن جانب الدواعي في مكانها أوضح من جانب الموانع، ومعنى ذلك؛ أن الصدّيق لم تكن بينه وبين الإسلام عقبات تصده عن وروده، وأن طريقه إليه كانت ممهّدة مفتوحة يخطو فيها خطوته الأولى، فلا يلبث أن يُتبعها بخطوات.

على أن الأمر لم يقتصر على قلة الموانع في طريق الصدّيق إلى الإسلام. فقد كانت هناك الدواعي التي أشرنا إليها في مكان تلك الموانع، وكانت للصدّيق خلائق عاملة تقرّبه من العقائد القويمة، وتجعله ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، ولا حاجة به إلى أكثر من ذلك ليفرّق بين سنن الجاهلية وسنن الإسلام، ويميز بين ما هو حقيق بالترْك والإعراض، وما هو حقيق بالحرص عليه والإيفاض[1] إليه.

كان الرجل صادق الطبع مستقيم الضمير، لا يلتوي به، عما يعلم أنه الحق، عوَج ولا سوء دخلة، وعُرِف باسم الصدّيق، إذ عرف الناس فيه الصدق من أيام الجاهلية قبل أن يدين بالإسلام، لأنه كان يضمن المغارم والديّات فيصدّقونه ويعتمدون على وعْده ويركنون إلى وفائه، وقيل: إنه سُمّي بالصدّيق لتصديقه النبي في كل ما أنبأه به من المغُيّبات والبشائر ولكنهم لم يختلفوا في تصديق ضمانه والاعتماد على وعده، وإن اختلفوا في سبب التسمية وفي ميقاتها من الجاهلية أو الإسلام.

ومَن كان على هذا الصدق في الخليقة فلا حجاز بينه وبين دعوة إصلاح، وليس من شأنه أن يصمَّ أذنيه عن قول صادق ودعاء مستقيم، ولا أن يعادي الحق ويلجّ في عدائه، شنشنة المكابرين المستكبرين.

وكان مطبوعاً على الحماسة لما يعتقد فيه الخير والصلاح، يطلب العقيدة ويطلب المعتقدين بها والمهتدين إليها. يبدو ذلك من إسراعه إلى التبشير بالإسلام ساعة أن اهتدى إليه، فدخلت في الدين على يديه نخبة من أسبق الصحابة، وأخلصهم للنبي

1 - الإيفاض: الإسراع.

عليه السلام، وأعظمهم أثراً بعد ذلك في قيام الدولة الإسلامية، كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد اللـه، وجعل لا يهدأ ولا يستريح حتى أدخل في دينه أمه وأباه وذويه.

وتبدو الحماسة لاعتقاده من إلحاحه على النبي أن يظهر بالمسلمين في نواحي المسجد، وهم دون الأربعين عدداً، ومن قيامه بينهم خطيباً يجهر بالدعوة إلى اللـه، والمشركون متربصون ثائرون، حتى أصابه من ذلك أذى شديد خيف عليه الموت منه، وتركه المشركون وهم لا يشكون في أنه مات أو أنه مائت عما قريب.

وتبدو هذه الحماسة من اتخاذه مسجداً لصلاته وتلاوته على قارعة الطريق، يسمعه حين يقرأ كل عابر، ويتوعّده المشركون فلا يفزع من وعيد. ولما جاءه الرجل الذي أجاره من المشركين على أن يكتم إسلامه، فخيّره بين الكتمان أو رجْع الذمة إليه، لم يتردد في رد ذمته وقال له: فإني أرد إليك جوارك، وأرضى بجوار اللـه عز وجل.

ورجل مطبوع على سماع الحق وتصديقه والدعوة إليه والحماسة له غير عجيب أن يسرع إلى العقيدة الجديدة هذا الإسراع.

وإلى هذا كان قريباً من السليقة الدينية التي تتراءى في مكاشفة الغيب واستطلاع الرؤى والهواتف، وانفتاح النفس لإشارات الإيحاء والاستيحاء، ويُروَى عنه أنه رأى قبل البعثة، وهو بالشام رؤيا تُنبئ بقرب ظهور النبوة في البلاد العربية، ويُعرف عنه على التحقيق أنه كان يعبِّر الرؤيا بين يدي النبي عليه السلام ويستأذنه في تفسيرها ويحتفل بما يراه في منامه.

وإلى هذه القربى من الإيمان بالغيب، كان لطيف الحس خاشع النفس عظيم الرفق والمودة، لا ترين على قلبه تلك الغلظة التي تغلق أبواب القلوب، وإن تفتّحت الأذهان، فكان خشوعه يبكيه وفرحه يبكيه، وسليقته الدينية كاملة لا يعوزها إلا القبس الذي يلمسها، فتضيء ثم لا ينطفئ لها ضياء.

وكان مع الصدق وحماسة العقيدة ومقاربة الغيب وموحياته ونجاواه بليغاً متذوقاً للبلاغة، كثير الرواية للشعر والاسترواح للكلام الحسن الفصيح، فكان في ازدرائه لكلام المتنبئين غضب تلمح فيه عيْفان[1] الذوْق البليغ، كما تلمح فيه عيفان المؤمن الناقم على الضلال، سمع فقرات من قرآن مُسيْلِمة الكذّاب فما عتم أن ابتدر

1 - العيفان: النفور والكراهية.

قارئيه مشمئزاً من سخفه وإسفافه: «ويْحكم إن هذا لم يخرج من إلّ[1] ولا بر!».

ولا جرم يكون هذا الذوق المستقيم سبباً قريباً بين صاحبه وبلاغة القرآن وبلاغة النبي عليه السلام.

إلا أن سبب الأسباب جميعاً في التقريب بين الصدّيق وبين الدعوة المحمدية هو؛ ذلك السبب الغالب على كل ما ذكرناه، لأنه يمتزج بأطواء نفسه ويصبغها بصبغته وينحو بها أبداً في منحاه، ونعني به الإعجاب بالبطولة، ذلك الإعجاب الذي نحسبه مِلاكاً لأخلاقه ومفتاحاً لشخصيته كما فصّلناه في غير هذا الباب.

فالرجل المعجب بالبطولة يعرف بطله، ثم يثق به، ثم يرتقي بالثقة إلى ما فوقها وما هو أمكن منها، لأن الثقة استناد إلى وثيقة تدعو إليها على حسب ما فيها من بيّناتها وبراهينها، أما الإعجاب فهو الرغبة في الثقة وكراهة التحول عنها، هو البحث عن الثقة والتذاذها إذا وقف الواثقون عند الانتظار أو مجرد التأمين والموافقة بعد الانتظار.

وقد تواترت أنباء مختلفة بصداقة أبي بكر للنبي - عليه السلام - قبل الدعوة المحمدية بسنين، وذكر المؤرخون الثقات أنه كان مع - عليه السلام - حين ذهب في صحبة عمه إلى الشام، واجتمع بالراهب بحيرا، وسمع منه ما سمع عن الدين والبشارة والنبوة. وقد شك بعض المؤرخين من الأوربيين في اتصال المودة بين الصفيين قبل الدعوة المحمدية بزمن طويل، إلا أن الدليل الذي يُغني عن وثائق التاريخ، أن أبا بكر كان باتفاق الأقوال أول المستجيبين لدعوة محمد من غير أهله، ولن يكون ذلك بغير معرفة سابقة بين الرجلين حبّبت إلى النبي عليه السلام أن يبدأ به، ويترقب منه الإصغاء إليه، وأيسر ما يستلزمه ذلك السبق إلى الإسلام، أن يكون أبو بكر معروفاً بصفاته لمحمد، وأن يكون محمد معروفاً بصفاته لأبي بكر. فلما سمع دعوته سارع إلى تصديقه وهو معجب به وباستقامة طبعه ونقاء سيرته وبلاغة حديثه، وأعانه على التفرقة بينه وبين خصومه، والتمييز بينه وبين منكريه؛ أنه كان نسّابة قريش لا يفوته مغمز من مغامزهم قديمها وحديثها في الأنساب والأخلاق، ومحمد عنده مطهّر من كل ذلك براء.

•••

---

1 - الإل: العهد والحِلف.

من جملة ما تقدم؛ تتبين لنا سهولة اتجاه الصدّيق إلى الدعوة المحمدية، سواء من ضعف العقبات في طريقه أو من قوة الدواعي التي تجذبه إليه، فقد اجتمعت هذه وتلك على تفسير تلك الأعجوبة النادرة في تاريخ الدعوات الجديدة: أعجوبة رجل في سمت الرجولة يقال له: تعال إلى دين جديد غير دين آبائك وأجدادك، فلا يتوانَى ولا يتردد في إجابة الدعوة، وما هو إلا أن يسمعها حتى يلبيها وينقطع لها، ويصبح من أقوى دعاتها بعد صاحبها.

ومن تمام الجلاء في تفسير تلك الأعجوبة، أن نفهمها على حقيقتها في جميع أحوالها وملابساتها، وأن نفهم الفارق بينها وبين نظائرها لو جرت في عصرنا الحاضر، أو بيئة أخرى غير البيئة التي جرت فيها.

فنحن نسمع بقصة أبي بكر وتصديقه السريع للدعوة المحمدية، فنُحضر في أخلادنا رجلاً من المسلمين أو المسيحيين أو الإسرائيليين في عصرنا الحاضر يقال له: تعال إلى دين غير دينك ودين آبائك وأجدادك، فيجيب الداعي لتوِّه وساعته كأنها تحية وجوابها.

وهي أعجوبة عندنا يوشك أن يأباها العقل وأن تمتنع على التصديق.

ولكن إسلام أبي بكر لم يكن من هذا القبيل، ولم يكن الدين الذي تحول عنه كالدين الذي يؤمن به المسلم في هذه الأيام.

لم يكن دين المشركين من قريش ديناً من أديان الروح وعقيدة من عقائد الضمير.

لم يكن له شأن بالحياة الصالحة ولا بالحياة الباقية ولا بالنظر إلى الكون في أسرار خلقه، ولا بالجماعة الإنسانية في قوام أمرها ومناط الخير والشر فيها، والصلاح والفساد بين رجالها ونسائها.

ولم يكن التابعون له ينظرون إليه هذه النظرة أو ينظرون هذه النظرة إلى دين آخر أو عقيدة أخرى.

ولكنهم كانوا ينظرون إلى عقائدهم نظرتهم إلى الموروثات المألوفة والعرف المتفق عليه، أو نظرتهم إلى العادات التي ترتبط بها مصالح العيش ومصالح السيادة والجاه، وكان يعزّ عليهم أن يقال لهم: إن آباءهم وأجدادهم هالكون، وإن الدين الذي نشأوا عليه وماتوا دين سخافة ومهانة وضلال. فكانوا في ثورتهم على الدعوة الجديدة أشبه الناس بأبناء القرى والمدن الذين يثورون على رجل يبتدع في الولائم والأفراح والجنائز بدعة تخالف المألوف، وتهدد مصالح الوجهاء أو ما يسمونه «شرف

الأسرة» وسير البلدة وعادات الناس، وتهدد مع تهديدها الوجهاء مصالح العاملين في شؤون الزواج وشعائر الوفاة، وما إلى ذلك من الرسوم والعادات.

وكان المشركون لا يبالون أن يخرج على دينهم مَن يخرج عليه ناجياً بروحه خالياً بنفسه بينه وبين ربه، فعاش بينهم اليهود والمسيحيون والمتهودون والمتنصرون وهم في دِعَة وأمان إلا من أذى الأقارب المخالفين لهم في قليل من الأحيان، وإنما كانوا يثورون على الدعوة العامة التي تبدل العرف كله، وتُخرج الجماعة من مألوفاتها وقواعدها التي استقرت عليها. فكان الثائرون في وجه الدعوة المحمدية من مشركي قريش بين رجل من ثلاثة لا يعدوهم إلى رابع: رجل صاحب سيادة تتصل سيادته ببقاء الأمور على ما هي عليه، ورجل من الأذناب الذين لا يعقلون ولا يحسون الظلم والفساد ولا يفعلون إلا ما يأمرهم به السادة المسيطرون، ورجل لم يصغ إلى الدعوة الجديدة حق الإصغاء، ولم يتسع له الوقت للتفرقة بينها وبين العرف القديم.

وما عدا هؤلاء جميعاً فهو قريب من الدعوة المحمدية، لا يمنعه مانع أن يتجه إليها متى أصاب الوجهة التي تهديه في طريقه، وليس معنى ذلك أن التغلب على العُرف الجاهلي كان من الهنّات الهينات أو كان أهون من التغلب على سائر العقائد والأديان، فليس أصعب ولا أعضل في الحقيقة من التغلب على عُرف ترتبط به مصالح السيادة وغباوة الدهماء وتراث الأجداد والآباء، وإنما معناه أن الأمر لا يعم جميع المشركين ما لم يكن واحداً من أولئك الثلاثة، وهم ألوف وألوف.

وأبو بكر - رضي اللـه عنه - لم يكن واحداً من هؤلاء. وكان مع هذا رجلاً يحس بالروح والضمير، ويحس الخواء الذي تتركه العقائد الجاهلية في حياة الروح والضمير.

وقد عافاه اللـه من سبب قوي من أسباب الثورة على الدعوة المحمدية بين المشركين المعتزِّين بالآباء والأمهات.

«أأبي على ضلال؟ أأمي مع الهالكات؟». تلك خاطرة كانت تهجس في نفس المشرك من قريش فيغضب ويثور ويحسب الدعوة الجديدة في عداد السباب الموجه إلى أقرب الناس وأعزهم عليه.

أما أبو بكر فقد عافاه اللـه من ذلك في إبان الدعوة المحمدية، لأنها ظهرت وأبوه وأمه بقيد الحياة مفتوح لهما باب النجاة، فما زال بهما حتى دخلا معه في دينه، واطمأنت نفسه على أبيه وأمه وبنيه.

وفيما عدا هذا قيل له: دع هذه البقايا الفاسدة وأقبِل ومَن تُحب على دين جديد فيه الخير والصلاح والهداية إلى خالق الأرض والسماء.

فلمَ لا يترك تلك البقايا الفاسدة؟ ولمَ لا يقبل على الدين الجديد؟

إنه لا يحب بقايا الجاهلية، ولا يربطه بها شُحذ ولا كبرياء ولا ذلة ولا غباء، وإنه ليفهم ويعقل ويحب الخير والصلاح ويحس في قلبه جيشان الروح والضمير، وإن الذي يدعوه لكريم حليم صادق قويم حبيب إلى النفس مبرّأ من العيب يحق له أن يجاب، وإنه لا يخاف لأنه شجاع، ولا يقابل الأمر بفتور المستخِف لأنه رجل حي الفؤاد، مطبوع على الحماسة لما يؤمن به والإعجاب بمن يستحق عنده الإعجاب.

فالعجب أن يُدعَى إلى تلك الدعوة فلا يجيبها أسرع ما يكون الجواب، وليس العجب أن يسرع إلى إجابتها كما أسرع فأجاب.

وهكذا يبين لنا في إسلام أبي بكر، كما بان لنا في إسلام كل رجل ذي بال من السابقين إلى الدعوة المحمدية، أنها دعتهم إليها بأسبابها المعقولة فاستجابوا إليها بأسبابهم المعقولة، التي تُوائم كلا منهم أصدق المواءمة، ولا تحوِج أحداً من المعللين والمفسرين إلى الخوارق المكذوبة، أو إلى تفسير الأمر بالوعد والوعيد ورغبة الجنة ورهبة السيف.

وكما قلنا في كتابنا «عبقرية محمد» إن الأقوياء لم يُسْلموا خوفاً لأنهم أقوياء، وإن الضعفاء لم يُسلموا خوفاً لأن الإسلام عرّضهم للقتل والعذاب ولسيوف المشركين الذين لهم عليهم سيادة وطغيان، «وما كفر الذين كفروا لزهد ولا شجاعة فيقال: إن الذين سبقوهم إلى الإسلام قد فعلوا ذلك لشغف بلذات الجنة وجُبْن عن مواجهة القوة، ولكنهم اختلفوا حيث تُطلب طهارة السيرة وصلاح الأمور. فمن كان أقرب إلى هذه الطِّلبَة من غنيٍّ أو فقير ومن سيد أو مستعبد فقد أسلم. ومن كان به زيْغ عنها فقد أبى، وهذا هو الفيصل القائم بين الفريقين قبل أن يتجرد للإسلام سيف يذود عنه، وبعد أن تجرد له سيف تهابه السيوف، وما يقسم الطائفتين أحد فيضع أبا بكر وعمر وعثمان في جانب اللذة والخوف، ويضع الطغاة من قريش في جانب العصمة والشجاعة إلا أن يكون له هوى كهوى الكفار».

•••

كان الصدّيق إذن أوّل رجل من شرفاء العرب دان بالإسلام بعد نبيه عليه السلام. دان به سريعاً إلى دعوته لتلك الأسباب التي تليق به وتليق بالدعوة المحمدية، وكتب

له في اللحظة الأولى أن يكون ثاني اثنين حين يكون النبي هو أول الاثنين. فكان ثاني اثنين في الإسلام، وثاني اثنين في غار الهجرة، وثاني اثنين في الظُّلة التي أوَى إليها النبي يوم بدر الذي لا يوم مثله، وثاني اثنين في كل وقعة من الوقْعات بين المسلمين والمشركين، وأقرب صاحب إلى النبي في شدة الإسلام ورخائه، وفي سرّه وجهره، وفي شؤون نفسه وشؤون المسلمين.

ومن اللحظة الأولى وهب للإسلام كل ما يملك إنسانٌ أن يهَب من نفسه وآله وبنيه. فأخذ أمه إلى النبي لتسلم على يديه وهي بين الحياة والموت، وجاءه بأبيه بعد فتح مكة ليسلم على يديه وقد جلّله الشيب وابْيضّ رأسه كأنه ثُغَامة[1]، وحمل ماله كله وهو يهاجر في صحبة النبي يؤثر به الدين على الآل والبنين.

والروايات في توجيه الدعوة إليه مختلفات: منها ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام وجّه الدعوة إليه خاصة فلبّاها، ومنها ما يؤخذ منه أنه - عليه السلام - قصد الناس في المسجد بالدعوة العامة فاتصل نبؤها بأبي بكر فجاءه يسأله:

يا أبا القاسم! ما الذي بلغني عنك؟

فسأله النبي: وما بلغك عني يا أبا بكر؟

قال: بلغني أنك تدعو إلى توحيد اللـه، وزعمت أنك رسول اللـه.

قال: نعم يا أبا بكر. إن ربي جعلني بشيراً ونذيراً، وجعلني دعوة إبراهيم، وأرسلني إلى الناس جميعاً.

فما أبطأ أبو بكر أن قال: واللـه ما جربت عليك كذباً وإنك لخليق بالرسالة لعظم أمانتك، وصلتك لرحمك، وحُسْن فعالك. مُدّ يدك فإني مبايعك.

والصدق والأمانة وصلة الرحم وحسن الفعال صفات يفهمها أبو بكر، لأنه يحبها ويتصف بها ويحب أهلها. فهو صادق أمين رحيم حسن الفعال، وتلك أقرب الآيات إلى لُبّه وقلبه، وهي أولى الآيات بالتصديق عند الصادقين المصدّقين، فمن الجائز أن تخدعنا الخوارق وليس من الجائز أن يخدعنا من يصدُق ويَبر ويؤدي الأمانة، ويستقيم على سوء الطريق في فعاله وخصاله.

وأصبح الإسلام منذ تلك اللحظة ديناً عند أبي بكر يقابل الدنيا بما وسعت من خيرات وطيبات. أصبح عنده غنيمة يفتديها بكل غنيمة يضن بها المرء من حياة أو

1 - الثغام: نبت جبلي ورقه كورق الزنجبيل، إذا يبس شُبّه الشيب به.

آل أو ذرية ومال، ولو قاسه بمقياس دنيا. لقد كان الإسلام بليّة عليه لا يطلبها عاقل، ولكنه قاسه بمقياس دين فعلم أنه أربح الرابحين وأرشد الراشدين.

طلبه ديناً وكفى. فصبر فيه على ما يجزع منه طالب الدنيا، ويأبى أن يستهدف له أو يشارفه من بعيد.

كان المسلمون دون الأربعين يوم أشار على النبى أن يجتمعوا في المسجد ويجهروا بالدعاء. فلما وقف بينهم في المسجد يدعو إلى اللـه ورسوله وثب عليهم المشركون يضربونهم ويؤذونهم ويوسعونهم إهانة مع الضرب والإيذاء، وتصدى عتبة بن أبي ربيعة لأبي بكر فجعل يضربه بنعلين مخصوفين حتى ورم وجهه، وخفي على الناظر إليه مكان أنفه. وتسامع أهله من بني تيْم فأقبلوا يتعادون ويُجْلون المشركين عنه. ثم حملوه في ثوب إلى بيته وما يشكون في موته. وصاح منهم صائحون في المسجد: واللـه لئن مات أبو بكر لنقتلن عتبة.

ثم أحاطوا به يكلمونه حتى أفاق وأجاب، فكان أول ما فاه به وهو في تلك الحال: ما فعل رسول اللـه؟

فلاموه وعنفوه، وسألوا أمه أن تطعمه أو تسقيه شيئاً يرد إليه نفسه فأبى أن يأكل أو يشرب حتى يعلم ما فعل رسول اللـه.

قالت: واللـه ما أعلم بصاحبك.

قال: فاذهبي إلى بنت الخطاب فاسأليها عنه.

فلما جاءتها أنكرتها وأشفقت أن تكون عيناً من عيون المشركين عليها وعلى رسول اللـه. فقالت: ما أعرف أبا بكر ولا محمد بن عبد اللـه! ثم عرضت عليها أن تذهب إلى أبي بكر لتسمع منه وتطمئن إلى مقاله. فوجدته صريعاً دَنِفاً قد برح به الألم، فغلبها الإشفاق فأعلنت بالصياح وهي تقول: إن قوماً نالوا منك لأهل فسق. وإني لأرجو أن ينتقم اللـه لك.

فما زاد على أن كرر سؤاله الذي لزمه مذ أفاق من غشيته: ما فعل رسول اللـه؟

قالت وهي لا تزال حَذِرة من أمه: هذه أمك تسمع!

قال: لا عين عليك منها.

قالت: سالم صالح!

فلم يكفه ذلك حتى يراه بعينه، وسألها: أنَّى هو؟ فأعلمته بمكانه من دار الأرقم بن أبي الأرقم، وأحب أن يذهب إليه، وكأنه أحس من أمه ممانعة في خروجه وهو

بتلك الحال، حتى يتبلغ بشيء ويذوق شراباً يرويه ويقويه، فأقسم لا يذوقن طعاماً ولا شراباً أو يرى رسول اللـه.

وأكبرت المرأتان العطوفان حبه لصدّيقه ونبيه، فأمهلتاه حتى هدَأت الرِّجْل وسكن الناس، وخرجتا به يتكئ عليهما ولا يقدر على حمل نفسه. ثم دخلتا به على رسول اللـه، وهو بتلك الحالة فانكب عليه يقبّله، ورقّ الرسول لصدّيقه وصفيِّه رقة شديدة، فقال الصدّيق الصفي: بأبي وأمي! ليس بي إلا ما نال الفاسق من وجهي، وهذه أمي برّة بوالديها فادعها إلى اللـه! وادعُ لها عسى أن يستنقذها بك من النار.

ولبث بين المشركين يستهين بالخطر على نفسه، ولا يستهين بخطر يصيب النبي قل أو كثر حيثما رآه واستطاع أن يذود عنه العادين عليه، وإنه ليراهم آخذين بتلابيبه فيدخل بينهم وبينه وهو يصيح بهم: «ويْلكم، أتقتلون رجلاً أن يقول ربي اللـه؟» فينصرفون عن النبي وينحون عليه يضربونه ويجذبونه من شعره فلا يدعونه إلا وهو صديع.

ولما أذن له النبي في الهجرة إلى الحبشة بعد ما ابتُليَ به من عنَت المشركين، غضب لرحلته الأكرمون من القوم ولحق به ربيعة بن فهيم المعروف بابن الدُّغنة فقال له: إن مثلك يا أبا بكر لا يَخرج ولا يُخرج. إنك تُكسب المعدوم، وتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتقرِي الضيْف، وتعين على نوائب الحق، فأنا لك جار. ارجع واعبد ربك ببلدك.

وطاف ابن الدغنة عشية في أشراف قريش يبلغهم أنه أجار أبا بكر فعرفوا له جواره وقالوا له: مُرْه فليعبد ربه في داره يصلي فيها ويقرأ ما يشاء، ولا يؤذينا ولا يستعلن به، فإنا نخشى أن يفتن نساءنا وأبناءنا.

إلا أن أبا بكر بنى بفناء الدار مسجداً يصلِّي فيه ويرتّل القرآن، ويستمع له النساء والأطفال فيجتمعون إليه. منهم مَن يسخر ومنهم مَن يعجب ويسأل عن الخبر. ففزع المشركون وطلبوا إلى ابن الدغنة أن ينهاه أو يسترد منه ذمته، فأبى أبو بكر أن ينتهي عن الجهر بالصلاة والقراءة، وقال لابن الدغنة: فإني أرد إليك جوارك وأرضى بجوار اللـه عز وجل!

وبقيَ بمكة طوال مقامه بها يعمل لدينه ولنبيه ولا يعمل لنفسه إلا ما ليس عنه غنى من طلب المعاش، يدعو وجوه الناس ويعرض الأمر على القبائل، ويُغْني في الدعوة بصلاح سيرته ورجاحة قدره ويقين الناس باستقامة قصده، ما قل أن يغنيه دليل العقل أو نقاش الجدل والملاحاة. وكان يتعرض للأذى فلا يعنيه أن يتقيه كما

يعنيه أن يَقِي منه النبي وسائر المسلمين. فكان يُعين الفقراء ويُعتق الموالي الذين يُسامون العذاب في سبيل اللـه، أو يحمل المغارم ويهيئ لمن أراد الهجرة وسائلها، ولا يكون عمل من الأعمال ينفع الدين الجديد وينفع أهله إلا وله سهم فيه.

ثم كانت هجرته إلى المدينة، فكانت أخطر هجرة أقدم عليها مسلم من أهل مكة. إذ كان كفار قريش يقيمون لكل مهاجر من الأرصاد والعيون كَفَاء قدره، وكانت أرصادهم وعيونهم على النبي أكثر ما استطاعوا من عُدة وكيد وحيطة. فكانت الهجرة في صحبة النبي شرفاً من شرفين، لا يدري المرجّح بينهما أيهما أحق بالإعظام: إما مجازفة بالحياة، وإما يقين لا يخامره الريب أن النبي ناجٍ في حماية ربه، ولو كان في الهجرة ما فيها من فراق الموطن أو الهجوم على فراق أرهبَ منه وأقسى، وهو فراق الدنيا.

فتلقى أبو بكر الإذن بهذه الهجرة كما يتلقى البشارة بالسلامة. قالت بنته عائشة - رضي اللـه عنها -: «ما شعرت قبل ذلك أن أحداً يبكي من الفرح حتى رأيت أبا بكر يبكي حين أذن رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - بصحبته».

وقالت بنته أسماء - رضي اللـه عنها -: «لما هاجر رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - ، وهاجر أبو بكر معه، احتمل أبو بكر ماله كله خمسة آلاف درهم أو ستة. فدخل علينا جدي أبو قحافة وقد ذهب بصره. وقال : واللـه إني لأراه قد فجَعَكُم بماله كما فجعكم بنفسه. قلت: كلا يا أبت، إنه قد ترك لنا خيراً كثيراً، وأخذت أحجاراً فوضعتها في كوة البيت الذي كان أبي يضع فيه ماله، ثم وضعت عليه ثوباً، ثم أخذْت بيده وقلت: يا أبت، ضع يدك على هذا المال. فوضع يده عليه وقال: لا بأس إذا كان قد ترك لكم هذا فقد أحسن، وفي هذا بلاغ لكم. ولا واللـه ما ترك لنا شيئاً، ولكنى أردتُ أن أسكِّن الشيخ».

•••

وكذلك أقبل الصدّيق على الإسلام وهو عالم بالذي هو مقبل عليه. لم يقل له أحد ولا قال هو لنفسه؛ إن الأمر أهوَن مما تَوقع، وإن البلاء بعقيدته التي تحوّل إليها أخف مما وجد، فلم يجد نَصَباً وكان يرجو الراحة، ولم يجد غُرماً وكان يرجو المنفعة، ولم يجد عداء من قومه وكان يرجو منهم المودة، ولم يجد خطراً وكان يرجو السلامة، وإنما دخل في شيء يتوقع ما هو ملاقيه فيه، ويراه دون حقه من المصابرة والحفاظ والاحتمال، لأنه الدين. لأنه الحياة الفانية والحياة الباقية. لأنه الحق ودونه الباطل، والهُدَى ودونه الضلال.

فما أقبل إنسان قط أصدق من هذا الإقبال، وما تأهب إنسان قط لبلاء في سبيل ضميره وربه أعظم من هذه الأهْبَة، وما نَفُس الصدق عند إنسان قط أغلى من هذه النفاسة. فهي سلامة النفس وسلامة الآباء والأبناء وسلامة المال والعتاد وسلامة الدنيا بأسرها، يعلقها بكلمة صدق من رجل صادق، وإن أناساً ليصدقون غاية التصديق ثم لا يخاطرون في سبيل الصدق برزق يوم ولا براحة ساعة.

إنه الصدِّيق.

وما وصفٌ بكلمة واحدة هي أجمع لخلائقه من كلمة الصدّيق.

ولقد رأينا أناساً من الناقدين يستنكرون على عربي في الجاهلية أن يُقَوِّم الهداية الدينية بهذه القيمة التي لا تعلوها قيمة. ولكنهم مخطئون؛ لأن العربي الجاهلى عرف «الحق» وعرف بيع الحياة في سبيل «الحق» كما يراه: حق الجوار أو حق العرض أو حق الشرف والذمار.

وأبو بكر خاصة كان ممن يرعَوْن الحقوق ويكْفلونها لأهلها، وكان ممن يكرهون البغي ويَنْقمونه على أهله.

فإذا عرف «الحق» الأكبر فغير عجيب أن يرعاه هذه الرعاية، وأن يكفله هذه الكفالة، وهو مهيأ لعِرْفانه بكرم الخليقة وطيب النحيزة واستقامة الفطرة وصفاء القريحة.

وقد عاش أبو بكر في زمن كان عقلاؤه في كل أرض يتطلعون إلى هداية من السماء، ويخيّل إلينا أن انتظار الهداية من السماء لم يطل في زمن من الأزمان، ولا سيما الزمن الذي يعم فيه الفساد وتَعْيا به حيلة الإنسان، وحسبنا أننا بعد الإسلام رأينا أناساً يترقبون «المهدي» الذي ينشر العدل كلما عم الجَوْر، ويأمر بالعرف كلما فشا المنكر، ويهدي إلى سواء السبيل كلما استحكم الضلال.

وقبل البعثة المحمدية، كان أناس ينتظرون المهدي من نسل داود، أو ينتظرونه من نسل إسماعيل بن إبراهيم.

وسمع أبو بكر ما سمع من هذا في رحلته إلى اليمن، ورحلته إلى الشام، وفي حديثه مع ورَقَةَ بن نوفل، وحديثه مع المنكرين لظلام الجاهلية والمستشرفين إلى نور جديد.

وهذا محمد بن عبد اللـه يدعوه دعوة إبراهيم: دعوة الأب الأكبر الذي يشمل العرب جميعاً، ومن فوقها دعوة اللـه التي تعم جميع الناس.

فَمَن أوْلَى منه بالدعوة، ومَن أوْلَى منه بالتصديق؟

إنه استشار خُلقَه القويم فهداه، وإن مشورة العقل وحدها لتهديه هذه الهداية، حيثما وازن وقابل فأحسن الموازنة والمقابلة بين جميع ما ينتظم فيها من شؤون ذلك الزمان.

كان أبو بكر في اهتدائه إلى الإسلام هو أبو بكر في نشأته وسليقته وجملة أحواله وأحوال قومه وعهده.

وكان أبو بكر في إسلامه هو أبو بكر فيما وصف به، وفيما جَدَّ عليه من إيمان المصدق بدينه وحماسة المعجب ببطله.

كان إسلامه إسلام الرجل الكريم السمح الودود. يستمسك بالصدق والتصديق ويُخلص في الإعجاب بالبطل الذي هداه إخلاصاً لاشيَة فيه. فهو يلين في كل حالة ويشتد في حالة واحدة هو فيها أشد الأشداء: مرجعها إلى كل ما اتصل عنده بقوة التصديق وقوة الإعجاب.

قال بعد مبايعته بالخلافة: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع» فجمع إسلامه أجمع صفة وأحسنها في هذه الكلمات.

وربما عرض له من الأمر ما ليس يتضح فيه طريق الاتباع، فيخرج إلى الناس يسألهم ثم يقول: «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا سنّة نبينا». فلا يبتدع إلا بعد استقصائها كل مرجع من مراجع الاتباع.

وفي هذا هو شديد غاية الشدة، بعيد من اللين والهوادة غاية البعد، وهو الرجل الذي اتسم في حياته كلها باللين والهوادة.

فتصديق المؤمن وإعجاب المعجب ببطله العزيز عليه، هما تفسير كل شدة يشتدها الصدّيق الحليم الودود.

هو شديد في تسيير جيش أسامة، لأن النبي عليه السلام ولاه وأمر بتسييره، وما يكون له أن ينزع رجلاً استعمله رسول الله «ولو تخطّفته الذئاب ولم يبق في القرى أحد غيره».

وهو شديد في حرب الردة، لأنه لا يترك عِقالاً كان رسول الله يأخذه من المرتدين.

وإذا رأيناه يتردد بين الهوادة والشدة في محاسبة بعض الناس، فالشدة التي مرجعها التزام جادة الرسول والاقتداء بقدوته في كل شيء، هي أقرب التفسيرين إلى فهم عمله، وهي أغلب في طبعه من اللين والهوادة، على اشتهاره بهما في كل ما عدا ذاك.

فالهوادة ليست هي التي تفسر لنا عمله في ترْك جزاء خالد بن الوليد على البِناء بامرأة مالك بن نويرة، والبِناء ببنْت مجاعة في حرب بني حنيفة، وتوزيع الأموال وتأخير الحساب، وإنما يفسر لنا هوادته معه أنه سيف من سيوف اللـه، ولا يعزل أبو بكر من استعمله الرسول وله مندوحة عن عزله.

ويتبين لنا مناط الشدة واللين عنده في جناية واحدة استصغر فيها العقوبة على امرأة واستكبر العقوبة نفسها على امرأة أخرى، وذلك إذ كتب إليه المهاجر بن أبي أمية المخزومي يقول له: إن مغنيتين تغنت إحداهما بثلب رسول اللـه، وتغنت الأخرى بثلب المسلمين، فقطع يديهما ونزع ثناياهما لتكفّا عن الغناء. فخَطَّأه أبو بكر لأن الأولى كانت أحق بالقتل، وأن الثانية كانت أحق بالصفح. وأوصاه أن يقبل الدعة وأن يحذر المُثْلة «فإنها مأثم ومُنَفِّرة إلا في قصاص».

ففي تعظيم النبي كل شدة قليلة، وفي أمر غيره كل صفح جائز مستَحب محمود، وليست هي المحبة التي يعوزها التفكير قد فرقت هذه التفرقة بين العقابين، لأن هجو النبي قدح في لباب الدين وأُس النظام، وهجو المسلمين وزر قد يأتيه المسلم في خلاف بينه وبين قومه، ولكنها على هذا حادثة قد عرضت لنا طبع أبي بكر في حالتيه: لين وهوادة، وإعظام لا لين فيه ولا هوادة وإنما هي الشدة كأشد ما تكون.

•••

وربما تهيب الأمر فيه نفع لا شك فيه إذا لم يسبقه النبي عليه السلام إلى صنعه أو صنع مثله، لفرط اتقائه أن يصنع ما ترك أو يترك ما صنع، كما تهيب جمع القرآن في المصحف حين أشار به عمر، فقال: «كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - ؟» ثم استصوب جمعه لما فيه من خير.

فسماحة أبي بكر كانت طبيعة فيه لأنه طبع على الرفق والأناة والأخذ بالحيطة واستبقاء المودة.

وشدة أبي بكر كانت طبيعة فيه، لأنه طبع على تصديق من هو أهل لتصديقه، والإعجاب بمن هو أهل لإعجابه، ولن ترى شدة في إنسان كشدة الرجل السمح في تنزيه صفيه وحبيبه وموضع إعجابه، ولا حرصاً في إنسان كحرصه على القدوة بذلك الصفي الحبيب المعجب به، واجتناب التخلف عنه والحيْد عن طريقه.

وفيما عدا هذه الشدة لم يكن أبو بكر إلا حلماً غالباً ورحمة غالبة، ولم تنفرج أمامه طريقان: إحداهما إلى العفو، والأخرى إلى البطش إلا أخذ بالأولى وأعرض عن الثانية.

شاوره النبي عليه السلام في أسرى بدر فقال: «يا نبي اللـه، هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، وإني أرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذنا منهم قوة، وعسى اللـه أن يهديهم فيكونوا لنا عَضداً».

وشاوره حين اجتمعت قريش لصده وصد المسلمين عن البيت فنادى بالناس: «أشيروا أيها الناس عليّ. أترون أن أميل إلى عيالهم وذراري هؤلاء الذين يريدون أن يصدونا عن البيت، فإن فاتونا كان اللـه قد قطع علينا من المشركين، وإلا تركناهم محروبين؟».

فقال أبو بكر: «يا رسول اللـه، خرجت عامداً لهذا البيت، لا تريد قتال أحد ولا حرباً، فتوجّه له فمن صدنا قاتلناه». يقاتل مَن صده عن البيت ولا يقاتل مَن لم يصده.

وشيّع جيش أسامة فلم ينس أن يوصيه بالضعفاء وهو ذاهب إلى القتال: «لا تخونوا ولاتَغُلوا، ولا تغدروا، ولا تُمَثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تَعْقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة. وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تُقدِمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء فاذكروا اسم اللـه عليها، وتلقوْن أقواماً قد فحصوا أوساط رؤوسهم، وتركوا حولها مثل العصائب فأخفقوهم بالسيف خفقاً. اندفعوا باسم اللـه».

وليس أكثر من الشواهد التي تشهدنا على قوة الدين في نفوس من آمن به. إلا أننا لا نعلم بينها شاهداً أصدق في الدلالة على تلك القوة من أن يدين المرء نفسه بالدين أمام أعدائه، كما يدينها به أمام إخوانه في اعتقاده. ومن شواهد ذلك في إسلام الصدّيق؛ أنه كره المُثلة بأعدى الأعداء في ميدان القتال، فلما بعث إليه عمرو بن العاص برأس بُنان بطريق الشام، أنكر فعله أشد إنكار، ولم يخفف من إنكاره قول عقبة بن عامر له: إنهم يصنعون ذلك بنا، بل قال: أيَستنُّون بفارس والروم؟ لا يحمَل إليَّ رأس. إنما يكفي الكتاب والخبر.

فهو مسلم مع مَن يحب ومع مَن يكره ولو في قتال. وهذا بلاغ الدين القويم في نفس إنسان.

•••

وهكذا كان مسلكه مع إخوانه وأعدائه، وفي لينه وشدته، وفي مفترق كل طريقين: إحداهما إلى الشدة وأخراهما إلى اللين، فقال النبي عليه السلام يصفه ويصف عمر: «إن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال: فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم، ومثلك يا أبا بكر مثل عيسى قال: إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم». و«إن مثلك يا عمر مثل نوح قال: رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً. ومثلك مثل موسى قال: ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يَرَوُا العذاب الأليم».

ولم يكن عمل من أعماله في قضاء حقوق دينه وأداء فرائضه إلا يدل على هذه الخليقة التي اتصف بها في جملة حياته الإسلامية، وهي المبادرة في كل ما فيه قدوة بالنبي عليه السلام، والأخذ بالحيطة في كل ما يحتمل التعجيل والتأجيل.

سأله النبي: متى تُوتِر؟ قال: من أول الليل.

وسأل عمر: متى تُوتِر ؟ قال: من آخر الليل.

فقال لأبي بكر: أخذت بالحزم، وقال لعمر: أخذت بالعزم.

وصلاة الوتر كما لا يخفى، تُقضَى من بعد العشاء إلى ما قبل الفجر، ويرى بعض الأئمة أنها فريضة، ويرى بعضهم أنها سنة يُقتدَى فيها بالنبي.

فأبو بكر يبادر إلى أدائها ويأخذ بالحيطة مخافة أن يفوته أوانها إذا أجّلها، وعمر الشديد على نفسه الواثق من عزيمته، يعلم أنها لن تفوته وأنه لن يغلبه عليها غالب من النوم، فيؤجلها إلى ما قبل الفجر، وهو واثق من أدائها في أوانها.

لهذا قال النبي لأبي بكر: إنه أخذ بالحزم وهو الأحوط، وقال لعمر: إنه أخذ بالعزم وهو الأقوى، عرف صاحبيه في هذه الفارقة الصغيرة كما عرفهما في كبار الأمور وصغارها.

وإن العقيدة التي تتسع لهذين الرجلين ولهذين الخلقين ولهذين العقلين، ثم يكون كلاهما إماماً فيها عظيماً في اتباعها، لهي عقيدة تتسع لكثير.

الصدِّيق والدّولة الإسْلامية

قلنا في كتابنا «عبقرية عمر» إن الدولة الإسلامية «تأسست في خلافة أبي بكر رضي اللـه عنه، لأنه وطَّد العقيدة وسيّر البعوث. فشرع السنة الصالحة في توطيد الدولة من أعدائها بتسيير البعوث وفتح الفتوح. فكان له السبْق على خلفاء الإسلام في هذين العملين الجليلين».

«إلا أننا نسمِّي عمر مؤسساً للدولة الإسلامية بمعنى آخر غير معنى السبق في أعمال الخلافة. لأننا «أولاً» لا نجد مكاناً في التاريخ أليَق به من مكان المؤسسين للدولة العظام، ولأننا من جهة أخرى لا نربط بين التأسيس وولاية الخلافة في إقامة دولة كالدولة الإسلامية، إذ الشأن الأول فيها للعقيدة التي تقوم عليها وليس للتوسع في الغزوات والفتوح. وعمر كان على نحو من الأنحاء مؤسساً لدولة الإسلام قبل ولايته الخلافة بسنين، بل كان مؤسساً لها منذ أسلم فجهر بدعوة الإسلام وأذانه وأعزها بهيبته وعنفوانه».

إلى أن قلنا: «إنه كان في يوم إسلامه آخذاً في تشييد هذا البناء الذي تركه وهو بين دول العالم أرسخ بناء».

والذي قلناه عن عمر في تأسيسه بناء الدولة الإسلامية قبل خلافته يصدق على أبي بكر بهذا المعنى منذ يوم إسلامه قبل سائر الصحابة وسائر الخلفاء.

ويكفي من ذلك أن نذكر الذين أسلموا على يديه من عظماء القوم وضعفائهم على السواء. فقد كان لإسلامه أثر بالغ بين السادة، كما كان له أثر بالغ بين العبيد والأتباع، وما هو إلا أن علم الوجوه والعِلْية من فُضلاء قريش أن أبا بكر رضي الإسلام ديناً حتى كان للقدوة به حُجة عندهم أقوى من حجة البيان والإقناع: إن الدين الذي يرتضيه رجل كأبي بكر في مروءته وصلاحه وشرفه واستغنائه واستقامة قصده وسلامة صدره لدينٌ جدير بالاستماع إليه والنظر في دعوته، وإن النظر في دعوته وفيما بينها وبين العقائد الجاهلية من البَوْن الشاسع لكاف وحده لكسب القلوب وتحويل الأذهان، ولا سيما عند من خلا من الغرض في دوام العقائد الجاهلية وإحباط الدعوة الجديدة أو كل دعوة جديدة كائناً ما كان حظها من الخير والفلاح.

فأسلم على يديه رهط من أكبر السادة وأكبر القادة في الإسلام، أسلم على يديه عثمان بن عفان، والزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، وعثمان بن مظعون، وأبو عبيدة بن الجراح، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن عبد الأسد أبو سلمة، وخالد بن سعيد، ومنهم من أسلم وهو يفع أو شاب ناشئ كسعد والزبير، فكانا فتوةً للإسلام حين جد الجد واشتدت سواعده بسواعد فتيانه الأبرار.

واشترى نفراً من العبيد المرهقين: منهم بلال بن رباح مؤذن النبي عليه السلام، وكان سيده يخرجه في حمّارة القيظ فيطرحه على ظهره في بطْحاء مكة ويلقي بصخرة عظيمة على صلبه ويدَعهُ وهو يقول: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد. فلا يزيد على أن يقول: أحد. أحد، ويرددها حتى يوشك أن يغيب عن وعيه من ألم العذاب. اشتراه أبو بكر أو استبدله بما يساوي خمس أواق ذهباً فقيل له: لو أبيت إلا أوقية لبعناك! وقال: ولو أبيتم إلا مائة أوقية لأخذته، ومضى في شراء العبيد والإماء بما يطلبه سادتهم من ثمن يغالون فيه ليعجزوه ويدخلوا الندم على نفسه، وهو لا يبالي ما يبذل من ماله وجهده لينقذ أولئك المساكين من أيدي المشركين ويريحهم من قسوة المتجبرين. فكان كسبه لقلوب الضعفاء أربح للإسلام وأجدر بسمعته ورحمته من كسبه قلوب العِلْية الأعلام، وأبلغ في التدين والفضيلة من إقناع بنافذ الحجة وإبلاغ بصادق الكَلام. ولعل الدعوة الجديدة كسبت بين الأمم بهذه الرحمة أضعاف ما كسبته بهداية الشرفاء الذين اقتدوا به وذهبوا إلى النبي من طريقه.

ولم يزل في كل عمل من أعماله منذ أسلم إلى أن تولّى الخلافة مؤسساً لهذا البناء

الشامخ الذي كان هو أول من قام عليه بعد بانيه. فالدعوة الصريحة إلى الإسلام في المسجد بمسمع من قريش، والهجرة مع النبي من داره، وبذل المال في البعوث وغير البعوث، وتيسير القدوة للمقتدين بإسراعه إلى التلبية والتصديق كلما التبس الأمر واضطربت الأفكار، ومحاربته قريشاً بعلمه واطلاعه على الأنساب كما حاربهم بماله وسلاحه ومشورته ورأيه - بل كل ما عمل منذ أسلم إلى أن تولّى الخلافة، فهو في جملته ركن من أركان الدولة الإسلامية يجعله بالحق مؤسساً لها، مشاركاً في بنائها، بسلطان العقيدة قبل سلطان الحكومة المسموعة.

•••

ثم كانت البيعة بالخلافة.

وكانت بعثة أسامة بن زيد، وكانت حروب الردة وكانت بعوث العراق والشام، فقام على هذه المآثر الثلاث التي لا يُقضَى حقها من الإكبار كل ما قام بعد ذلك من بناء.

بعثة أسامة وما بعثة أسامة؟ يستصغرها بعض المؤرخين المحدثين ويقولون إنها من نوافل البعثات، لأنها بدأت وانتهت بغير فتح وبغير ثمرة وبغير حظ كبير من الغنائم تلجئ إليه ضرورة من الضرورات.

وإنهم لمخطئون.

وإن الصدّيق لعلى صواب.

ولقد يكون في صوابه إلهام أو تكون فيه روية وقصد مرسوم، ولكنه سداد على كل حال، ووجهة قويمة هي أدنى الوجهتين إلى النفع والصلاح.

بعثة أسامة كانت العنوان الأول لسياسة عامة في الدولة الإسلامية هي في ذلك الحين خير السياسات.

كان قوامها كله طاعة ما أمر به رسول اللـه.

وكانت الطاعة - جد الطاعة - مناط السلامة وعصمة المعتصمين من الخطأ الأكبر في ذلك الحين.

وحيث يكون التمرد هو الخطأ الأكبر فالطاعة - بل الطاعة الصارمة - هي العصمة التي ليس من ورائها اعتصام.

وقد كان التمرد هو الخطر الأكبر في ذلك الحين لا مِراء:

كان النفاق يُطْلع رأسه في مكة والمدينة، وكانت القبائل البادية تتسابق إلى الردة

في أنحاء الجزيرة، وكان جند أسامة نفسه يود لو استبدل به أميراً غيره، وكان أسامة أول مَن يشك في طاعة القوم إياه ويترقب أن يخلفه على البعثة أمير سواه.

تمرّدٌ، أو نذير بتمرد، في كل مكان.

وطاعة واجبة هنا حيث نبع التمرد، أوْ لا سبيل إلى واجب بعد ذلك يطاع.

طاعة أو لا شيء.

فإن بقيت الطاعة فقد بقي كل شيء.

وهنا تسعف الصدّيق طبيعة هي أعمق الطبائع فيه، أو هي العبقرية الصدّيقية في أوانها، وعلى أحسن حال تكون.

هنا تسعفه القدوة القويمة بالبطل المحبوب.

وهنا يقول وقد خوّفه الخطر على المدينة والجيش يفارقها:

«والله لا أحُلّ عقدة عقدها رسول الله! ولو أن الطير تخطفتنا، والسباع من حول المدينة، ولو أن الكلاب جرت بأرجل أمهات المؤمنين لأجهزنّ جيش أسامة!».

كلمة لو قالها غير أبي بكر لكانت كبيرة، ولكن الذي يقولها أبو بكر وبنته أعز أمهات المؤمنين.

فلا خطر إذن أكبر من خطر الاجتراء على حق الطاعة في تلك الآوِنة، ولو جرت الكلاب بأرجل البنات والأمهات.

ومن المؤرخين المحدثين مَن قال ما فحواه: إن بعثة أسامة أرسلت ثأراً لأبيه زيد الذي قتل في معركة مؤتة، وإن قاتله في تلك المعركة قد مات لتوِّه، أفما كان إرجاء البعثة من المستطاع وقد أدرك ثأر القائد القتيل؟

ومن المهاجرين والأنصار مَن كان يرى الرأي في بقاء البعثة بالمدينة بعد موت النبي عليه السلام، وفي مقدمتهم أسامة.

ومنهم مَن كان يرى أن يتقدم للقيادة مَن هو أسن منه وأخبر بفنون القتال، ومنهم عمر بن الخطاب.

أما أبو بكر فقد رأى العصمة – حق العصمة – في رأي واحد لا رأي قبله ولا بعده، وهو الطاعة في غير ليّ ولا هوادة ولا إبطاء، ولو لم يكن التمرد هو الآفة المحذورة في تلك الآونة، لقد كان غير الرأي أصوب، ولكنه كان آفتها التي لا آفة مثلها، ثم لا خطر إن سلمت الدولة من شرها، فلتكن الطاعة إذن هي الصواب، وهي الملاذ.

وقد ضرب المثل الأول في الطاعة التي أرادها. فشيّع البعثة وهو ماشٍ على قدميه

وعبد الرحمن بن عوف يقود دابته بجواره. فقال أسامة: يا خليفة رسول اللـه. واللـه لتركبن أو لأنزلن. فقال: واللـه لا تنزل، وواللـه لا أركب. وما عليّ أن أغبّر قدمي في سبيل اللـه ساعة.

ثم استأذن أسامة قائلاً: إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل، فعاد عمر بإذنه: بإذن القائد الذي هو مقام الطاعة هناك، حتى على الخليفة وعلى أكبر الصحابة من بعده.

ثم قال لأسامة: اصنع ما أمرك به رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - ولا تقصرن في شيء من أمر رسول اللـه.

أفكان المؤرخون المحدثون على صواب في أمر هذه البعثة حين قالوا إنها في النوافل بعد مقتل القاتل لزيد أبي أسامة؟

إنهم لعلى خطأ في كل تقدير قدّروه ولو جاريناهم فحصرنا أغراض البعثة في ذلك الغرض الوحيد، لأن مقتل قائد في معركة ليس بالجريمة الفردية التي يعاقب عليها القاتل وحده، وإنما المسألة هنا مسألة الجيش كله، وهيبة الأمة التي أرسلت ذلك الجيش وتمثلت فيه بقوتها ومناعة حوْزتها، فإن لم يقع في روْع الأعداء المقاتلين أن ذلك الجيش قوة تهاب وتنال حقها من الثأر فقد بطل الغرض كله من القتال.

وفي هذه البعثة بعينها، ماذا كان يحدث لو أن قبائل غسان وقضاعة استضعفت شأن المسلمين وفي أيديها الطريق بين بلاد العرب وبلاد الروم؟

كل شيء جائز أن يكون.

وأوله إغراء الروم بالهجوم ولهم عون من تلك القبائل ومن يجتمع إليها من المجترئين والمتحفزين، ولمّا تقعدهم عن الاجتراء والتحفز هيبة جيوش الإسلام.

ولقد أدرك أناس في عصر أبي بكر صواب الرأي في إنفاذ تلك البعثة بعد إنفاذها وعودتها. فشاع في الجزيرة العربية خبرها، وروى مؤرخو تلك الفترة أنها كانت لا تمر بقبيل يريدون الارتداد إلا تخوّفوا وسكنوا: وقالوا فيما بينهم: لو لم يكن المسلمون على قوة لما خرج من عندهم هؤلاء.

فإذا كان بقاء أسامة بالمدينة جائزاً لدفع الخطر، فإرساله كذلك جائز لدفع خطر مثله، وفازت الدولة بين هذا وذاك بدرس الطاعة، وهو يومئذ ألزم الدروس.

***

ثم تكرر هذا الدرس في أوسع نطاق لأنه نطاق الدولة الإسلامية كلها في ذلك الحين، وجاءت حروب الردّة التي هي مفخرة أبي بكر الكبرى غير مدافع، أو هي

مفخرته الخاصة التي انفرد بها في تاريخ الدعوة الإسلامية بغير شك. فكان «هو نفسه» كما يقول الغربيون في تعبيراتهم حين يذكرون الأعمال التي تدل على صاحبها بجميع خصائصه ولُباب شعوره وتفكيره، وتُبرزه على حقيقته التي لا مماراة فيها، خلافاً لأعمال أخرى، قد تكون فيها هذه «الحقيقة» موضع التباس أو اختلاف.

ففي حروب الردّة كان أبو بكر رضي اللـه عنه، هو أبا بكر على سوائه وجلائه، ولم يكن موقفه فيها غريباً كما يسبق إلى الذهن للوهلة الأولى، حيثما يخطر للذهن أنه الرجل الوديع الرفيق، وذلك الموقف أولى المواقف بالصلابة الصارمة والبأس الشديد.

غضب الصدّيق - رضي اللـه عنه - في حروب الردة غضبته التي لابد أن يغضبها وإلا فما هو بغاضب.

أثارته ردة المرتدين لأنها مسّته في كل ما يُثيره، وأصابته في كل ما يُعزّه ويغار عليه.

فهنالك الصدّيق المحب لصديقه، والمعجب الغيور على ذكرى بطله، يثيره أن يغدر الغادرون بعهد ذلك الصدّيق وذكرى ذلك البطل، ولمّا تمضي له في قبره أيام أو أسابيع.

وهنالك المسلم «الصدّيق» الذي آمن ببشارة النصر ولو كره الكافرون، كما آمن من قبل بانتصار الروم على الفرس بعد بشارة القرآن فخاطر على ذلك النصر بالمال والميثاق، ولم يخامره الشك لحظة أنه الرابح لا محالة في ذلك الخطار. وكذلك غضب في حرب الردة غضبة الواثق من الحق، الواثق من الغلَبة، الواثق من العاقبة، لأنه سمع البشارة السماوية لينصرن اللـه الإسلام على الدين كله، فإذا حارب في سبيل الإسلام فهو لا محالة على حق وهو لا محالة منصور.

وهناك الرجل «الدقيق التكوين» يقابَل بالاستخفاف في أول خلافته وقد راض نفسه طوال حياته على المروءة والكرامة والوقار، أنفةً من الاستخفاف وكراهة للصغر والاستصغار، فإذا بهم يستقبلونه بما أشاح عنه طوال حياته، وإذا بالأمر صريح بالمقال فضلاً عن صراحته بلسان الحال: هم يستكثرون عليه كنيته أبا بكر فيكنونه أبا الفصيل؟ وأعوانه يردون عليهم ذلك الاستهزاء متوعّدين: لترونه غداً أبا الفحول.

وهنالك الرجل الذي فيه من وثاقة العزم ما قمع به ثورة الحِدَّة، وهي أصيلة في تركيبه، ومَن كان له ذلك العزم فهو مُنجده حين يحتاج إليه، وما كان محتاجاً إليه قط لو أنه استغنى عنه في فتنة الردة، وهي تفاجئه بالغضب المثير.

وهنالك الرجل الذي كان مثلاً في الاقتداء بالرسول حيثما سبقت سابقةٌ يُقاس

عليها، وقد سبقت هذه السابقة في فريضة من فرائض الإسلام وإن لم تكن فريضة الزكاة: سبقت في فريضة الصلاة، وذهب أناس من المثقفين يعرضون على النبي إسلامهم على أن يعفيهم من الصلاة، فقال عليه السلام: «إنه لا خير في دين لا صلاة فيه». وكذلك لا خير في دين لا زكاة فيه، فإذا جاء المرتدون يزعمون أنهم مسلمون يقبلون فرائض الإسلام ولا يقبلون الزكاة فليس أبو بكر بالذي يقبل منهم ما يزعمون.

إنما كان أبو بكر إذن أصدق ما كان لنفسه وسرائر مزاجه قابل الردة بدرس الطاعة التي لا هوادة فيها، ولم يكن في باطن الأمر غريباً عن المعهود فيه، وإن لاح في ظاهر الأمر أنه جاء بالغريب من رجل وديع رفيق.

ولقد أكثر المؤرخون من الكتابة عن حروب الردة ما لم يكثروا قط في حادث من حوادث صدر الإسلام، وكانوا على حق حين وازنوا بين دعوة الإسلام الأولى في مقاومة الشرك ودعوة الإسلام الثانية في مقاومة الارتداد فإنما كانت الغلبة على فتنة المرتدين فتحاً جديداً لهذا الدين الناشئ، كأنما استأنفت الدعوة إليه من جديد.

ولكنهم لم يكونوا على حق حين حاولوا أن يصبغوا الردة بغير صبغتها وأن يفهموها على غير وجهها، ولا سيما النقاد المغرضين الذين انحرفوا بها عمداً ليتسللوا منها إلى الطعن في نشأة الإسلام. فقالوا: إن ارتداد الأعراب إنما كان دليلاً على أنهم قد أسلموا مكرهين، فما عتَّموا أن وجدوا سبيلاً إلى النكصة على أعقابهم حتى نكصوا مسرعين.

والمسألة أوضح من هذا لو أراد النقاد طريق الوضوح.

المسألة أقرب شيء إلى طبائع الأمور في أشباه هذه الأطوار من كل دين ومن كل مذهب، ومن كل دعوة تتناول الناس عامة وخاصة، بل من كل فكرة تُخامر الأذهان والقلوب حتى ما كان من قبيل الحكمة والفلسفة والدراسات العلمية التي يُعنَى بها خاصة الباحثين ولا تتسرب دعوتها إلى السواد. فماذا حدث في الحكمة بعد سقراط؟ وماذا حدث في مذهب النشوء بعد داروين؟ وماذا حدث في علم الأخلاق بعد كانط أو بعد بِنْتام أو بعد برجسون؟

فالذي حدث من ردة العرب هو الطبيعي المنظور أن يحدث، والذي تَخَيله النقاد المغرضون واجباً مقرراً هو الغريب الذي لم يحدث قط في دعوة من الدعوات.

وإلا فما هو ذاك الذي كان يتخيله أولئك المغرضون؟ أكانوا يتخيلون أن ديناً جديداً يملك الناس جميعاً في الجزيرة العربية فيسري إلى كل نفس، ثم يسري من كل نفس إلى جميع بواطنها وخفاياها فلا يُبقي فيها بقية للنكسة والارتداد؟ أكانوا يتخيلون

ذلك الدين مقتلعاً في مدى تلك السنوات القليلة كل أثر لأطماع الخليقة الآدمية وكل حنين في قلوب الزعماء إلى الجاه القديم، وكل فضلة من فضلات الجاهلية، وكل باب من أبواب الدسائس التي تنفذ إلى جزيرة العرب من طريق الدول الأجنبية والعُصب الداخلية؟ أكانوا يريدون من الأعراب بعد بضع سنوات أن يوغلوا في الإسلام أشد من إيغال قبائل نجران أو الغساسنة في الدين المسيحي بعد بضعة قرون؟

إن تخيلوا ذلك فاللوم على الخيال المضلل وليس على الواقع ولا على العقل السليم ولا على الإسلام.

وما من شيء أحرى أن يدل على النشأة الطبيعية في الإسلام من هذه العوارض الطبيعية التي عرضت له في حياة نبيه وبعد موته، وأولها حرب الردة وما اقترن بها من عوامل النكسة والاضطراب.

لقد كان النبي مناط الاستقرار في الجزيرة العربية بعد نجاح دعوته ودخول العامة والخاصة في دينه، أو كان كما قال الشاعر:

فإنك موضع القسطاس منها فتمنع جانبيها أن يميلا

وإذا غاب «مناط الاستقرار» أو موضع القسطاس فماذا يكون؟ بل ماذا يمكن أن يكون؟

يكون نقيض الاستقرار لا جرمَ.

أو يكون الميل هنا والميل هناك، ولو كان العارض الذي طرأ قد عرض لأجسام من المادة لا تعرف الدين باختيار، ولا تعرفه باضطرار.

فلما غاب «مناط الاستقرار» أول مرة حدث ما لابد أن يحدث، وطرأ التقلقل الذي لا مناص منه في كل بيئة، ريثما يزول الأثر الطارئ وترجع الأمور إلى نِصاب.

فعرض لكل طائفة من الناس تقلقل يناسبها ويجري مجراها.

تقلقل الأنصار وهم مسلمون حق مسلمين، واجتمعوا في سقيفة بني ساعدة يبتون بتهم في مصير الخلافة، لأنه مصير لابد لهم من البت فيه.

وتقلقل المهاجرون مَن بايع منهم أبا بكر ومَن لم يبايعوه، ومنهم عِترة النبي وأقربهم إليه وأعظمهم إيماناً بدينه والغيرة عليه.

وتقلقل في مكة أناس قريبو عهد بالنفاق، فهمُّوا بالعصيان لولا نذير مَن وليَ السلطان.

أما القبائل فيما وراء ذلك فكان لكل منها نصيب من التقلقل يناسب نصيبها من القرب والبعد والمودة والجفاء. فأقربهم إلى مهد الإسلام كانوا يخلصون للنبي ويخرجون على من وَلِيَ الحكم بعده.

أطعنا رسول اللـه مذ كان بيننا فيا لعباد اللـه ما لأبي بكر؟

وأناس منهم آمنوا بالزكاة ولم يؤمنوا بمَن يؤدونها إليه، واحتجوا بآيات من القرآن الكريم حرفوها إلى المعنى الذي أرادوه، ومنها : ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ**﴾. قالوا: فلسنا ندفع زكاتنا إلا إلى مَن صلاته سكن لنا! وأبوْا أن يدفعوها وإن علموا أن دفعها فريضة من فرائض الدين، فهم لم ينكروا الفريضة ولكنهم أنكروا الجبُاة.

أما الأبعدون من مهد الإسلام، فكان لهم تقلقلهم الذي يعرض لكل بعيد لم يسكن قط إلى قرار، وإنما هو في اضطراب مستور يتربص أن يثب إلى الجهر ما تهيأ له وُثُوب.

فأبناء اليمن كان لهم مُلك قديم، وكانت لهم أسر معرّقات في الحكم تتداوله تارة بسلطان الحبشة، وتارة بسلطان فارس، وحيناً بين هذا وذاك بسلطان أهل البلاد، وكانت لهم كهانة تمتزج بكل عقيدة من العقائد الكتابية وغير الكتابية. فلما اضطرب بينهم ميزان الأمور برز كل عامل من هذه العوامل في الفتنة بأثر من آثاره، ونجح بينهم الأسود العنسي صاحب النبوة فيهم - وهو مسْخ مشوّه - لأن التشويه كان من آلات الكهنة والسحر عندهم ولم يكن من عوائق النجاح في أمثال هذه الدعوات. فكان وفاقاً لشروط الكهانة اليمنية على شبه من كاهنهم «سطيح» الذي قيل فيه إنه كان لحماً بغير عظام، أو كان من لين العظام بحيث يدرج الثوب خلا جمجمة رأسه، وهي مع هذا تمس باليد فيؤثر فيه المس الخفيف لفرط لينها، وعلى شبه من كاهنهم «شق» الذي سُمّي بهذا الاسم، لأنه أشبه بنصف إنسان مشقوق لنحافته وانسلاخ أعضائه فكانت حقارة الأسود العنسي آلة من آلات نجاحه تبطل العجب ولا تدعو إليه، كلما استعظم أحد أن يظفر مثله بما ظفر به من الفوز العاجل في بداية الفتنة اليمنية.

وحيثما رجعت الفتنة إلى مطامع العنسي وأمثاله من المشعوذين الطامحين، وحيثما رجعت الفتنة إلى الصوْلة فقد بدأت طلائعها من أيام النبي عليه السلام، في أنحاء متفرقات من الجزيرة، لأن هؤلاء المشعوذين لم يفهموا الإسلام ولم يعقلوا قط

أنه دعوة إصلاح لخير الناس، وكل ما عقلوه أنه حيلة كاهن أفلحت فحق لهم أن يطمعوا في الفلاح، لأنهم كهان لا تعوزهم وسائل السحر وحبائل الخديعة. فتطلعت رؤوس الفتنة من هنا وهناك والنبي عليه السلام بقيد الحياة، إلا أنها لم تتفاقم ولم تبلغ مداها من الانتشار في حياته عليه السلام.

ولكنها تجمعت إلى يوم الرجَّة التي ارتجتها الجزيرة العربية بعد فراقه هذه الدنيا. وهي رجة لا محيص عنها. فما كان معقولاً ولا منظوراً أن يحدث هذا الحادث الجلل بغير رجّته التي تقترن به لا محالة، وإذا وقعت الرجّة فما كان معقولاً ولا منظوراً أن تقع على غير هذا المثال.

وغاية ما يفهم من هذه الرجّة التي لا غرابة فيها، أنها الأثر المعقول المنظور لمطامع الطامعين وخلائق الأعراب وذوي الجهالة من أهل البادية في كل جيل. فما عرف التاريخ قط أناساً منقطعين للبداوة الأولى إلا عرف منهم الاستعداد لأمثال هذا الانتقاص، كائناً ما كان الدين الذي ينتحلونه والزمن الذي قضوه في انتحاله. وربما مضت مئات السنين على قبيلة من البادية المغرقة في البداوة، وهي تدين بالمسيحية أو الإسرائيلية ثم تنقلب مثل انقلاب الردة في رجّة من الرجّات النفسية أو الاجتماعية التي تشبهها، ولا يستغرب العالمون بطبائع الناس هذا الانقلاب بعد مئات السنين، كما استغرب أناس أن ينقلب بعض أهل البادية على الإسلام أو على دولة الإسلام، ولما ينقض على دخولهم فيه عشر سنين.

على هذه الحقيقة أن تُفهم فتنة الردة إنصافاً للتاريخ، إن لم يكن إنصاف الدعوة المحمدية خرجت منه دعوة من الدعوات.

فإذا كانت فتنة الردة قد كشفت عن زيغ الزائغين وريبة المرتابين، فهي قد كشفت كذلك عن الإيمان المتين والفداء السمح واليقين المبين، فحفظت للناس نماذج للصبر والشجاعة والإيثار والحمية تشرق بها صفحات الأديان، وجاءت الشهادة الأولى على لسان رجل من أصحاب طُليْحة سأله: ويْلكم ما يهزمكم؟ فقال له: أنا أحدثك ما يهزمنا. إنه ليس رجل منا إلا وهو يحب أن يموت صاحبه قبله، وإنا لنلقى قوماً كلهم يحب أن يموت قبل صاحبه!

وقد امتحنت دعوة الإسلام وامتحنت جميع الدعوات التي نهضت لمنافسته بقوة السلاح وقوة الدهاء وقوة العصبية، فقضت له بالبقاء وقضت عليها الفتنة. ولو كان نجاح الدعوة الإسلامية نجاح سلاح أو دهاء أو عصبية، لقد كان أصغر متنبئ من أدعياء

الردة خليقاً أن يطمع في ذلك النجاح، لأنهم بدأوا دعوتهم ومعهم من جموع القبائل التي تعتز بعصبياتها ما لم يتهيأ لصاحب الدعوة المحمدية قبل عدة سنين، وصدقهم أناس كانوا يقولون إن نبياً كاذباً منهم خير من نبي صادق من مضر أو قريش.

وأصدق من هذا كله، في امتحان الدعوة المحمدية أنها خرجت من فتنة الردة وهي بشهادة الواقع والحق بِنْيَة حية تسير على سنن الحياة الصحيحة التي لا زيف فيها ولا اصطناع: يعرض لها الخطر من أسبابه، وتُعرض لها السلامة من أسبابها، وتنجو كما تنجو البنية الحية القوية حيثما تجمّعت فيها عناصر النجاة.

فليست هي جسماً محجباً بالأوهام كما زعم طليحة الكذاب لجسمه أنه لا يعمل فيه السيف ولا تصيبه السهام. ولكنها جسم صحيح يعمل فيه السيف وله مع ذلك ما يدفع الطعن ويبرئ من الجراح.

ولا شك أن المسلمين لم يواجهوا جوانب الخطر كلها في حروب الردة دون المرتدين الذين أشعلوا الفتنة وصُلُوا بنارها. فقد كانت حروب الردة فتنة كجميع الفتن التي لا يؤمن خطرها على الفريقين المشتركين فيها، فكان فيها جانبها الخطر على أهل الردة كما كان فيها جانبها الخطر على الإسلام. وما كان منها خطراً على فريق فقد كان فيه للفريق الآخر أمان.

وقد كان أمانها على الإسلام، أن المرتدين متفرقون لا تؤلف بينهم وحدة معلومة المقاصد في السياسة ولا في الدين، وأنهم هددوا المدينة بجموع البادية فأثاروا فيها سليقة الدفاع، ووحّدوا بين صفوفها وهي موشكة أن تتصدع بين الشيَع والأهواء. فعلم أهل المدينة كما علم أهل مكة، أنهم مهددون بجائحة من البادية لا يطمئنون بعدها إلى مصير، وهبُّوا يتعاونون ويتكاتفون لاتقاء تلك الجائحة سواء مَن بايع الخليفة ومَن تثاقل عن البيعة في أوائلها. وتقدم على رؤوس المدافعين أناس كانوا في يوم البيعة متخلفين، وجرى القضاء بوقوع أهل الردة في خطأ من أخطاء العجلة كان فيه نفع – أي نفع – للمسلمين. فهجموا على المدينة مغترِّين بكثرتهم وقلة المدافعين، ولم يُحسِنوا الأهبّةَ للهجوم كما أحسن المسلمون الأهبّة للدفاع. فثارت حمية الأنصار والمهاجرين معاً للدين الذي آمنوا به، وثارت حميتهم معاً للجوار الذي رُوّعوا فيه، وكانت هذه الهجمة وبالاً على الردة وفاتحة من فواتح الهزيمة، ولو أنهم قنعوا بالبقاء في باديتهم والتوغل في صحرائهم، لقد كان ذلك أدنى إلى الحزم من ناحيتهم، وإِن لم يكن حتماً لزاماً أن يفضي بهم آخر الأمر إلى نجاح.

وزاد في بواعث الطمأنينة إلى جانب المسلمين، أن عاد جيش أسامة سالماً موفوراً ولما ينقضِ على مبعثه شهران على أرجح الأقوال: عاد بالأسلاب والغنائم من تُخوم الروم ولم يُقتل منه أحد ولا بدا عليه عناء أو مشقة مما كان فيه.

ولا تجهل قبائل البادية ما هي دولة الروم التي اجترأ الجيش على تخومها في غير مبالاة. إنهم يعلمون ما هي دولة الروم بالعيان أو يعلمون ما هي دولة الروم بتهويل السماع، وجيشٌ يذهب إلى تخوم تلك الدولة ثم يعود غير مسحوق ولا منقوص بل يعود بالغنائم والأسلاب، كيف تستخف به قبيلة هائمة في عرض صحراء؟ وكيف تخفى دلالة هذا الحادث على أناس اشتهروا بتنسم الأخبار كما اشتهروا باستطلاع الدلائل على القوة والضعف وعلى الخطر والأمان؟

إن جيش أسامة قوة ذات بال في الجزيرة العربية، ولكنه فعل بسمعته ومعناه ما لم يفعله بقوته وعَدَده. فأحجم من المرتدين من أقدم. وتفرق من اجتمع، وهادن المسلمين من أوشك أن ينقلب عليهم، وصنعت الهيبة صنيعها قبل أن يصنع الرجال وقبل أن يصنع السلاح.

•••

تلك فتنة الردة بجملتها، وبجانِبَي الخطر والسلامة فيها.

قابلها أبو بكر - رضي اللـه عنه - بأحزم ما تُقابَل به من مبدئها إلى منتهاها، وعالجها علاجها في كل خطوة من خطواتها وكل ناحية من نواحيها.

فبادرها بالحزم من صيحتها الأولى، وتعقّبها بالحزم يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة حتى أسلمت مقادها وثابت إلى قرارها.

وأحزم الحزم في تلك الفتنة عقابه للمرتدين الذين مَرَدوا على العصيان ولم يستجيبوا نصيح المودة ولا استجابوا نذير الجزاء، فقد كان العقاب أليَق شيء بالوزر الذي اجترموه ومردوا عليه: أناس قد استوهنوا سلطان الدين وبخلوا بالمال فبلغ من شحّهم به أنهم أنكروا حقوق الدين كله في سبيل حصة من الزكاة، فجزاؤهم أن يشهدوا من بأس ذلك السلطان ما يعتبرون به ولا ينسونه مدى الحياة، وأن يفقدوا المال الذي من أجله تبادروا إلى الفتنة واستبقوا إلى العصيان. فاستبيحت ديارهم ومراعيهم ومساقيهم ووُهِبت عطايا للمجاهدين، ولأن خالد في بعض المواقع وأبا بكر الوديع الرفيق لا يلين، ووضع القصاص فيمن تجاوزوا منع الزكاة إلى

قتل المسلمين بين ظهرانيهم، فلم تأخذه فيهم هوادة بعد إصرارهم على العصيان واعتدائهم بالقتل وإعراضهم عن النصيح والنذير.

جزاء حق لأنه من جنس العمل.

استهانة يقابلها بأس، وبخل بالمال يقابله ضياع للمال، ونفس بنفس، ومجاهدون مخلصون يُؤثرون الإيمان على عروض الدنيا أخذاً بثأرهم من عصاة غادرين يؤثرون عُروض الدنيا على الإيمان.

•••

قال أبو رجاء البصري، «دخلت المدينة فرأيت الناس مجتمعين ورأيت رجلاً يقبّل رأس رجل ويقول له: أنا فداؤك ولولا أنت لهلكنا، قلت: من المقبِّل ومن المقبَّل؟ قالوا: هو عمر يقبّل رأس أبي بكر في قتال أهل الردة إذ منعوا الزكاة حتى أتْوا بها صاغرين».

وأبو رجاء من ثقات الرواة، وكلا الرجلين جدير بما رُوِي عنه من مودة وإكبار، عمر جدير بإكبار أبي بكر، وأبو بكر جدير بإكبار عمر إياه، فالخبر صحيح أو هو كالصحيح، إن لم يكن فهو حريٌّ أن يكون.

هنالك ولا ريب أعظم رجلين واجها حروب الردة بين عظماء المسلمين في ذلك الحين.

وما كان اثنان قط أقرب منهما في القصد، ولا كان اثنان قط أبعد منهما في الرأي بما أشارا أول الأمر في شأن أهل الردة.

ولا ينتهي العجب في موقفهما هذا عند فرط الاقتراب وفرط الابتعاد، ولكنه عجب عاجب من غير ناحة فيه، فإذا قُدر لهما أن يتفقا مقصداً ويختلفا رأياً فقد كان المظنون أن يتجه عمر إلى جانب الشدة، وان يتجه أبو بكر إلى جانب اللين، فجاء اختلافهما يومئذ على غير المظنون.

ومهما يكن من حق الدراسة التاريخية في هذا الموضوع، فحق الدراسة النفسية يساويه إن لم يزد عليه، أو ربما كان حق الدراسة التاريخية مطلوباً لما ينتهي إليه من هذه العجيبة التي هي غاية العلم الذي نصبو إليه. إذ ليس للتاريخ ولا لغيره من العلوم غاية أشرف ولا أنفس من تعريف الإنسان بالإنسان.

كان عمر يقول لصاحبه: يا خليفة رسول اللـه، تَألّف الناس وارفُق بهم! كيف تقاتلهم وقد قال رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - : «أُمِرْت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللـه. فمن قال لا إله إلا اللـه فقد عصم مني نفسه ومالَه إلا بحقه!».

وكان أبو بكر يقول: «واللـه لأقاتلن مَن فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، واللـه لو منعونى عناقاً[1] لقاتلتهم على منعها». ويملكه الغضب فيصيح بصاحبه: «يا ابن الخطاب، رجوْت نصرتك وجئتني بخذلانك؟ أجبّار في الجاهلية وخوَّار في الإسلام؟ فكيف اختلف الصاحبان هذا الاختلاف؟

أما أن يختلفا فلا عجب، وأما أن يتصارحا بالاختلاف فلا عجب فيه كذلك.

وإنما العجب – عند النظرة الأولى – أن يجيء منهما الاختلاف على هذا النحو الذي خالف المنظور، كما خالف المعهود من طبائع الرجلين، وهذا الذي يستوقف النظر في طليعة ما يستوقف الأنظار من حروب الردة، ومن جميع ما أعقب وفاة النبي عليه السلام وقيام الخلافة الأولى.

وصفوة ما يقال في تفسير هذه العجيبة حقيقتان غير عجيبتين: أولاهما أن المعهود من أخلاق الإنسان ليس هو الإنسان كله، بل في الإنسان شيء كثير مما ليس يعهده الناس منه في عامة أحواله. والحقيقة الثانية أن الخلق المعهود قد يفسر على وجوه كثيرة بعضها موافق للمتبادر إلى الذهن وبعضها لا يوافق المتبادر إلى الذهن إلا بعد إمعان واستقصاء.

فالشدة في أبي بكر موجودة في مناسباتها.

واللين في عمر موجود يظهر في مناسباته.

وأوْلى المواقف أن يظهر فيها هذان الخلقان هو الموقف العصيب، لأنه موقف المراجعة الذي لا يذهب فيه الإنسان مع الخاطرة الأولى.

فالموقف العصيب هو الموقف الذي يراجع فيه الإنسان نفسه ويثوب إلى المكنون من أخلاقه فيصل منها إلى القرار الذي يخفى على الناس في عامة الأحوال ولا يظهر لهم للوهلة الأولى، فيشتد الليّن ويلين الشديد، أو يبدو كل منهما على الحالين بجميع ما فيه من شدة ولين.

ومن ثمَّ يبدو ما لم يكن بمعهود في عامة الأحوال.

على أن الموقف الذي وقفه عمر في حرب الردة معهود فيه إذا علمنا أن الخلق الإنساني يفسر نفسه على عدّة وجوه.

فعمر متصرف بالرأي.

---

1 - الأنثى من أولاد الماعز.

وعمر جريء فيما يرى.

وعمر وثيق الإيمان.

وعمر عادل متحرّج في عدله.

وهل كان موقفه من المرتدين خلواً من خلق من هذه الأخلاق؟

ألم يكن فيه تصرف حين أراد أن يؤجل أمر الزكاة إلى يوم تتبدل فيه الأحوال؟

ألم يكن فيه جرأة حين جهر بهذا الرأي ولم يحفل بمداراته؟

ألم يكن فيه ثقة بأن المصير إلى ثبات الإسلام، وإن ضل من ضل وزاغ في الطريق من زاغ؟

ألم يكن فيه تحرج من قصاص لم يتضح له حقه فيه حتى وضح له ذلك الحق فبطل الحرج ووافق صاحبه في كل ما ارتآه؟

فهذا هو عمر المعهود، ولكن بعد إنعام واستقصاء.

أما أبو بكر المعهود فنحسب أننا قد بينّاه فيما تقدم، فبينّا أن ما صنع من قتال أهل الردة كان أقرب العمال إلى «الصدّيقيات» المطبوعة، وإن بدا في النظرة الأولى على غير ذلك، ونحن لا نفهم الإنسان حقاً إذا فهمنا أنه يعيش حياته كلها ولا يأتي بشيء يخالف ما عهدناه وانتظرناه. ونحن لا نستغرب الموقفين من أبي بكر وعمر إذا أحضرنا هذه الحقيقة التي هي أقْمَن شيء بالإحضار في دراسة النفوس الإنسانية، وبخاصة نفوس العظماء.

وقد وضح كل الوضوح أن أبا بكر كان على صواب عظيم.

ولكن لم يتضح كل الوضوح أن عمر كان على خطأ عظيم.

فنحن يخيّل إلينا اليوم، أننا لو كنا في عصر الردة لوضح لنا يومئذ ما يتضح لنا اليوم، ولم نتردد في متابعة أبي بكر إلى القتال على يقين أنه الصواب كل الصواب أو أنه الواجب الذي لا مثنوية فيه.

ولكننا لو حضرنا ذلك العصر لجاز كثيراً أن يميل منا الألوف - بل ألوف الألوف - إلى القول بالمسالمة والمتاركة حتى حين، وجاز أن يعتقد منا الكثيرون أن التربص بالمرتدين حتى يعود جيش أسامة ويثوبوا إلى الحسنى أسلم وأحزم، فإن لم يثوبوا إلى الحسنى فعُدة القتال يومئذ لأوفى وأعظم، وقد يجنح بنا إلى هذا الرأي أن الخطر من نكسة المنافقين في مكة والمدينة غير بعيد، وأن الخطر من غلبة المرتدين غير مستحيل،

وأن القبائل إن بقيت في باديتها فأمرها مستدرك حتى تعالج بالهوادة أو بالنذير أو بالقتال آخر الأمر على ثقة من الغلبة فيه.

ذلك جائز واضح الجواز، وما كان كذلك فالقول به ليس بالخطأ العظيم، وإن بينت الحوادث أن القول بغيره كان صواباً جدَّ صواب.

وإنما الخلاف في أهل الردة من ضروب الخلاف التي يفضها الفقهاء لأن الرأي وحده لا يكفي ولن يكفي يوماً لفض خلاف في مسألة حاسمة من مسائل التاريخ.

وقد شاء القضاء أن يكون أبو بكر بطل الإسلام في حروب الردة غير مدافع، فهو صاحب الشرف الأول بين ذوي الرأي والعمل في تلك الحروب. وكأنما عمر قد وضع بشفتيه شفاه المسلمين جميعاً على ذلك الرأس الجليل يوم انحنى عليه بالتكريم والتقبيل. وحسب المؤرخ والنفساني عبرة أن يلحظ هذه الثورة النفسية في صدر الدعوة الإسلامية: دعوة فيها لكل موقف أبطال، وفي كل بطل منها أهبّة لكل حادث طارئ تختلف فيه الأهبُ والآراء، وفيهم جميعاً التعاون والإخلاص مختلفين ومتفقين.

•••

وما انتهت حروب الردة حتى بدأت في تاريخ الإسلام مرحلة أخرى أجل وأعظم، تصدى لها الصدِّيق بذلك العزم الذي تصدى به لكل ما عقد النية عليه وآمن بصوابه: إقدام كأنه لا يعرف المبالاة والتدبير، ومبالاة وتدبير، كأنهما لا يعرفان الإقدام.

كانت المرحلة الأولى تأمين الإسلام في عُقر داره.

وكانت المرحلة الثانية تأمين الإسلام في حدوده وتُخومه، ودفع الخطر من هجوم الأعداء عليه.

ونقول تأمين الحدود لا نزيد، لأننا نعتقد أن الصدّيق رضي الله عنه، أخذ في تسيير البعوث إلى حدود العراق والشام وهو على هذه النية دون نية الفتح بالسلاح، وأنه - رضي الله عنه - قد التزم في سياسته الخارجية خطة النبي عليه السلام، في تلك السياسة، وهي الخطة التي ظهرت في بعثة تبوك ثم في بعثة أسامة بن زيد، وأصدق ما يقال فيها إنها خطة لا هجوم فيها ولا تهجُّم، ولا باعث لها إلا دفع الأذى، وحماية الطريق، والتمهيد لنشر الدين بالحسنى والبرهان إن تيسر نشره بالحسنى والبرهان، فإن قامت العقبة من قوة طاغية تحُول دون ذلك فعلى القوة الطاغية حساب تلك العقبة، حيثما حان أوان الحساب.

ففي غزوة تبوك – كما قلنا في عبقرية محمد – «عاد الجيش الإسلامي أدراجه

بعد أن أيقن بانصراف الروم عن القتال في تلك السنة، وكان قد سرى إلى النبي نبأ أنهم يعبّئون جيوشهم على حدود البلاد العربية، فلما عدلوا عدل الجيش الإسلامي عن الغزوة على فرط ما تكلف من الجهد والنفقة في تجهيزه وسفره».

أو كما قلنا في عبقرية عمر: إن دولة الروم كانت ترسل البعوث إلى تخوم الجزيرة وتهيّج القبائل لحرب المسلمين من عهد النبي عليه السلام، وكان المسلمون يعيشون في فزع دائم من خطر هذه الدولة وأتباعها، يدل عليه كلام عمر وهو يتحدث عن أزواج النبي حيث يقول: «وكنا تحدثنا أن غسان تَنْتَعل النعال لغزونا، فنزل صاحبي يوم نوبته فرجع عشاء فضرب بابي ضرباً شديداً وقال: أثمّ هو! ففزعت فخرجت إليه، وقال: حدث أمر عظيم. قلت: ما هو؟ أجاءت غسان؟ قال: لا. بل أعظم منه وأطول. طلّق النبي - صلى اللـه عليه وسلم - نساءه!».

وهو حديث يتبين منه مبلغ الفزع من تهديد الروم للجزيرة العربية بالليل والنهار.

فلما تولى الصدّيق - رضي اللـه عنه - الخلافة أنفذ بعثة أسامة التي يصح أن تسمّى بلغة العصر الحاضر بعثة تأديبية لردع القبائل التي تعيث في الطريق بين الحجاز والشام تأميناً لتلك الطريق وتوطيداً لهيبة الإسلام في نفوس تلك القبائل. فلم تجاوز البعثة هذا الغرض المحدود ولم تلبث أن قفلت إلى المدينة بعد أربعين يوماً في قول بعض المؤرخين وسبعين في قول آخرين.

أما غزوة فارس فقد كانت استطراداً لحروب الردة في أطراف البحرين، فكانت القبائل التي تدين لسلطان فارس توالي الإغارة على أرض المسلمين فيدفعونها ويقتصون منها ويتعقبونها في بلادها، وكان الصدّيق - رضي اللـه عنه - يجهل اسم القائد المقدام الذي كان يتولى الدفاع والتعقيب في تلك الأنحاء، فسأل عنه في شيء من العجب: من هذا الذي تأتينا وقائعه قبل معرفة نسبه؟ فعرّفه به قيس بن عاصم قائلاً: هذا رجل غير خامل الذكر ولا مجهول النسب ولا ذليل العماد: هذا المُثنَّى بن حارثة الشيباني!

فكان هذا الاستطراد في حرب الردة بداءة الاشتباك بفارس ومن والاها من قبائل البحرين والسّواد، ومضت الحوادث شوطاً قبل أن تنقلب إلى الحرب الضروس بين العرب وفارس في أوسع نطاق، فلما أرسل الصدّيق خالداً لنجدة المثنى أمره أن «يتألف أهل فارس ومَن كان في ملكهم من الأمم». وتقدم خالد في تأمين الطريق فصالح أهل

الحِيرة وغيرهم على «أن لا يخالفوا ولا يعينوا كافراً على مسلم من العرب ولا من العجم، ولا يدلوهم على عورات المسلمين. فإن هم خالفوهم فلا ذمة ولا أمان، وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلهم ما للمُعاهد، وعلى المسلمين المنع لهم. وأيما رجل منهم وُجِد عليه شيء من زي الحرب سئل عن لبسه ذلك، فإن جاء منه بمخرَج وإلا عوقب بقدر ما عليه من زي الحرب».

فمن طلائع الغزوة الفارسية يلوح للمتتبع أنها غزوة فرضتها الحوادث على الخليفة الأول، فاستجاب لها بما ينبغي أن يستجيب، وقَبِل المناجزة حين لم يكن له من قبولها مناص ولا متحوَّل، ولم ينس مع هذا أن يتألف الأمم ويسالم الأمراء ويدعوهم إلى السلام والإسلام، ويُشخص إليهم من يعلمهم ما هو وَصف الدين الذي يدعوهم إليه. فإن أصاخوا إليه فلا حرب ولا عداء، وإن جردوا له السيف رجع معهم إلى حُكْمه الذي نزلوا عليه

•••

وهكذا قدر للخليفة الأول أن تتوطد على يديه دعائم الدولة الإسلامية الناشئة في سياستها الداخلية وسياستها الخارجية، فما صنعه فقد استمر فيه على خطة النبي عليه السلام، وما صنعه الذين لحقوا به فإنما هو نتيجة لازمة لما بدأ فيه.

وشاء اللـه أن يشهد سداد رأيه بعينه، وهو حظ لا يتاح للكثيرين ممن يفتتحون الدول العظام ولا سيما الشيوخ. فشهد سداد رأيه فيما تم من أعماله وفيما هو آخذ في التمام، وفارق الدنيا وهو يعلم أنه قارن التوفيق في حرب فارس كما قارنه في حرب الردة، وليس بينهما تفاوت في الإقدام ولا في ثقة الإيمان.

ويحق لمن يؤرخ تلك الحوادث، ولمن يبحث في صفات الصدّيق ومناقبه، أن يسأل: ما مبلغ تلك الثقة من الإيمان؟ وما مبلغها من الحساب؟

إنه سيّر البعوث لإخضاع الجزيرة العربية وهي ترتجّ رجّتها الكبرى وليس معه من الجند إلا قلة محدودة من أهل تلك الجزيرة.

وإنه سيّر البعوث إلى تخوم فارس والروم وليس معه من قوة غير المسلمين من العرب، مستثنى منهم في أول الأمر كل مَن تابوا بعد ردة، وإنه لتفاوت بين القوتين أعظم من التفاوت بين جيش الخليفة وجيوش المرتدين.

أفكانت مجازفة؟

أفكانت يقيناً لا تصحبه الروية وهي في الدين الإسلامي مطلوبة مع اليقين؟

لا ريب أن اليقين كان أكبر العُدد التي تقدّم بها الصدّيق في بعوث الردة وفي بعوث فارس والروم على السواء.

ولا ريب أنه أقصى المسلمين الذين تابوا بعد ردة فلم يلحقهم بالجند الموجهين إلى تخوم الدولتين، لأنه علم أن العُدة الكبرى في أولئك الجند هي عدة اليقين الذي لا يتزعزع ولا يدركه الوهن والطمع.

ولا ريب أن يقين الصدّيق بنصرة الإسلام على الدين كله في يوم من الأيام قد كان أقوى يقين سكن في قلب إنسان أو سكن إليه قلب إنسان.

فكل وعد من وعود القرآن قد كان عنده حقيقة عيان، بل أمكن من حقيقة العيان.

وكل كلمة سمعها من النبي بخبر من أخبار الغد المجهول فهي عنده شاهد على شواهد الحاضر الملموس باليدين.

نزل القرآن الكريم بغَلَبَة الروم على الفرس في بضع سنين، فذهب الصدّيق إلى مشركي قريش يُكْبتهم بنبأ هذا النصر القريب، لأنهم كرهوه كراهةً منهم في كل أهل كتاب، وأحبوا نصر فارس حباً منهم لكل عابد وثن، وقال لهم: ليظهرن الروم على فارس! أخبرنا بذلك نبينا. فصاح أُبيّ بن خلف الجُمحي: كذبت يا أبا فصيل! قال الصدّيق: أنت أكذب يا عدو الله، ودعاه أبيّ أن يراهنه على عشر قلائص. فعاد إليه يقول: بل على مائة إلى تسع سنين. لأنه سمع وعْد القرآن، ووعد القرآن حقيقة عيان، بل أمكن من حقيقة العيان.

ولما تعقب جاسوس المشركين سُراقة بن جعشم، ركْبَ النبي عليه السلام في الهجرة، سمعه الصدّيق يقول لسُراقة: كيف بك إذا لبست سوارَيْ كسرى؟

فما شك الصدّيق أن الإسلام غالب الأكاسرة في يوم من الأيام، وأنه منصور على الدين كله كما جاء في الكتاب وفي حديث صديقه الرسول الأمين.

ذلك كله لا ريب فيه.

سيُنْصَر الإسلام على الدين كله في يوم من الأيام. ذلك خبر عيان بل أمكن من خبر العيان.

ولكن أي يوم! ومتى يحين الأوان؟

هنا تبدأ الرويّة إلى جانب اليقين، بل تجب الرويّة على وليّ الأمر في الإسلام كما يجب اليقين.

ونعتقد نحن أن الخليفة الأول قد أعطى الرويّة حقها كما أعطى اليقين حقه، فما كان أبو بكر بالرجل الذي ينسى الحيْطة كلما وجبت الحيْطة على وليّ الأمر، وهي هنا كأوجب ما تكون.

وحسبنا من ذلك حيطته في حراسة المدينة، وتبييت الجند بالمسجد حين تجرد لكفاح أهل الردة، ثم وصيته لخالد بن الوليد – وقد علم حُنْكته في فنون الحرب وقدرته على قيادة الجيش – فلم يُنسه هذا العلم أن يزوّده بالنصح حين خرج لحرب المرتدين، فيدير هذا النصح كله على الحيطْة واليقظة كما قال من كلام رصين وجيز: «إذا دخلت أرض العدو فكن بعيداً عن الحملة، فإني لا آمن عليك الجولة، واستظهر بأفراد، وسر بالأدلاء، وقدّم أمامك الطلائع ترْتَد لك المنازل، وسر في أصحابك على تعبئة جيدة، واحرص على الموت توهب لك الحياة، ولا تقاتل بمجروح فإن بعضه ليس منه، واحترس من البيات فإن في العرب غِرّة. وإذا لقيت أسداً وغطفان فبعضهم لك، وبعضهم عليك، وبعضهم لا عليك ولا لك، متربص دائرة السوء ينتظر لمن تكون الدّبرة فيميل مع مَن تكون له الغلبة، ولكن الخوف عندي من أهل اليمامة، فاستعن باللـه على قتالهم، فإنه بلغني أنهم رجعوا بأسَرِهم، فإن كفاك اللـه الضاحية فامض إلى أهل اليمامة، سر على بركة اللـه».

وأدلّ من هذه الوصية على الحيطة والاحتراس في كفاح الأجانب، وصيته ليزيد بن أبي سفيان في فتوح الشام حين يقول: «وإذا قدم عليك رسل عدوك فأكرمهم وأقلل لُبْثهم حتى يخرجوا من عسكرك وهم جاهلون به، ولا تُريِّثهم فيروا خَللكَ ويعلموا علمك، وأنزلهم في ثروة عسكرك، وامنع من قِبلك من محادثتهم، وكن أنت المتولي لكلامهم، ولا تجعل سرك كعلانيتك فيختلط أمرك. وأكثر حرسك، وبددهم في عسكرك، وأكثر مفاجأتهم في محارسهم بغير علم منهم بك، فمَن وجدته غفل عن مَحْترسه فأحسن أدبه وعاقبه في غير إفراط، وأعْقب بينهم بالليل واجعل النوبة الأولى أطول من الأخيرة فإنها أيسرها لقربها من النهار».

ولم ينس قط ما بين جنده وجند العدو الأجنبي من فروق العدة. فكان يعمل في تدارك هذا الفرق ورأب الصدع ما استطاع. فذهب يوماً يتفقد جنده الذين هموا بالخروج لغزو الشام فلم تعجبه عدّتهم وسأل مَن حوله: ما ترون في هؤلاء إن أرسلتهم إلى الشام في هذه العدّة؟ فقال عمر: ما أرضى هذه العدة لجموع بني الأصفر، وقال بقية أصحابه: نحن نرى ما رأى عمر، فكتب إلى أهل اليمن

يستكمل العدة ويستنهضهم إلى الجهاد ليخفوا إليه بما يسد هذا النقص من جند وسلاح.

فالرجل الذي لا تفوته فائتة من شأن القبائل التي يرسل إليها بعوثه، والرجل الذي يختار القائد فيحسن اختياره ثم لا ينسى مع ذلك وصيته وتحذيره وإتمام عدته بما يقارب عدة عدوه، والرجل الذي يقرن ذلك كله بالحيطة في مدينته بما في وسعه - ليس هو الرجل الذي يُزجي البعوث إلى تخوم فارس ولم يأخذ للأمر مثل هذه الحيطة، ولم يعمل فيه مثل هذه الرويّة، وليس بالذي يجازف وله مندوحة عن المجازفة من إرجاء أو مسالمة إلى حين.

وإنما يرجو الغلبة بالقليل على الكثير لأنه يعتمد على «عدة الإيمان» ويعلم كما قال ليزيد بن أبي سفيان :«قد نبأنا اللـه أن الفئة القليلة مما تغلب الفئة الكثيرة بإذن اللـه، وأنا مع ذلك ممدّكم بالرجال في أثر الرجال حتى تكتفوا ولا تحتاجوا إلى زيادة إنسان».

وإننا لنعلم اليوم أن الصدّيق لم يجازف قط بتجريد البعوث إلى تخوم فارس والروم، ونعلم أن عوامل النصر كانت كلها أو معظمها في صفوفه، وأن عوامل الهزيمة كانت كلها أو معظمها في صفوف أعدائه.

نعلم اليوم أن الفرس قد انهزموا لأنهم كانوا يدفعون العرب عن دولة حطمتها الحروب الخارجية والفتن الداخلية، وباخت نارها التي تعبدها في قلوب أهلها قبل أن تبوخ في معابدها ومشاعلها، وشاع فيهم الخوف من الثبات في القتال حتى قيّدوا بعضهم إلى بعض بالسلاسل ليحولوا بين هارب وهربه، وقلت الدربة في قادتهم حتى تخيروا أسوأ المواقع وأسوأ الأوقات للهجوم في معارك كثيرة.

ونعلم أن الروم قد انهزموا لأنهم كانوا يدفعون العرب عن دولة حطَّمها ما قد حطم الفرس من الحروب الخارجية والفتن الداخلية، وباخت عقائدها في صدورها لفرط ما أرّثها من الجدل العقيم والمحال الدميم، واستكانت إلى الذلة زمناً حتى رضيت بالجزية تؤديها لبرابرة الهون والأبارة، واشتملت على أمم كثيرة تعاديها وتتربص بها الدوائر كلما طمع الطامعون فيها.

نعلم اليوم ذلك من الواقع الذي وقع وبطل الشك فيه، ومن التاريخ الذي تفتحت أمامنا صفحاته وقد زال عنها الحجاب.

ولكن الصدّيق لم يكن قد رأى هذا الذي رأيناه، ولا تصفّح هذا الذي تصفحناه،

فهل معنى ذلك أنه أقدم بغير علم، وأنه نسي ما طُبِع عليه من الحيْطة والحزم، وأنه سها عن واجب الرويّة وقد تهيأ له واجب اليقين!

لا. فإن الذي كان يعلمه الصدّيق قد كان يكفيه ويغنيه عن هذا الذي علمناه. كان يعلم أن الفرس قد خسروا قبل الإسلام وقعة ذي قار، وهم أقوى صوْلة والعرب أضعف شأناً من شأنهم بعد الإسلام.

وكان يعلم أن الروم قد صبروا على بعثتين عربيتين بلغتا بلادهم إلى التخوم وأوْغلتا في بعض الأطراف ثم فترت همتهم عن مقابلة ذلك بالقمع والقصاص السريع.

وكان يعلم أن العرب إن طلبوا الدين حاربوا صادقين في القتال، وإن طلبوا الدنيا حاربوا صادقين في القتال، وأنهم موعودون بالنصر ومؤمنون بصدق الوعد ومقبلون بنفوس تحب الموت كما يحب أعداؤها الحياة، وأنهم خفاف لا تثقلهم العُدد محميون من وراء ظهورهم بالصحراء إن وجبت الرجعة، مُقْدِمون على أرض خبرتها طلائعهم وهوّنت عليه خَطْبهم، وأبلغته من أخبار فِتنها ومفاسدها ما يملي له في إيمان بالقدرة عليها.

فإذا علم هذا فهو حسبه من الروية مقروناً بذلك اليقين الذي لو سها عن كل رويّة لكان له بعض العذر، وكان به جُل الغَنَاء.

•••

وفي أقل من ثلاث سنوات قصار أنجز ما أنجز من تلك المآثر الطوال. وفي أقل من ثلاث سنوات أنفذ بعثة أسامة وفي سبيلها ما فيه من صعاب، وقَمَع الردة وحولها ما حولها من خطر، ووطئ حدود فارس والروم ولها من هيبة ومنعة: ثلاثة أركان للدولة الإسلامية لم يكن ليقوم لها ركن قبل أن تقوم، ولو أنها حُسبت لثلاثين سنة – ولم تحسب لثلاث سنوات قصار – لجلَّلتها جميعاً بالثناء والفخار.

ولم يتسع الزمن لإقامة نظام للدولة الإسلامية في عهد أبي بكر على مثال النُّظم السياسية والإدارية التي تقام للدول الكبار في حداثة نشأتها. أو لعل المسألة هنا ليست مسألة اتساع الوقت وضيقه في عهد الخلافة الأولى، ولكنها مسألة الحاجة إلى تلك النظم وقلة الحاجة إليها، ففي عهد الخليفة الأول بعد النبي عليه السلام لم يطرأ على إدارة الدولة الإسلامية ما يدعو إلى نظام جديد غير النظام الذي كانت تجري عليه في عهده عليه السلام. لأن الجزيرة العربية عادت بعد حروب الردة إلى مثل ما كانت عليه في أيام النبوة، ولأن الأرجاء الأجنبية التي زحفت عليها بعوث

المسلمين لم تزل إلى آخر خلافة الصدّيق في دور الغزو والفتح ولم تبلغ بعد إلى دور التوطيد والتنظيم، فكل ما جرى عليه النظام في أيام النبوة فقد كان صالحاً للاتباع في أيام الخلافة الأولى، وها هنا تتجلى حكمة النبي عليه السلام في إسناد الخلافة الأولى إلى إصلاح الناس لمتابعة العهد النبوي على حاله الذي كان عليه. حتى إذا حان وقت التوسع والتصرف وجد الوقت من هو أصلح وأقدر عليه، وكأنه كان معروفاً من قبل موكولاً إلى حينه يترقبه ويستدعيه، ولن يكون إلا عمر بن الخطاب كما سمّاه عليه السلام حيث قال:«أُرِيتُ في المنام أني أنزع بدلو بكرَةً على قُلَيْب[1] فجاء أبو بكر فنزع ذَنوباً[2] أو ذنوبين نزعاً ضعيفاً، واللـه يغفر له، ثم جاء عمر بن الخطاب فاستحالت غَرْباً، فلم أر عبقرياً يفرى فريه حتى روى الناس وضربوا بعَطن[3]».

•••

وعلى هذا يمكن أن يقال: إن الأداة الحكومية – أو الإدارية – لم تكن في عهد الصدّيق محتاجة إلى نظام غير النظام الذي اتخذه النبي عليه السلام، واكتفى به في إدارة الشؤون العامة بمكة والمدينة والجزيرة العربية، مع التعديل الذي اقتضاه توزيع العمل وتفرقة العبء الكبير بعد وفاة النبي، وغياب المرجع الأعلى الذي ترتفع إليه جميع الأمور.

فتولى بيت المال رجل سمّاه النبى عليه السلام «أمين الأمة» وهو أبو عبيدة بن الجراح، وتولى القضاء رجل لم يشتهر أحد بالعدل اشتهاره وهو عمر بن الخطاب، وتولى الكتابة كاتب النبي عليه السلام زيد بن ثابت، وكانت ولايتهم أقرب إلى الارتجال والتداول منها إلى التكليف الدائم والعمل المرسوم.

وكان قادة الجند يفتحون البلدان ويقيمون فيها الولاة والقضاة على النحو الذي ألفوه في الجزيرة العربية، ومن عرضت له مشكلة من مشكلات الإدارة في بلد أجنبي تركها على النحو الذي كان مألوفاً في ذلك البلد، إلا ما كان فيه خلاف الدين.

وكل مَن ولاه النبى عليه السلام في حياته عملاً من الأعمال العامة أبقاه الصدّيق في مكانه، أو ردَّه إليه إن كان قد تحوّل عنه، كما كتب إلى عمرو بن العاص «إني

---

1 - بئر

2 - دلواً

3 - مربط الإبل حول الماء.

كنت قد رددتك إلى العمل الذي كان رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - ولاكه مرة وسمّاه لك أخرى: مبعثك إلى عمان، إنجازاً لمواعيد رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، فقد وليته ثم وليته، وقد أحببت – أبا عبد اللـه – أن أفرغك لما هو خير لك في حياتك ومعادك منه، إلا أن يكون الذي أنت فيه أحب إليك».

وأشار عمر بن الخطاب بعزل خالد بن الوليد بعد أن قتل مالك بن نويرة على غير بيّنة قاطعة في رأي عمر، وتزوج بامرأته في ميدان القتال وهو أمر تكرهه العرب قبل الإسلام وبعد الإسلام. فاختلف الفاروق والصدّيق اختلافهما الذي يرجع من كل منهما إلى أصل أصيل في الطباع والنظر إلى الأشياء والرجال: والفاروق وديدنه أن يوقع الجزاء بمن يستحقه كائناً مَن كان، والصدّيق وديدنه أن يتألف ويستبقي ولا يبتدئ شيئاً بغير سابقة، وساعده على إبقاء خالد سابقة للنبي عليه السلام معه في حرب بني جذيمة. فإنه تعجّل يومئذ في قتل بعض الأسرى فوداهم النبي عليه السلام حتى رد إليهم مَيْلغَة الكلب، ورفع يديه يبرأ إلى اللـه مما صنع خالد، ولكنه لم يعزله من الإمرة أو القيادة. فكانت هذه السابقة أمام الصدّيق يوم لامَ خالداً على ما بدر عنه ثم أبقاه.

وما من شيء يدل على تكافؤ العظمة بين الرجلين كما تدل عليه الحجة التي يعتمد عليها كل منهما حين يختلفان. فما اختلفا قط بحجة تضعف من ناحية وحجة تقوى من الناحية الأخرى، بل كانت لكل منهما حجته الناهضة فيما يجنح إليه، وإن كانت هذه حجة اقتداء، وهذه حجة ابتداء.

جاءت الغنائم والأنفال إلى بيت المال لتوزيعها بين من يستحقونها من الرجال والنساء. فكان الفاروق يجنح إلى تمييز الأنصبة على حسب المآثر والأقدار، وحجته أنه لا يُسوّي بين من قاتل رسول اللـه ومن قاتل مع رسول اللـه، وكان الصدّيق يجنح إلى التسوية بين الأنصبة بغير تمييز، وحجته أن «الأعمال شيء ثوابه على اللـه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة».

وما اختلفت حجة الابتداء وحجة الاقتداء – أو ترك الابتداء – كما اختلفت هاتان الحجتان على مساواة في النهوض والإقناع.

وقد جرى الصدّيق في سياسة الدولة على سنة النبي عليه السلام، من مشاورة ذوي الرأي والثقة في كل ما جل أو دعا إلى السؤال، ولكنه كان يستقل بالرأي حين تكون التبعة فيه تبعته دون غيره، كما استقل بالرأي في اختيار الخليفة من بعده، واستقام له بعد المشاورة والرويّة أن يعهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب.

فخلاصة ما يقال في سياسة الصدّيق للدولة الإسلامية على عهده؛ إنها كانت سياسة المقتدي المقتدر الفاعل الذي يصغي إلى النصح ممن يرون التصرف والتمييز والابتداء، ولم يكن قط مقتدياً على ضعف وتواكل وإلقاء بالتبعة على غيره، بل ربما اقتدى ليعمل ما هو أصعب وأعضل وأنهض بالتبعة من أعمال المتصرفين.

•••

وإذا حُسبت لأبي بكر بعوث أسامة وبعوث الردَّة وبعوث فارس والروم، فلابد أن يحسب له عمل آخر لا يدخل في باب البعوث، ولكنه أقْوَم للدولة الإسلامية من جميع هذه البعوث، لأنه دستور هذه الأمة التي لم تقم لها قائمة بغيره، وهو جمع القرآن.

وقد كانت سُنته في جمع القرآن سُنته الواضحة التي لا مَحيد عنها: وهي سُنة الاقتداء والإصغاء إلى القويم من الآراء. فلمَّا مات مَنْ مات مِنْ حُفاظ القرآن في حروب الردة وخيف على من بقي منهم أن تأتي عليهم حروب فارس والروم، كَبُر الأمر على عمر فأشار على الخليفة بجمع القرآن. فأحجم بادئ الرأي، وهو يقول: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول اللـه؟ ثم انشرح صدره لما أشار به عمر فتجرّد له بجميع عزمه، وانقضت خلافته على القول الأشهر والقرآن مجموع مفروغ من كتابته في المصاحف كما نقرؤه الآن.

وكانت الدولة الإسلامية بهذه المثابة أمانة أعْظِمْ بها من أمانة تنوء بها كواهل الرجال. يقول مَن شاء ما شاء في دراسة هذه الفترة الخالدة، إلا شيئاً واحداً لا يقول عارف بما يقول، وهو أن أحداً كان يتلقى تلك الأمانة خيراً من تلقيه أو يسلمها خيراً من إسلامه، منذ أن تلقاها بيد من النبي عليه السلام حتى أسلمها بيد إلى عمر بن الخطاب.

الصدِّيق والحكومة العَصْريّة

قلنا في الفصل السابق عن الصدّيق والدولة الإسلامية؛ إن الحاجة لم تَدْع في عهده إلى نظام غير النظام الذي سنّه النبى عليه السلام لسياسة الجزيرة العربية، وإنه - رضي اللـه عنه - قد تُوُفّيَ ولمّا تستقر الأمور في البلاد المفتوحة على حال تدعو إلى اتباع نظام شامل لكل قُطر من أقطار الدولة الإسلامية.

إلا أن الصدّيق كان أول خليفة قام بالحكم الإسلامي بعد عهد النبوة، فمن الطبيعي أن نسأل عن نوع الحُكْم الذي توصف به حكومته وحكومة الخلفاء من بعده، وأن نعرف وجه المشابهة بين تلك الحكومة وحكومات العصر التي قامت على المبادئ الدستورية الحديثة.

فأي حكومة هي حكومة الصدّيق أو حكومة الإسلام في عهده؟ أي العناوين هو أقرب إليها من عناوين الحكم في هذا العصر الحديث؟

الديموقراطية – ولا ريب – هي أقرب النظم إلى نظام الحكم في عهد الصدّيق. ولكن الديموقراطية أشكال تختلف في العصر الواحد بين أمة وأمة، ولها قواعد دستورية ومقدمات تاريخية من العسير أن نوحِّد بينها وبين قواعد الخلافة ومقدماتها، ومن السهل جداً مع هذا أن نصدُف عن هذا التوحيد دون أن نُغِض من نوع الحكومة في صدر الإسلام.

فليس من المحقق أن حكومة الإسلام يومئذ توصف بالديموقراطية على المعنى الذي نفهمه من هذه الكلمة في هذه الأيام.

ولكن المحقق أن الحكومة الإسلامية على النحو الذي جاء به القرآن الكريم، واتفق عليه المسلمون كانت بعيدة كل البعد من جميع أنواع الحكومة المعيبة أو جميع المبادئ التي تستند في تقرير حكم الشعوب إلى أساس معيب.

فإذا كانت حكومة الخلافة لم تقرر الديموقراطية على أساسها العصري المعروف بيننا، فهي – بلا ريب – قد أبعدت مبادئ الأوتوقراطية، ومبادئ الثيوقراطية، ومبادئ الأليجاركية، ومبادئ حكومة الغوغاء، وسائر المبادئ التي لا تستقيم مع حرية الفرد ومع الفطرة السليمة.

فالأوتوقراطية وهي حكومة الفرد المستبد ممنوعة في الإسلام، لأن القرآن الكريم يأمر النبي أن يشاورهم في الأمر وينص على أن: {وأمرهم شورى بينهم}.

وإذا كان النبي الذي يتلقى الوحي الإلهي، لا يَجِل عن مشاورة أتباعه والرجوع إلى رأيهم في سياسته، فغيره من ولاة الأمر أوْلى أن يتقيّد بالشورى ويتجنب حكومة الطغيان.

والثيوقراطية، وهي الحكومة التي يدّعِي فيها الحاكمون صفة إلهية ممنوعة كذلك في الإسلام، لأن القرآن الكريم يعلِّم المسلمين أن النبي بشر مثلهم، ويُبطل الكهانة والوساطة بين الإنسان وربه، وقد نهى النبي ولاته وأمراء جيشه أن يُبرموا العهود باسم اللـه أو باسم رسوله، فكان يقول لِمَن ولاه: «لا تجعل لهم ذمة اللـه ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تَخْفُروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة اللـه وذمة رسوله».

ولما قيل للصدّيق: يا خليفة اللـه، أنكر ذلك وقال:

إنما خليفة رسول اللـه، وسأل الناس أن يُقوِّموه ويرشدوه.

والأليجاركية، وهي حكومة الفئة القليلة من الأعيان والسروات، ممنوعة كذلك من المسلمين، لأن بيعة الخاصة في الإسلام لا تُغني عن بيْعة العامة وليس في الإسلام سيادة نسب كما جاء في الحديث الشريف:

«اسمعوا وأطيعوا وإن استُعْمِل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

وحكومة الأهواء سواء كانت أهواء الوجوه أم أهواء السواد ممنوعة كما منعت الحكومات التي أسلفناها.

فليست أهواء المحكومين مُغنيَة عن أصول الحق والعدل ودستور الشريعة والنظام، وفي ذلك يقول القرآن الكريم:

{فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً}.

وإذا امتنعت كل هذه المبادئ المعيبة في حكم الناس، فقد صلُحت الحكومة بما شئت من الصفات والعناوين. إذ الحكومة على تعدد أنواعها إنما تنحصر في نوعين اثنين هما النوعان اللذان فرق بيّنَهما أرسطو في أصول السياسة: أو هما الحكومة الصالحة لمصلحة المحكومين، والحكومة الفاسدة لمصلحة الحاكمين. وكل ما عدا ذلك من الصفات والعناوين فهو داخل في أحد هذين النوعين.

فإذا لم تكن حكومة الصدّيق ديموقراطية حديثة فالديموقراطية لا تتوخى من الحكم غاية أقضل من الغاية التي تتوخاها حكومة الخلافة، ولا تُبْعِد من المبادئ شيئاً غير المبادئ التي أبعدتها الحكومة الإسلامية بما نص عليه القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو اتفاق المسلمين.

•••

أما الحكومة من حيث علاقتها بشخص الخليفة وخلائقه النفسية، فخلائق أبي بكر التي عرفناها دليل عليها: عفة وصدق ودعة وحزم وأناة وكيَس، وكل ما يعهده من هذه الخلائق فهو معهود من الخليفة الأول في جميع ما حكم به وتولاه.

وليَ الخلافة فأصبح ذات يوم وعلى ساعده أبْراد يذهب بها إلى السوق، فلقيه عمر فَسأله:

أين تريد؟

قال: إلى السوق.

قال: تصنع ماذا وقد وُليت أمر المسلمين.

قال: فمن أين أطعم عيالي؟

فأشار عليه أن يذهبا إلى أبي عبيدة، أمين بيت المال، ليفرض له قوته وقوت عياله. ففرضت له ستة آلاف درهم في السنة.

وكان يقيم بالسُّنْح على مقربة من المدينة فتعوّد أن يحلب للضعفاء أغنامهم كرماً منه ورفقاً بهم. فسمع جارية تقول بعد مبايعته بالخلافة:

اليوم لا تحلب لنا مفاتح دار.

فسمعها فقال: بلى لعَمري لأحلبنها لكم.

فكان يحلبها وربما سأل صاحبتها: يا جارية! أتحبين أن أرغي لك أو أصرح؟ فربما قالت: أرغ، وربما قالت: صرح. فأي ذلك قالته فعل.

ثم تكاثرت أعمال الحكومة فانتقل إلى المدينة، ورأى أن يعين نفسه على النفقة بالتجارة حيثما استطاعها. فلما حضرته الوفاة أمر أن يُحصَى ما أخذه من بيت المال فَيُرَد من ماله وأرضه، وقال لعائشة رضي اللـه عنها:

«فإذا أنا مت فردّي إليهم صحفتهم وعبدهم ولُقَحَتهم ورحاهم ودثارة ما فوقي اتقيت بها البرد ودثارة ما تحتي اتقيت بها نزّ الأرض. كان حشوها قطع السعف».

ومما رُوِي عن عفته وزهده، أن امرأته اشتهت حلواً واستفضلت من نفقتها في عدة أيام ما تشتريه به، فلما علم ذلك رد الدريهمات إلى بيت المال وأسقط من نفقته كل يوم ما فضل منها لثمن الحلوى.

وما كان صدّيق النبي وصفيّه ليبيح لنفسه ما لم يبحه النبي، وإن استطاع من خاصة ماله، فضلا عن بيت مال المسلمين.

وكان حكمه إلى الرفق والأناة والكياسة، غير غافل عن اليقظة والحزم حيثما وجبت يقظة وحزم.

فكان يتقصّى أخبار الولاة ويسأل الرعية: هل من أحد يشتكي ظُلامة؟ فإن وجد ظلامة أنصف المظلوم على سنته التي استنها، وهي أن الكبير صغير حتى يأخذ الحق منه.

وكان يوصي قائده: «ألاَّ تغفل عن أهل عسكرك فتفسده، ولا تتجسس عليهم فتفضحهم، ولا تكشف الناس عن أسرارهم واكتف بعلانيتهم».

أو يقول: اقبل علانيتهم وكِلْهُم إلى سرائرهم، ويأمره مع ذلك ألا يغفل عن استطلاع أمرهم لإصلاح ما فسد منه.

وإلى كياسته يرجع الفضل في تغليب مبدأ مِنْ أسلم مبادئ القضاء قديمها وحديثها، أخذ به رجال المسلمين في قضائهم واتبعته الحكومات العصرية جميعاً في قضائها، ونعني به المبدأ الذي يحرّم على القاضي أن يحكم بعلمه في إقامة الحدود، وقد آثره الصدّيق - رضي اللـه عنه - فقال:

«لو رأيت رجلاً على حدٍّ من حدود اللـه لم آخذه حتى يكون معي شاهد غيري».

•••

وما حفظت له وصية قط إلا ظهر فيها خُلقاه الغالبان، الكياسة والصدق، فإذا حذّر الولاة أن يكشفوا عن أسرار الناس لم ينس قط تحذيرهم من إخلاف الوعد والوعيد، وجماع ذلك قوله لعكرمة: «مهما قلت إني فاعل فافعله، ولا تجعل قولك لغواً في عقوبة ولا عفو، ولا ترج إذا أمِّنت ولا تخافن إذا خُوِّفت، ولكن انظر ماذا تقول وما تقول، ولا تعدن معصية بأكثر من عقوبتها، فإن فعلت أثمت وإن تركت كذبت».

جرى حكمه كله على هذه السنة من الرفق والصدق ومن اليقظة والحزم، ومن الكيَس والفطنة، لم تؤخذ عليه إلا بادرة واحدة هي إحراقه الفجاءة في ساعة من ساعات الحدة التي كان يغالبها جهده، حتى غلبته مرة في عقاب هذا اللص الخاتل السفاح.

وكان الفجاءة هذا – أو إياس بن عبد ياليل – قد جاء الصدّيق فاستعانه بالسلاح لقتال المرتدين، فلما أعطاه السلاح أخذه ليقطع الطريق ويعيث في الأرض ويثخن فيمن صادفه قتلاً ونهباً من المسلمين كان أو المرتدين، وتفاقم شره وعظم بغيه حتى وقع في الأسر وجيء به إلى الخليفة، وهو يرى أنه قد استحق جزاء أكبر من جزاء القتل، لأن جرمه أكبر من جرم قاتل. وقد استثاره هذا الرجل بكل ما يثيره ويذهب بحلمه ورفقه: استثاره بكذبه عليه وهو يمقت الكذب، واستثاره بخداعه إياه وهو يكره أن يعبث به أحد، واستثاره بتسخيره في قتل المسلمين بما أعطاه من سلاح وعدّة، فأكبَر جرمه بمقدار ما يكبُر عنده الصدق والكرامة والغيرة على دماء المسلمين، وأمر به أن يلقى في نار توقد له في مُصلى البقيع.

خطأ ولا ريب.

ولكنه خطأ له عذره، وخطأ في رأي أبي بكر نفسه قد ندم عليه بعد فوْرة الغضب التي ذهبت بحلمه ورفقه، وقد ظل يذكر هذا الخطأ ويأسف له إلى أن قال وهو يجود بنفسه:

«وددت أني لم أكن حرقت الفجاءة السُلمي، وأني كنت قتلته سريحاً أو خليته نجيحاً».

ومهما يكن من رأي الأقدمين أو المحدثين في هذا الحادث، فالخطأ الذي لا جدال فيه أن ندين به الإسلام كله أو ندين به أبا بكر كله في جميع حالاته. ففي كل عصر تقع الحوادث من أشباه هذا الحادث المفرد ولا تحسب على دين أو دولة سواء في العصر القديم أو الحديث.

إنما يحسب على الإسلام ما هو قاعدة من قواعده، ويحسب على أبي بكر ما هو سُنّة مطردة في حكومته، وما عدا ذلك فهو نَبْوَة عارضة عذره فيها فداحة الجرم وشفيعة فيها طول الندم، فمن غلا في المؤاخذة حتى فتح من هذا الحادث المفرد باباً للمقارنة بين عصر وعصر، وبين حاكم وحاكم، فقد أضاف إلى سوء النية جهله بالعصر الحديث.

وعلى هذا يُثْبِت من شاء هذا الحادث لحكومة أبي بكر ويحذفه من شاء منها، فلا تزال على الحالين قدوة لأصلح الحكومات العصرية في مزْيَتَيْن جامعتين: إحداهما إبطال المبادئ الضارة التي تفسد الحكومة على اختلاف صفاتها وعناوينها ودعاواها، والثانية تقرير الغاية التي لا تفضلها غاية لحكومة إنسانية: وهي حرية الفرد ومصلحة المحكومين.

الصدِّيق وَالنّبي وصحبُه

سئل النبي عليه السلام: يا رسول اللـه! أي الناس أحب إليك؟

قال: عائشة.

قالوا: إنما نعني من الرجال.

قال: أبوها.

وكان عليه السلام يقول: ما لأحد عندنا يدٌ إلا وقد كافيناه بها ما خلا أبا بكر، فإن له يداً يكافيه اللـه بها يوم القيامة.

ويفسر ذلك قوله عليه السلام: ما أحدٌ أعظم عندي يداً من أبي بكر: واساني بنفسه وماله، وأنكحني ابنته.

وكان عمر بن الخطاب يقول: أبو بكر سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - .

وهذه حقيقة لو لم يؤيدها لسان المقال لأيدها ما يسمونه بلسان الحال. فإن أبا بكر كان ألزم الناس للنبي وأعرفهم بسره وجهره وأقربهم إلى ثقته وحسن رأيه، وكان النبي عليه السلام يسمُر عنده في شؤون المسلمين، ويركن إلى مشورته في كثير من الأحايين، وإذا بلغ من شأن رجل أن يكون أحب الناس إلى النبي عليه السلام، فهو

أهل لحبه وأهل لثقته لا مراء، لأن الحب في النفوس العظيمة قرين الثقة والتقدير لا يخلو منهما ولا ينفصل عنهما – فمن استحق منها الحب الراجح فقد استحق عندها الثقة الراجحة في آن.

فلم يكن حب النبي أبا بكر حب الرجل يُجْزَى به من يحبه ويخلص له ويوليه الجميل من ذات نفسه وماله ثم لا مزيد. ولكنه كان كذلك حب الرجل من يستحق منه الحب لفضيلته وكفايته واقتداره على معونته فيما تجرد له من عمل عظيم لا يضطلع به كل معين.

وحين قدمه للإمامة من بعده لم تكن وسيلته إليها حب الإخلاص والجزاء، بل كانت وسيلته إليها حب الثقة والروية وحب الدعوة التي تجرد لها وحب المسلمين الذين آمنوا بتلك الدعوة. فإن نبياً كمحمد عليه السلام لا يجعل مستقبل دينه مكافأة لصداقة إنسان، وإنما يَكِلُ هذا المستقبل لمن هو أهل لأمانته وأقدر على صيانته، وهو من أجْل ذلك أهل للحب وأهل للبُقيا والادخار.

أما حب أبي بكر محمداً فهو كما قدمناه حب الإيمان والإعجاب والولاء، وهو الحب الذي تهون فيه على المرء نفسه وماله وذووه، وينزعه من ماضيه ليستولي على حاضره كله وما هو أعز عليه من الحاضر وما فيه، وهو الأمل فيما يشهد والأمل فيما وراء الغيب، بل الأمل في حياة لن تبيد.

فمنذ اللحظة التي انعقدت فيها الصداقة بينهما رضي الصدّيق الأمين أن يسخو في سبيل هذه الصداقة بكل نفيس عنده، وكل أثير لديه وأنفق ماله وفارق وطنه وأبناءه وهاجر من مكة مخاطراً بحياته، فما همه وهو محفوف بالخطر في طريقه إلا صاحبه الذي معه يفديه بما وسعه من فداء: ليسبقه تارة ويخلفه تارة أخرى ليدرأ عنه الشر من حيثما توقعه واتقاه، ثم يقيم على هذا العهد ما أقام في دنياه، غير باخل بعزيز، ولا ناكص عن محذور ولا نادم على مبذول أو مفقود.

ومن فضول القول، أن يقال إنه أقام على عهده هذا بعد موت النبي، كما أقام عليه طوال حياته، فكل حركة تحركها وكل كلمة قالها شهيد بذلك له عند من ينصف ويعقل، بل عند من يعقل ولو لم يكن من المنصفين.

إذ ليس من العقل أن يقدح قادح في ولاء الصدّيق للنبي، لمّا حرم فاطمة رضي اللـه عنها من ميراث أبيها. فلئن حرمها لقد حرم عائشة مثلها، لأن الأنبياء في شرعة محمد لا يورثون، وما أراد أبو بكر أن يضن بدينه ويضن على وارثيه ومنهم بنته

وأحب الناس إليه، ولكنه أراد أن يضن بدينه ويضن بوصاياه، وهي أوْلى أن تصان من المال ومن البنين، كذلك لا يقال إنه حرم عليّاً رضي اللـه عنه، حقاً في الخلافة، فما كان في وسعه أن يحرمه شيئاً لو كان عليه السلام قد وصّى له بشيء، وما كانت فاطمة بغائبة عن سرير أبيها في مرض موته فيقال إنهم قد كتموا عن النبي بعض ما قال، ولا كان عليٌّ بالذي يعوزه المنطق لو أنه أراد البرهان من القرآن الكريم أو أراد الحجة من الحديث الشريف. ومن أين لأبي بكر تلك القوة التي ينتزع بها الخلافة انتزاعاً من آل النبي ومن الأنصار والمهاجرين بغير حجة وبغير برهان؟ لئن استطاع ذلك غير محتال ولا مغتال ولا سافك دم لكفى بذلك آية له أنه أحق المسلمين بولاية أمر الإسلام وأقدرهم عليها. وما استطاعه بعد ذلك من تثبيت الدين وقمع الفتنة وافتتاح الدولة لهو الآية بعد الآية والتمكين فوق التمكين.

لقد حدث بعد النبي ما لا بد أن يحدث، وما ليس بكثير أن يحدث في موقف مقتضب لم يُمهد له بسابق متبوع ولا بقدرة مأمومة، فتأخر عليٌّ على المبايعة أشهراً وقيل إنه لم يتأخر غير أيام بل ساعات، فلا هو ولا أبو بكر صنعا ما يعاب في هذه الفترة طالت أو قصرت، لأن أبا بكر كان يندب عليّاً للمهمات في حراسة المدينة وعليٌّ كان يلبي ندبة أبي بكر تلبية الصدق والنجدة. ولو صح أن أبا بكر أخفى حقاً يشينه إخفاؤه لما أقر عليٌّ له ببيعة، ولا رضي له ولا لمن بعده بصحبة، فكيف لو صح ما تهوّس به بعض المتهوسين من إخفاء آيات من القرآن أو كلمات من الحديث؟

جهد ما يقال في أحداث تلك الفترة، إنها مدعاة أسف لا يؤسى عليه، لأنها أقل ما يؤسف له إلى جانب الغبطة التي يغتبط بها من أحاط بالموقف وأحاط بدواعي الخطر فيه ودواعي السلامة منه.

أما عهده لعمر من بعده فلا محل هنا للموازنة بين استخلاف عمر واستخلاف عليٍّ في تلك الآونة، ولكننا نقول: إن الصدّيق قد جهد في مسألة العهد جهْد رأيه، وإنه كان يود أن يَكِلَ الأمر إلى المسلمين يختارون من يشاءون، فجمع إليه نخبة من أهل الرأي وقال لهم فيما قال: «قد أطلق اللـه أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمّروا عليكم من أحببتم، فإنكم إن أمّرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي».

فلم يستقم لهم أمر كما جاء في رواية الحسن البصري، ورجعوا إليه يقولون: «إن الرأس يا خليفة رسول اللـه رأيك» فاستمهلهم حتى «ينظر للـه ولدينه ولعباده».

ثم استقر رأيه على استخلاف عمر بعد مشاورة عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وأسيد بن الحضير.

وسأل عليّاً فقال: «عمر عند ظنك به ورأيك فيه، إن وليته – مع أنه كان والياً معك – نحظى برأيه ونأخذ منه، فامض لما تريد، ودع مخاطبة الرجل، فإن يكن على ما ظننت إن شاء اللـه فله عمدت، وإن يكن ما لا تظن لم ترد إلا الخير».

وأملى أبو بكر كتاب العهد على عثمان بن عفان فكتبه وختمه وخرج به مختوماً ونادى في الناس: أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ وقيل إن أبا بكر أشرف من كُوَّته فقال: «يا أيها الناس! إني قد عهدت عهداً أفترضونه؟ فقالوا: رضينا يا خليفة رسول اللـه. وقام عليٌّ فقال: لا نرضى إلا أن يكون عمر».

ثم كانت البيعة التي أجمع عليها المسلمون.

•••

فالمسألتان اللتان حسبتا من قبيل الخلاف بين الصدّيق وعِترةِ النبي عليه السلام هما هاتان المسألتان: الميراث والخلافة.

ففي مسألة الميراث ما كان له أن يُبرم فيها غير ما أبرم، وقد علم أن النبي لا يورث كما قال عليه السلام، وكان حكم عائشة في هذا كحكم فاطمة، رضي الله عنهما، وقد حضرته الوفاة وهو يوصي عائشة أن تنزل للمسلمين عما وهب لها من ماله، وإنه لحل لها بالهبة والميراث.

وفي مسألة الخلافة لا تحمد المجاملة حيث تكون المجاملة إخلالاً بالذمة التي بينه وبين ربه، وإخلالاً بالوحدة الإسلامية ومصالح المسلمين مجتمعين.

وفيما عدا هاتين المسألتين لم يكن من أبي بكر في حق فاطمة إلا أحسن المجاملة والإجمال، ولم يكن منه تقصير قط في تعهد البيت النبوي بما يصون وقاره، ويحمي جواره، بل كان منه في حق أهل البيت كل ما يُرضي ويريح.

وجرى أبو بكر في معاملته لصحابة النبي على طبعه الذي فُطر عليه، وهو الرفق والمروءة والحياء. فأحسن صحبتهم وأثبت لهم ما أثبته النبي لهم في حياته، ولم يكن منه في حقهم ما يشكونه إلا ما شكا منه بعضهم حين التسوية بينهم وبين العبيد والنساء في حصة بيت المال، وذلك رأي له قدمنا حجته فيه، فأقدارهم عند اللـه يجزيهم عليها اللـه، وهذا معاش تحسُن فيه المساواة بين الناس.

وكان أقربهم إليه وأجمعهم لثقته وحسن ظنه عمر بن الخطاب: عرفه على

حقيقته التي جهلها بعض الصحابة، وعرف ما في باطن نفسه من رحمة تخفيها خشونة ملمسه وشدته في عمله. فلما سأل عنه عبد الرحمن بن عوف أجابه: «إنه أفضل من رأيك فيه. ولكن فيه غلظة «فقال عن خبرة به: «هو كذلك لأنه يراني رقيقاً، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيراً مما هو فيه».

وقد آثر أبو بكر أن يبقي عنده نخبة الصحابة في المدينة فلا يقصيهم في الولايات ولا يفرقهم بين الأقطار، لأنهم أحق الناس أن يستشيرهم ويرجع إليهم ويشركهم معه في رقابة العمال والولاة، وسئل في أهل بدر: لمَ لا يوليهم عملاً فقال: أكره أن أدنّسهم بالدنيا، ولعله يريد بالتدنيس تعريضهم لفتنة الدنيا وشهوة الحكم وغواية المال والمتاع.

ولا ندري على التحقيق أي الصاحبين كان صاحب الفكرة الأولى في هذه السياسة التي اتفقا عليها ولم ينحرفا عنها قط في عهديهما إلا لضرورة نادرة. ونعني بها سياسة الإقلال من إسناد الأعمال إلى كبار الصحابة.

فعمر كان مشتداً في اتباع السياسة حتى ليخطر على البال، أنه هو صاحب الفكرة السابقة فيها، وكان أبو بكر يخالفها حيناً فيحاول عمر أن يرده إليها. قال: «لمّا خرج معاذ بن جبل إلى الشام أخلّ خروجه بالمدينة وأهلها في الفقه وما كان يفتيهم به، ولقد كنت كلمت أبا بكر رحمه اللـه أن يحبسه لحاجة الناس إليه، فأبى عليٌّ، وقال: رجل أراد جهاداً يريد الشهادة فلا أحبسه، فقلت: واللـه إن الرجل ليرزق الشهادة وهو على فراشه».

إلا أن أبا بكر كان يحاذر انطلاق بعض الصحابة محاذرة الرجل الذي امتلأ بيقين رأيه ولم يستمد من مشورة غيره. فلم ينس أن يحذر عمر هذا التحذير في وصيته إياه بعد استخلافه حيث قال:

«واحذر هؤلاء النفر من أصحاب رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - الذين انتفخت أجوافهم وطمحت أبصارهم وأحب كل امرئ منهم لنفسه، وإن منهم لحيرة عند زلة واحد منهم، فإياك أن تكونه، واعلم أنهم لن يزالوا منك خائفين ما خفت اللـه».

وفاض هذا الرأي من لسانه حين أحسّ من بعض المهاجرين طمعاً في الاستخلاف دون عمر بن الخطاب، فقال لعبد الرحمن بن عوف وقد دخل عليه يعوده:

«ما لقيت منكم أيها المهاجرون أشدُّ عليّ من وجعي، إني وَلّيت أمركم خيركم في

نفسي، فكلكم ورِمَ أنفه أن يكون له الأمر دونه، ورأيتم الدنيا قد أقبلت، ولما تقبل، وهي مقبلة حتى تتخذوا ستور الحرير ونضائد الديباج، وحتى يألم أحدكم بالاضطجاع على الصوف الأذربي[1] كما يألم أحدكم إذا نام على حسك السعدان. والذي نفسي بيده لأن يقدم أحدكم فيضرب عنقه في غير حدٍّ خير له من أن يخوض غمرات الدنيا. ثم أنتم غداً أول ضال بالناس يميناً وشمالاً، لا تضيّعوهم عن الطريق. يا هادي الطريق جُرتَ!».

فهذا كلام رجل ممتلئ النفس باليقين مما يقول، فليس هو برأي انتقل إليه من غيره استحسنه وارتضاه، ولكنه – فيما نرجّح – رأي اتفقا عليه وقلّباه بينهما فازداد كل منهما يقيناً به فوق يقين.

•••

على أن هذه النصائح القوية بين يدي الموت تكشف من حياة أبي بكر ما ليست تكشفه الأخبار المطوّلة والأقوال المستفيضة، فهي تشهد له أنه قد سار في حياته تلك السيرة التي يريدها من الصحابة، ويحث عليها أناساً في منزلة عبد الرحمن بن عوف وعمر بن الخطاب، وأن تلك السيرة كانت من البداءة المعروفة التي يصدر عن صاحبها النصح فيسمعه أمثال هذين الصحابيين الكبيرين. وقد كانت هذه في الواقع منزلة أبي بكر بين الصحابة عامة وخاصة: استحقها بينهم بسابق إسلامه وقديم صحبته للنبي صلوات اللـه عليه، واستحقها برياضة نفسه على الكرامة والوقار حتى امتلأت النفوس حوله بكرامته ووقاره، ولم يكن أحد غير أبي بكر يُسْكِت عمر بن الخطاب، وقد ثار ثورته بعد موت النبي، أو يسكته وقد نهض للكلام أول مرة في سقيفة بني ساعدة، وما أسكته يومئذ لأنه خليفة، فما كان يومئذ بالخليفة ولا كان عمر بالذي تسكته هيْبة منصب أو سطوة سلطان، ولكنه رجل وقور يستمع له رجل حق. وناهيك بمن يهابه عمر بن الخطاب! إنه لأحق امرئ بين الصحابة أن يهاب.

1 - منسوب إلى أذربيجان.

ثقافته

تُعرف ثقافة الرجل المثقف بعلامات كثيرة، ولو لم تكن لها بالفكرة والاطلاع صلة ظاهرة.

وندَر أن يظهر من الإنسان أثر محسوس إلا كانت فيه علامة من العلامات على نصيبه من ثقافة زمانه.

على أن هذه العلامات تتفاوت في الدلالة كما تتفاوت في القيمة، وأدلها وأقومها – فيما نرى – كلام الإنسان ورأيه في كلام غيره. لأن الكلام صورة نفسية وقدرة عقلية في وقت واحد. فهو يكشف عن نفس قائله كما يكشف عن قدرة عقله ومبلغ عرفانه بتصوير خلجات قلبه وخطرات ذهنه، فتقديره لكلامه وكلام الناس ميزان صادق لتقدير الرجل في جملة أحواله وأفعاله، وعلامة على الثقافة الروحية والفكرية قلما تضارعها علامة أخرى.

وتقدير الكلام من أصدق العلامات على ثقافة الصدّيق، سواء نظرنا في وزنه لكلامه أو في وزنه لكلام غيره، أو في وزنه للكلام عامة من حيث هو جزء من «الشخصية الإنسانية» يحرص عليه المرء كما يحرص على مقومات نفسه.

فالصدّيق كان أحرص الناس على كلام يبدر من لسانه، وكان أعلم الناس بموضع كلام الرجل من مروءته وشرفه، فكان قوله نزراً، ووصيته بالإقلال من المقال أسبق وصاياه إلى ولاته وعماله.

قال لخالد بن الوليد:

«أقِلْ من الكلام فإنما لك ما وعى منك».

وقال ليزيد بن أبي سفيان:

«إذا وعظتهم فأوجز، فإن كثير الكلام ينسي بعضه بعضاً».

وكان يقول: «إن البلاء موكل بالمنطق» ويجتنب التزيُّد في المقال كما يجتنب التعرض للبلاء.

كان أقرب الصحابة إلى النبي عليه السلام، وألزمهم له في نهاره وليله، ولكنه على هذه الملازمة لم يروِ من الأحاديث النبوية إلا نيفاً ومائة وأربعين حديثاً لم يتجاوز ما أثبته البخاري ومسلم نحو سُبْعها.

وقيل في تعليل ذلك؛ إنه - رضي اللـه عنه - مات قبل تدوين الأحاديث.

وهو تعليل يُرد عليه أن كثيراً ممّن سمعوا الأحاديث النبوية ماتوا كذلك قبل الاشتغال بتدوينها، وإنما هي قلة كلامه فيما نرى أقلّت ما سمع الناس عنه فحرروه ونقلوه.

ذلك وزنه للكلام عامة من حيث هو ملكة نفسية وجزء من الشخصية الإنسانية.

أما كلامه هو؛ فمن أرجح ما قيل في موازين الكلام، سواء في ذلك موازين البلاغة أو موازين الخلق والحكمة، وله من جوامع الكلم أمثلة نادرة تدل الواحدة منها على مَلَكة صاحبها فيغني القليل منها عن الكثير، كما تغني السنبلة الواحدة عن الجرين الحافل، حين تكون المسألة مسألة الدلالة على المنبت والنبات.

فحسبك أن تعلم معدن القول من نفسه وفكره حين تسمع كلمة كقوله: «احرص على الموت توهب لك الحياة»، أو قوله: «أصدق الصدق الأمانة وأكذب الكذب الخيانة»، أو قوله: «خير الخصلتين أبغضهما إليك»، أو قوله: «الصبر نصف الإيمان، واليقين الإيمان كله»، أو قوله: «إذا فاتك خير فأدركه وإن أدركك فاسبقه»، أو قوله: «لا تخزن عن المشير خبرك فتؤتَى من قبل نفسك»، أو قوله: «ليست مع العزاء مصيبة».

فهي وما أُثِر عنه أمثالها كلمات تتسم بالقصد والسداد، كما تتسم بالبلاغة وحسن التعبير، وتنبئ عن المعدن الذي نجمت منه فتغني عن علامات التثقيف التي يستكثر منها المستكثرون، لأن هذا الفهم الأصيل هو اللُّباب المقصود من التثقيف.

وكانت له - رضي اللـه عنه - لباقة في الخطاب إلى جانب هذه البلاغة في الكلام، وهذا الجد في وزن المقال.

عزَّى عمر في طفل احتسبه فقال له:

«عوّضك اللـه منه ما عوّضه منك»

وسأل رجلاً يحمل ثوباً:

أتبيع هذا الثوب؟

فأجابه: لا. عافاك اللـه! قال: هلا قلت: لا وعافاك اللـه!

وهذا تمام البصر بالكلام، قصْد في العبارة، ووزن للكلام، وذوْق في الخطاب، ولا تتعرف النفس المثقفة إلى الناس بآية هي أقرب من هذه الآية وأحق منها بالتصديق.

ومن السهل على مَن يملك هذا البيان في كلامه أن يتتبع شواهد البيان في كلام الآخرين.

ولعل الصدّيق قد مَلك هذا البيان، لأنه طبع وطبع على حبه فتتبعه في كلام البلغاء من الخطباء والشعراء. فكان يروي الشعر ويحفظ الأمثال ويراجع النبي عليه السلام في الأبيات التي يبدل مواضع كلماتها ليخرجها عن وزنها، ومنه – لا ريب – قبست السيدة عائشة ذلك القبس من مأثورات الشعر والخطب، فيما كانت تتمثله وترويه، وإليه ترجع السليقة التي ظهرت في ذريته ومنهم ولداه عبد اللـه وعبد الرحمن، وكانا ينظمان الأبيات بعد الأبيات.

وهو نفسه لم ينظم الشعر فيما أجمع عليه الثقات، ولكنه – وإن لم ينظم – قريب السليقة ممن قالوه ولو بالتذوق والحفظ والرواية.

ولهذه الثقافة مراجعها التي ترجع إليها أفضل ثقافات زمانه في الجزيرة العربية: طبع سليم وملاحظة صادقة وخبرة بالدنيا من طريق المعاملة والسياحة، وإصغاء إلى الحَسَن من القول، والوثيق من الأخبار، وعلم بالأنساب والتواريخ مشهور بين المشهورين من أربابه، واستيعاب للقرآن كله ولفقه الدين كله، ودراية بما استوعب من معانيه عن فهم وعن سماع ممن نزل عليه القرآن الكريم صلوات اللـه عليه.

قرأ يوماً: {يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم مَن ضل إذا اهتديتم} فقال: إن الناس يضعون هذه الآية في غير موضعها، ألا وإني سمعت رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - يقول: «إن القوم إذا رأوْا الظالم فلم يأخذوا على يديه، والمنكر فلم يغيّروه، عمّهم اللـه بعقابه».

وسأل أصحابه يوماً: ما تقولون في هاتين الآيتين: {إن الذين قالوا ربنا الله ثم

استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون} و{الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلمٍ}؟ قالوا: لم يلبسوا إيمانهم بظلم الخطيئة.

فقال: لقد حملتموها على غير المحمل: استقاموا فلم يلبسوا إيمانهم بشرك. وإن فقه القرآن لينبوع يستمد منه الصدّيق في سلامة طبعه وصفاء ذهنه مدداً يرجع بأمداد.

فثقافته في زمانه هي ثقافة الفقيه الأديب المؤرخ بما اصطلحوا عليه من معنى التاريخ في ذلك الزمان.

ولا يتشابه معنى التاريخ عندهم ومعنى التاريخ عندنا كما نتوسّع فيه اليوم، ولكن النسب الذي يعلمه الصدّيق كان هو النسب المحيط بالمحامد والمثالب في القبائل العربية كافة، وهو أنفع ما في علم التاريخ حين يراد بعلمه الطموح إلى منزلة الحمد والسمعة الرفيعة والتنزه عن معارض الذم وقَالَة السوء، وكذلك كان علم الصدّيق بأنساب العرب أجمعين.

لما خرج النبي عليه السلام ليَعرض نفسه على القبائل في أول الدعوة الإسلامية، كان معه أبو بكر وعليٌّ بن أبي طالب أسبق الناس إلى الإسلام.

قال عليٌّ رضي اللـه عنه: «فرفعنا إلى مجلس من مجالس العرب، فتقدم أبو بكر فسلم، وكان مقدماً في كل خير، وكان رجلاً نسَّابة فقال: ممن القوم، قالوا: ربيعة، قال: وأي ربيعة أنتم؟ أمن هاماتها أو من لهازِمِها؟

قالوا: من هاماتها العظمى.

قال: وأي هاماتها العظمى أنتم؟

قالوا: من ذُهَل الأكبر.

قال: فمنكم عوف بن مُحلَم الذي يقال فيه: لا حرّ بوادي عوف؟

قالوا: لا.

قال: فمنكم المزدلف الحر صاحب العمامة الفردة؟

قالوا: لا.

قال: فمنكم بسطام بن قيس أبو القرى ومنتهى الأحياء؟

قالوا: لا.

قال: فمنكم جساس بن مرة حامي الذمار ومانع الجار؟

قالوا: لا.

قال: فمنكم الحوْفزان قاتل الملوك وسالب أنفسها؟

قالوا: لا.

قال: فمنكم أصهار الملوك من كِنْدة؟

قالوا: لا.

قال: فمنكم أصهار الملوك من لخْم؟

قالوا: لا.

قال أبو بكر: فلستم ذهلاً الأكبر. إنما أنتم ذهل الأصغر».

وكان هذا علمه بأنساب كل قبيلة ومحامد السابقين منها ومثالبهم، ولا سيما قريش ومن جاورها. ولهذا كانوا يقولون كلما سمعوا أبياتاً من الشعراء المسلمين يردون بها الهجاء على المشركين: هذا تلقين ابن أبي قحافة وما عداه. لأنه كان في هذا العلم بين قريش عامة بغير نظير.

ونحن لا ننتظر بداهة من كل رجل تيسرت له هذه المراجع أن يبلغ من الثقافة مبلغ أبي بكر الذي تدل عليه أقواله وأعماله وخلائقه وسجاياه. ولكننا إذا علمنا أن تلك مراجعه، وأن ذلك مبلغه فقد علمنا شيئاً آخر نقصده ونتحرّاه، وهو أنه رجل خلق من معدن العظمة والامتياز، ولم يخلق رجلاً كسائر الرجال.

الصدِّيق في بيتِهِ

من السهل بعد مراجعة يسيرة لحياة الصدّيق في جملتها أن نعلم أنه «رجل بيت» أو «رجل أسرة» وأن أواصره البيتية لا تستند إلى الشعور بالواجب وحده، ولكنها تستند مع الشعور بالواجب إلى الشعور بغبطة القرابة ومودة الرحم ونعمة الألفة والمصاحبة، فلم يكن ولداً باراً لأن البر بالآباء واجب وكفى، ولا أباً رحيماً لأن الرحمة بالأبناء غريزة وكفى، ولا زوجاً وفياً لأن الوفاء للأهل واجب وكفى، ولكنه كان كذلك كما كان في جميع أواصره وعلاقاته: رجلاً يشعر بالغبطة في جوار أبناء جنسه، ويأنس للصحبة في جو الشعراء والأصدقاء، ويتجلى فيه خلق الإنسان «الاجتماعي بطبعه» على أخلصه وأوفاه.

عُرف بره بأبويه في الجاهلية، فلما أسلم وصاحبَ النبي عليه السلام جمع بين بر الفطرة والحنان وبر الواجب والفريضة، واطمأن إلى هذا البر كما يطمئن صاحب الخير الذي لا جزاء عليه أن يصبح وله من الحظوة الإلهية أجمل جزاء.

وعرف عطفه على أبنائه طوال حياته، فما داخلته في عطفه عليهم قسوة أو شدّة إلا أن يكون ذلك بدافع من العقيدة أو وازع من التأديب.

قال له بعض أبنائه – وقد كان يقاتل مع المشركين - : إنني كنت أراك فأتحاماك.

فقال له: لكنني لو رأيتك لما تحاميْتك.

وكان بين عائشة والنبي كلام. فسألها: مَن ترضين أن يكون بيني وبينك؟ أترضيْن بأبي عبيدة بن الجراح! قالت: لا. ذلك رجل هيّن ليّن يقضي لك. قال أترضيْن بأبيك؟

قالت: نعم.

فلما جاء أبو بكر قال رسول اللـه: اقصصي!

فقالت: بل اقصص أنت.

فأخذ رسول اللـه في إعادة ما جرى بينهما من كلام، وبدرت من عائشة كلمة لا تعنيها فقالت: اقصد، أي التزم القصد ولا تزد في الرواية، فرفع أبو بكر يده فلطمها وانتهرها مغضباً: تقولين يا بنت أم رومان: اقصد! مَن يقصد إذا لم يقصد رسول اللـه! وجعل الدم يسيل من أنفها ورسول اللـه يحجز بينهما ويقول لصديقه: إنّا لم نرد هذا. حتى انصرف برضى رسول اللـه. فقال لها ما معناه: رأيت كيف أبعدك اللـه منه! أو قال لمثل هذه المناسبة: «رأيت كيف أنقذتك من الرجل!».

ففي هذا وأمثاله يشتد أبو بكر على بنيه، وهي شدة قد تقترن بالرحمة ولا تحجبها إلا إلى حين. وكان لصدق شعوره بالأبوة يحس ما يحتاج إليه الوليد في نشأة الطفولة ويزوِّده بتلك الحاجة ولو أغضب الآباء وهم عنده أصدق الأصدقاء.

فلما أخذ عمر بن الخطاب ابنه عاصماً من أمه المطلقة، تخاصما إليه فقضى بالوليد لأمه وقال لعمر: «ريحها وشمها ولطفلها خير له منك». فكان غاية الرحمة وغاية العدل في آن، وإن رجلاً يعدل حين يَهم بالجوْر عمر لهو من العدل بمكان لا يُسامَى.

وكادت الصداقة عنده أن تكون أخوّة أو بنوّة. فكان يتحدث عن عمر يوماً فإذا هو يقول كأنما يتحدث إلى نفسه: «واللـه إن عمر لأحب الناس إليّ».

ثم خشي أن يكون في قوله ما يمس الصدق الذي فُطر عليه فسأل من معه وفيهم عائشة: كيف قلت؟ فأعادت له عائشة ما جرى به لسانه، فاستدرك قائلاً: اللهم أعز والولد ألْوط، أي ألصق بالقلب وأدنى.

•••

وقد بنى أبو بكر بزوجتين في الجاهلية وزوجتين في الإسلام، منهن أم رومان وهي أم ولديه عبد الرحمن وعائشة رضي اللـه عنهما، ومنهن حبيبة بنت خارجة التي مات عنها وهي حامل، فولدت بعد موته أم كلثوم.

ومن أولاده غير عبد الرحمن وعائشة – عبد اللـه الذي كان يأتيه بأخبار قريش

حين هاجر مع النبي إلى المدينة. وقد جُرِحَ بالطائف ومات بجرحه بعد انتقاضه. وكانت فيه شجاعة وأدب ورقة، وله شعر حسن يروي بعضه في زوجته المطلقة عاتكة بنت زيد وقصته معها من أدل أخبار هذه الأسرة على شعور أبي بكر بالأبوة والزوجية والواجب في وقت واحد، وأن المغالبة بين الرحمة والواجب في نفسه كانت مغالبة سجال.

وقد كانت عاتكة من أشهر نساء عصرها بالجمال والعقل والفطنة، ففتن بها عبد الله وشغل بها عن مصالحه وشؤونه، فنصح له أبوه بطلاقها فطلقها، فما زال حتى ندم وألحّ به الندم على فراقها، وقال من شعره فيها:

أعاتك، لا أنساك ما ذر شارق — وما لاح نجم في السماء محلق

أعاتك، قلبي كل يوم وليلة — لديك بما تخفي النفوس معلق

لها خلق جزل ورأي ومنصب — وخلق سويٌّ في الحياء مصدّق

ولم أر مثلي طلق اليوم مثلها — ولا مثلها في غير شيء تطلّق

فرحمه أبوه وأمره بمراجعتها، فراجعها. فكان أبو بكر في هذا نموذجاً مقابلاً لنموذج عمر في هذه الناحية من الخلائق والوشائج القلبية، كما كان نموذجاً مقابلاً له في خلائل شتى ووشائج أخرى. إذ كان عمر ينعي على ولده أنه عجز عن طلاق امرأته، ويعد ذلك من مآخذه حين رشحه بعضهم للخلافة بعده.

ولم يكن لزوجات أبي بكر ما يشتكينه منه غير الإقلال من النفقة والقصد في المعيشة، ففي اليوم الذي اجتمعت فيه نساء النبي عليه السلام يطالبنه بالمزيد من النفقة، كانت بنت خارجة زوجة أبي بكر تطالبه هذه المطالبة، فيغضب منها، ويلوي عنقها، ويذهب إلى النبي فيحدثه بحديثها ليسرِّي عنه، وقد رآه بين أمهات المسلمين على مثل تلك الحالة. فكأنما كنَّ جميعاً على ميعاد.

ولم يكن أبو بكر مقلاً من المال، ولا عاجزاً عن كسْبه قبل الخلافة ولا بعدها، فقد أنفق في سبيل الإسلام أربعين ألف درهم، وما زال ينفق من ماله في شراء الأكسية والأطعمة وتوزيعها على الفقراء ولا سيما في الشتاء، ولكنه آثر متاع روحه على متاع جسده، وكره أن يعيش في بيته خيراً من نبيه وصفيّه، وكان يبغض السرف فيقول: «إني لأبغض أهل البيت ينفقون رزق الأيام في يوم».

فلو بقي له من المال ما يجاوز به حظه من النفقة لما جاوزه، وهو يرى أمامه

مثل النبي ويجب أن يكون مثلاً لمن معه ومن بعده من خلفاء الإسلام وعامة أتباعه.

وقد تعددت الروايات عما قسم له من الرزق بعد الخلافة، وكيف قسم بمشورة من حضر من جُلّة الصحابة ومنهم عمر وعثمان وعليٌّ وأبو عبيدة. ولكن الروايات متفقة على قصده في بيته واجتنابه للسرف في معيشته، وأنه كما قال: «لم يعد سد الجوْعة ووزْي العورة وقواتة القِوام».

ومات وليس عنده مدخر يذكر. فقال عمر: «رحمه اللـه. لقد أتعب مَن بعده». يريد أنه ألزمهم قدوة تتعب ولا تريح.

•••

ونحسب أن النشأة في حياة أبي بكر البيتية لا تتمثل في شيء كما تتمثل في نشأة بنتيْه عائشة وأسماء رضي اللـه عنهما. فأما عائشة فقد فارقت بيت أبيها وهي في نحو العاشرة أو أكبر من ذلك بقليل، كما استخلص بعض المؤرخين من مراجعة التواريخ الكثيرة، فإذا هي في تلك السن قد وعَت ما وعَته من الشعر البليغ والأمثال السائرة والأخبار النادرة، وقد نضجت لمصاحبة النبي والوعي عنه والدراية بالمأثور من كلامه، وكانت بعد ذلك مرجعاً من مراجع الفقه والسنة خليقاً باعتماد الثقات الأجلاء.

ومن الناس من تعوّد أن يتخيل أن عائشة رضي اللـه عنها، جارية صغيرة حظِيّت عند زوجها عليه السلام لجمالها وصغرها وصداقة أبيها، ولكنها – ولا ريب – لم تبلغ هذه الحظوة عنده صلوات اللـه عليه إلا لأنها الزوجة الكفؤ لبلوغها والمحافظة عليها، وكانت تعرف من أدب الزواج ما يجْمُل بمكانها، وتعرف من ملاطفة الزوج مداخل قلبه ومواطن رضاه، وربما دلّلت زوجها ولم تترك له وحده مسرة تدليلها. فمن ذلك في روايات تختلف في النقل وتتفق في هذا المعنى؛ أنه كان عليه السلام يصلح نعله في يوم قائظ فتندّى جبينه وتحدّر العرق على خده، وهي تلحظه من قريب وكأن بها وجداً عليه. فسألها: ما لك بُهتّ؟

فقالت: لو رآك أبو كبير الهذلي لعلم أنك أحق بقوله.

فعاد يسألها: أي قوله؟

فأجابته: حين يقول:

ومبرإٍ من كل غبرّ حيضة ... وفساد مرضعة وداء مغيل

وإذا نظرت إلى أسرّة وجهه ... برقت بروق العارض المتهلل

فقام النبي إليها يقبّل ما بين عينيها، ويقول لها: سررتني يا عائشة سرك اللـه.

فهي أبعد شيء عما يتصوره النقاد الأوروبيون حين يصورونها لقرائهم لعبة صغيرة بين يدي رجل كبير يدللها ولا تفاهم بينه وبينها، ولكنها الزوجة التي تكافئ الزوج في حياته المنزلية، والمرأة التي تبادل الرجل ما عنده من شعور، والتلميذة التي تتلقى عن أستاذ عظيم فتحسن التلقي عنه، وهي من جميع هذه الجوانب مَثَل صالح للنشأة البيتية في أسرة الصدّيق.

•••

أما أسماء – ذات النطاقين – فما حَمَد الناس فضيلة للمرأة بنتاً وزوجاً ووالدة إلا كانت فيها على أجملها وأسماها وأحقها بالتمجيد والإكبار.

أسلمت مع أبيها، وكانت تخاطر بنفسها لإخفاء هجرته مع رسول اللـه وتزويدهما بالطعام والميرة في تلك الهجرة، ولم تجد ما تشد به طعامهما فشقّت نطاقها وشدته به، فسُمّيَت لذلك ذات النطاقين.

وتزوجت الزبير بن العوام وليس له مال ولا مورد، فكانت تعْلِف فرسه وتدق النوَى لناضحه[1] وتستقي له الماء وتخرز[2] له غربه[3] وتنقل النوَى على رأسها من الأرض التي أقطعه إياها رسول اللـه على مسيرة ميلين. وما زالت كذلك حتى علم أبوها بمشقتها في خدمة زوجها اتفاقاً فأعانها بخادمة، بعد أن قضت زمناً تخدم بيتها وهي بنت أبي بكر وزوج الزبير وأم عبد اللـه من أعظم أبطال الإسلام.

وحوصر ابنها عبد اللـه في مكة فخذله الناس حتى أهله وولده، وعرض عليه بنو أُمية الأمان والولاية والمال. فذهب إليها يعرض عليها أمره، وهو يقول: «لم يبق معي إلا اليسير ومَن لا دفع عنده أكثر من صبر ساعة من النهار، وقد أعطاني القوم ما أردت من الدنيا فما رأيك؟».

فما ضعفت من الهول ضعف النساء، ولا ضعف الأمهات، وإن الأبطال الصناديد ليضعفون في مكانها، فلا يعدمون المعذرة الناهضة والشفاعة المقبولة، بل ملكت جأشها وملكته جأشه وأقبلت عليه تقول: «يا ولدي، إن كنت على حق تدعو إليه

---

1 - البعير الذي يستقى عليه الماء.

2 - تخرز: تثقب.

3 - الدلو من الجلد.

فامض عليه، فقد قتل عليه أصحابك، ولا تمكّن من رقبتك غلمان بني أمية فيتلعّبوا بك، وإن قلت إني كنت على حق فلما وهن أصحابي ضعفت نيّتي فليس هذا فعل الأحرار، ولا فعل من فيه خير. كم خلودك في الدنيا؟ القتل أحسن ما يقنع به يا ابن الزبير. واللـه لضربة سيف في عز أحبّ إليّ من ضربة بسوْط في ذل».

والتفتت تدعو اللـه كأنما تناجي نفسها:

«اللهم ارحم طول ذاك النحيب والظمأ في هواجر المدينة ومكة، وبرّه بأمِّه! اللهم إني سلمت فيه لأمرك، ورضيت فيه بقضائك، فأثبني في عبد اللـه ثواب الشاكرين».

مقالة أمٍّ جاوزت المائة، واصطلحت عليها الملّمات وكفّ بصرها من الحزن، ويئست من نُصرة ابنها ومن حياته في جهاده، فناهضت من السن والمرض والخوف والثُّكل في أحرج الساعات ما تنوء به عزائم الأقيال وتنهدّ له أركان الجبال.

ثم غلب القوم ابنها المقدام فصلبوه ورفعوا جثته للتمثيل والتشهير، فآلمها أن يصاب في كرامة موته، كما آلمها من قبل أن يصاب في كرامة حياته.

وذهبت إلى الحجّاج تسأله في ذلك سؤال الأعزّاء، فقادها الدليل إليه حتى وقفت على مقربة منه تقول: أما آن لهذا الراكب أن ينزل؟

قال في غير رفق ولا حياء: المنافق؟

فما همّها، وهو صاحب طلبتها أن يجيبها أو لا يجيبها، وإنما همها أن تدفع عن ولدها وأن تجزي الشاتم بشتمه، وقالت مغضبة: واللـه ما كان منافقاً، واللـه ما كان منافقاً، وقد كان صوّاماً قوّاماً...».

فعاجلها مغيظاً من ردها عليه: اذهبي فإنك عجوز قد خرفت.

قالت: لا واللـه! ما خرفت. ولقد سمعت رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - يقول: «يخرج من ثقيف كذّاب ومبير[1] فأما الكذّاب فرأيناه، وأما المبير فأنت هو».

وهذه هي الأم التي يشرُف بها الأبناء والآباء، وتشرُف بها سلالة آدم وحواء.

هذه أسماء بنت أبي بكر.

وتلك عائشة بنت أبي بكر.

فما عسى أن يقول القائل وأن يثني المثني على بيت ينجب هاتين العقيلتين الكريمتين؟

---

1 - مبير: مهلك.

لقد كان لأبي بكر أبناء من خيرة الرجال.

ولكن البيت تدل عليه بناته قبل أن يدل عليه أبناؤه. لأن الفضل في نشأتهن كلها للبيت، من حيث يحسب لغير الفضل في نشأة الأبناء.

وذلك هو بيت الصدّيق، أكْرِم به من بيت بين ما حملت الأرض كلها من بيوت.

•••

صُورة مُجمّلَة

قالت السيدة عائشة في وصف أبيها وقد تناوله بعضهم بما أغضبها: «سبق إذ ونيتم سبْق الجواد إذا استولى على الأمد، فتى قريش ناشئاً وكهفها كهلاً، يفك عانيها ويريش مملقها، ويرأب شعبها ويلم شعثها، حتى حلته قلوبها، ثم استشرى في دين اللـه فما برحت شكيمته في ذات اللـه عز وجل».

وكان نفر من المهاجرين والأنصار يتذاكرون فضائل أهل الفضل عند باب النبي عليه السلام، فخرج عليهم النبي فسألهم: فيم أنتم؟

قالوا: نتذاكر الفضائل.

فقال: «لا تقدّموا على أبي بكر أحداً فإنه أفضلكم في الدنيا والآخرة».

ومن قوله فيه عليه السلام: «أبو بكر خير الناس إلا أن يكون نبي».

وقال عليٌّ - رضي اللـه عنه - في تأبينه: «كنت كالجبل الذي لا تحرّكه العواصف ولا تزيله القواصف: كنت كما قال رسول اللـه - صلى اللـه عليه وسلم - ضعيفاً في بدنك قوياً في أمر اللـه، متواضعاً في نفسك عظيماً عند اللـه، جليلاً في الأرض كبيراً عند المؤمنين، ولم يكن لأحد عندك مطمع، ولا لأحد عندك هوادة، فالقوي عندك ضعيف حتى تأخذ الحق منه، والضعيف عندك قوي حتى تأخذ الحق له، فلا حرمنا اللـه أجرك، ولا أضلّنا بعدك».

وفي هذا الثناء كفاية إذا عمدنا إلى الثناء الذي قاله فيه عارفوه.

ولكننا في أمر أبي بكر وأمثاله نستطيع أن نتجاوز الثناء إلى مقالة الأعداء الألدّاء، ونحن آمنون أن نسمع فيه ما يغض من فضله وينقص شيئاً من حقه. إذ ليس على عظيم من العظماء غضاضة أن يختلف فيه مختلفون، وأن يتأوّل أعماله متأوّلون، فكل عظيم من عظماء الدنيا قيل له وقيل عليه، وحسُنت نيّات قوم نحوه وساءت نيّات آخرين، فليس هذا بضائره، وليس هذا بعجيب، وإنما الميزان العادل في الحكم له أو عليه دليل القائل وليس مقال القائل. فلمن شاء أن يزعم ما يشاء فيمن شاء، ولكنه لا يوضع في الميزان إلا بدليل تؤيده الوقائع والأعمال. فهذا الذي يحسب من مقال القائلين ومن خلاف المختلفين.

فليست فضيلة أبي بكر أنه ظفر من الناس جميعاً بالثناء الذي لا مُعَقّب عليه، إذ ليس هذا بممكن وليس هذا بمعقول ولا بمطلوب.

وإنما فضيلته أنه ظفر ممن في ثنائه صدق، ولثنائه قيمة، وأن خلاف المخالفين لم يقم قط على دليل ولم يأت قط من أناس يُحْسِنون ما يقولون.

وكل حكم على أبي بكر مؤيد بدليل معتمد على واقع، فهو مصوّر له في صورة عامة واحدة لا شك فيها، وهي صورة أمين، وأكثر من أمين، لأنه لم يتهم قط بخيانة في الجاهلية أو في الإسلام.

وأكثر من الأمين، لأن الأمين هو الذي يعطي حق غيره، فأما الذي يعطي الأمانة ويزيد عليها، أو يعطي حق غيره ويعطي من حقه الذي لا يطلب منه، فذلك هو المفضل الذي جاوز قدر الأمانة، فهو أكثر من أمين.

وكان أبو بكر يؤدي الأمانات في الجاهلية ويزيد عليها من عنده فضل المفضل وإحسان المحسن وإغاثة المغيث.

ثم تسلم الأمانة الكبرى بعد الخلافة، فترك الدنيا وقد أدّاها كما هي وزاد عليها.

ولسنا غالين في المجاز حين نقول: إنه صنع مثل ذلك في أمانة الخلق أو أمانة الحياة، فمات خيراً مما ولد، نشأ ضعيفاً في بدنه كما قال رسول اللـه، فإذا هو يستمد من قوة باطنه لقوة ظاهره، ويلقي من مروءته على مَرآه، حتى أنشأ من نفسه ما لم ينشأ من بدنه، وبلغ من المهابة بالقوة التي زادها على تكوينه الظاهر فوق ما يؤتاه أمثاله في أمثال هذا التكوين.

للناس أن يعطوه وهم على ثقة أن يستردوا ما أعطوه وزيادة، وللحياة أن تعطيه وهي على ثقة ألا ينقص عطاؤها وألا يزال معه في ازدياد، وعلى كل أمانة عنده كائناً ما كان معطيها حق مصون، ومزيد مضمون.

صورته المجملة؛ أنه الأمين وأكثر من الأمين.

الأمين في الصداقة، والأمين في الحكومة، والأمين في السيرة، والأمين في المال، والأمين في الإيمان، ثم هو في كل أولئك أكثر من الأمين.

عصمته العواصم من فتنة الغواية فولد كريماً تعنيه العزة بين الأقوياء، ولا يعنيه الطغيان على الضعفاء.

وكبر وليس له مأرب في سيادة باغية، ولا في صوْلة دائمة على مَن لا يريدها ولا يطمئن إليها.

وكبر في تكوينه حدة الشعور وحماسة اليقين، وسليقة الإعجاب، وعصمة المروءة والوقار.

وكبر وكل فضيلة فيه تكبر إلى آمادها، فلما مات كان أكبر ما كان، وأكبر ما يتأتى أن يكون.

مات وهو صاحب الدعوة الثانية في الإسلام، فكان الثاني حقاً بعد النبي عليه السلام في كل شيء، من قبول الإسلام إلى ولاية أمر الإسلام إلى تجديد دعوة الإسلام، بعد أن نقضت الردة دعوته الأولى، وأوشكت أن ترجع بها إلى الجاهلية الجهلاء.

ثاني اثنين، وأول مقتدٍ وأول مجيب.

ذلك موضعه في تلك الدعوة الإنسانية التي نشأت في أمة واحدة، ثم غيّرت ما بعدها في جميع الأمم، سواء منها مَن علم ومَن لم يعلم، وهي دعوة صديقه وصفيه ونبيه محمد صلوات اللـه عليه.

•••

قيل إنه مات بالسم في أكلة أكلها قبل عام من وفاته، وليس لهذا القول مرجع يميل الباحث إلى تصديقه.

وقيل إنه مات بالحمّى لأنه استحم في يوم بارد، وقد مات في شهر قائظ، كما يظهر من مضاهاة الشهور العربية على الشهور الشمسية، فليس لهذا القول سند صحيح.

وأغلب الظن أنها حمّى المستنقعات «الملاريا» التي أصيب بها بعد الهجرة إلى المدينة، ثم عاودته في أوانها مرة أخرى وهو شيخ ضعيف، فجددت الإصابة الثانية عقابيل الإصابة الأولى، وانتهت حياة بلغت نهايتها في حيّز الجسد، وفي حيّز المجد، وفي حيّز التاريخ.

•••

صدر في سلسلة كتاب الدوحة

- طبائع الاستبداد .... عبد الرحمن الكوكبي
- برقوق نيسان .... غسان كنفاني
(القميص المسروق) وقصص أخرى
- الأئمة الأربعة .... سليمان فياض
- الفصول الأربعة .... عمر فاخوري
- الإسلام وأصول الحكم .... علي عبدالرازق
بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام
- شروط النهضة .... مالك بن نبيّ
- صلاح جاهين .... محمد بغدادي
أمير شعراء العامية
- نداء الحياة .... أبو القاسم الشابي
مختارات شعرية - الخيال الشعري عند العرب
- حرية الفكر وأبطالها في التاريخ .... سلامة موسى
- الغربال .... ميخائيل نعيمة
- الإسلام بين العلم والمدنية .... الشيخ محمد عبده
- أصوات الشاعر المترجم .... بدر شاكر السياب
مختارات من قصائده وترجماته
- فتنة الحكاية .... ترجمة غادة حلواني
جون أيديك - سينثيا أوزيك - جيل ماكوركل - باتريشيا هامبل
- امرأتنا في الشريعة والمجتمع .... الطاهر الحداد
- الشيخان .... طه حسين
- ورد أكثر .... محمود درويش
مختارات شعرية ونثرية
- يوميات نائب في الأرياف .... توفيق الحكيم
- عبقرية عمر .... عباس محمود العقاد

عبقرية الصدّيق

عباس محمود العقاد

لأنّ العقّاد كان قد اعتبر عمر بن الخطّاب مؤسّساً للدولة، فقد أراد في كتابه عن الصدّيق التوضيح بأنّ أبا بكرٍ كان مؤسّساً أيضاً. فهو مؤسّسٌ لأنّ هذا الجيل من الكبار هم من دعاهم هو إلى الإسلام واتّباع النبي، ولأنه هو الذي منع الاضطراب بعد وفاة النبي، ولأنه هو الذي قضى على الردّة من أجل الدين والدولة، ولأنه هو الذي سيَّر البعوث وبادر إلى فكرة الفتوحات التي حدَّدت مصائر الدين والدولة. إنما من ناحيةٍ أُخرى فإنه ما اشترع للدولة نُظُماً جديدة، ولا تسبَّب في تقليدٍ معين في الشؤون العامة. ولا يرجع ذلك إلى قِصَر مدته فقط؛ بل ولأنه كان من طبعه «الاقتداء»، وقد أراد أن يغادر الدنيا، دون أن يُضطَرَّ لمخالفة سنة رسول الله في شيء.



كتاب الدوحة

حي بن يقظان

لابن طفيل

تقديم: د.حسن حنفي



حي بن يقظان

لابن طفيل

تحقيق وتعليق: أحمد أمين

تقديم: د.حسن حنفي



كتاب الدوحة 36

يوزع مجاناً مع العدد 79 من مجلة الدوحة مايو 2014

حي بن يقظان

لابن طفيل

تحقيق وتعليق: أحمد أمين

تقديم: د.حسن حنفي

الناشر :
وزارة الثقافة والفنون والتراث - دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

الرسوم والإخراج الفني : علاء الألفي - مجلة الدوحة

تقديم

....

د. حسن حنفي

لا يوجد نص فلسفي كُتب أربع مرات من أربعة فلاسفة مختلفين وأحياناً مع تغير العناوين مع بقاء المضمون مثل قصة «حي بن يقظان»، فهي مع أصلها اليوناني سلامان وأبسال قصة رمزية لابن سينا (ت 428هـ)، ولابن طفيل (ت 58هـ)، وللسهروردي (ت 587هـ)، وابن النفيس (ت 687هـ). والموضوع واحد.. كيفية الوصول إلى الحقيقة بالعقل الخالص دون الاعتماد على نبي أو وحي أو معرفة لدنية. والعقل الخالص هو العقل الطبيعي الذي يتأمل في الظواهر الطبيعية الجمادية، والنباتية، والحيوانية. هو العقل التجريبي وليس العقل الاستنباطي، العقل البرهاني.

وللعنوان دلالة رمزية، حي بن يقظان. فالحياة بنت اليقظة. اليقظة الأصل، والحياة الفرع وليس العكس، الحياة الأصل واليقظة الفرع مع أنه الأكثر بداهة. فالإنسان يحيا أولاً ثم ينبثق الوعي من خلال الحياة. وأعطاها

ابن طفيل عنواناً ثانياً «الغربة الغريبة» أو «الغربية» في مقابل الشرق أو «المشرقية في الحكمة المشرقية» كعنوان ثان مع الإبقاء على العنوان الأول الكبير حتى لو كان متكرراً «حي بن يقظان».

والعنوان الرابع له دلالة قصوى، «فاضل بن ناطق». فالفضيلة بنت العقل. والإنسان العاقل هو الإنسان الفاضل بالضرورة. وأسماء الشخصيات أيضاً لها دلالتها مثل «كامل» في قصة ابن النفيس. فغاية الإنسان البحث عن الكمال. و«عاصم» في قصة ابن طفيل، أي نيل العصمة إذا تحقق الإنسان بملكة النطق. والرمز أسلوب صوفي. فالقصة بين الفلسفة و التصوف.

والشائع أنها قصة لها أصل يوناني، سلامان وأبسال، وبتحليل مضمون النصوص الأربعة نجد أن الوافد هو الأقل حضوراً من الموروث. صحيح أن أرسطوطاليس هو الأكثر ذكراً ولكن سلامان وأبسال هما الأقل ذكراً[1]. في حين أن الموروث هو الأكثر حضوراً، ابن سينا ثم ابن باجة ثم الفارابي ثم المسعودي[2].

أما من حيث المصادر فالوافد أيضاً هو الأقل حضوراً مثل كتاب «شرح كتاب الأخلاق»[3]. وأغلب الظن أنه لأرسطو دون تحديد من الشارح[4]. أما الموروث فهو الأكثر حضوراً مثل «الشفاء» لابن سينا، «الميزان»، وأغلب الظن أنه «ميزان العمل» للغزالي. ثم يأتي بعد ذلك «الفلسفة المشرقية»، «الحكمة المشرقية» وهما كتاب واحد ودون تحديد صاحبهما[5]. ثم تأتي «الملة الفاضلة» ويقصد بها «المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» للفارابي. ثم يحضر «الشفاء» لابن سينا والغزالي في عديد من مؤلفاته «الميزان» أي «ميزان العمل»، «التهافت» أي «تهافت الفلاسفة»، «المنقذ من الضلال»، «المقصد الأسني»[6].

ويُحال إلى القرآن ثم إلى السنة. ولما كان الشعر العربي هو المصدر

السابق والموازي للمعرفة والذي حل القرآن محله فإنه يحضر أيضاً دون أن يتلاشى[7].

ويظهر سلامان وأبسال كجزء من رواية ابن طفيل قبيل النهاية في الخلفية، وقابيل وهابيل وليس آدم وحواء. ويتدخل نموذج يوسف وامرأة فرعون وسط القصة لتبرير الصراع بين الأخوين وقتل أحدهما للآخر. وكل قصة قطعة واحدة مع اختلافها في الطول والقصر، وإمكانية تقطيع أطولها. وتقسم قصة ابن طفيل إلى أقسام ويأخذ كل قسم عنواناً جانبياً، سواء تم ذلك من المؤلف نفسه أو من المحقق تيسيراً على القراء[8].

والقصص الأربع صياغات أربع لقصة واحدة من حيث المضمون أو قراءات أربع لنفس النتيجة. لذلك لا يمكن فصل مضمون كل واحدة عن الأخرى. فالمضمون واحد وإن كانت الصياغة مختلفة.

وقد شاعت المقارنات بين حي بن يقظان في الفلسفة الإسلامية وروبنسون كروزو في الأدب الغربي. فهما نفس القضية، الطفل الذي يكبر في الطبيعة ويعيها تدريجياً قدر تطوره، والطبيعة التي تظهر في وعيه. فيحدث تآلف بين الإنسان والطبيعة في عالم واحد.

وتقوم القصة على نظرية التطور. والتطور ليس فقط في الطبيعة، بل أيضاً في الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية من الميلاد وحتى الوفاة. فعلم الأحياء علم واحد. تنطبق قوانينه على كل ما هو حي. لذلك يحيل النص باستمرار إلى الطبيعة باعتبارها نصاً حياً. فالآية قانون للطبيعة. لذلك قد تتحول بعض النصوص الفلسفية إلى نصوص جغرافية طبقاً للمناطق حسب موقفها من التطور.

وأهمية نظرية التطور أنها تتضمن التخلق الذاتي أي الوجود من شيء

وليس من لاشيء كما هو الحال في نظرية الخلق. في التخلق الذاتي الطبيعة خالقة ومخلوقة. وفي نظرية الخلق الطبيعة مخلوقة فقط وليست خالقة.

والتركيز في التطور على الاتصال وليس على الانفصال. فلا توجد حلقات مفقودة بين الكائنات الطبيعية المختلفة مثل الحيوان والإنسان. فهو تطور مادي صرف كما هو الحال عند دارون وسبنسر ولامارك من فلاسفة الغرب دون قفزات فيه وحلقات مفقودة كما هو الحال عند برجسون. الأول تطور كمي. والثاني تطور كيفي. هناك تطور من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان. فالجماد كائن حي مثل النبات والحيوان والإنسان. والاختلاف فقط في الدرجة وليس في النوع ومع ذلك تبرز تمفصلات، تطور الإنسان في السابعة ثم الثامنة والعشرين.

والطبيعة وعي كبير كما أن الإنسان وعي صغير. وهي مقولة إخوان الصفا في أن الإنسان عالم صغير، وأن العالم إنسان كبير. لذلك يسهل التعامل معهما باعتبارهما نسقاً واحداً، طبيعياً أو معرفياً.

القصة نوع من ظاهريات الطبيعة دون وضعها بين قوسين، أي إخراجها خارج دائرة الانتباه. فالفلسفة مستقراه من الطبيعة كما هو الحال في المنهج التجريبي. وبالتالي تعرف الحقائق بالمنهج الصاعد، من الجزئي إلى الكلي، ومن الحسي إلى العقلي.

ويبدأ تطور الإنسان الطبيعي في طور الحضارة بتقليده الحيوان في اللباس، بالريش، وفي حفر الأرض لدفن الموتى أسوة بالغراب في القرآن، والتخاطب بتقليد أصوات الحيوانات. ولا يتم التطور آلياً بمجموعة من الأفعال التي تتشبه إما بالحيوان غير الناطق أو بالأجسام السماوية أو بالموجود واجب الوجود. الاثنان الأولان جسمان. والثالث كائن متعال،

موجود بذاته. يستند وصف الطبيعة إذن إلى تصور ميتافيزيقي، تصور ما بعد الطبيعة. بل يمكن القول إن الطبيعة هي ميتافيزيقا مقلوبة إلى أسفل. كما أن الميتافيزيقا هي طبيعة مقلوبة إلى أعلى. الطبيعة وما بعد الطبيعة علم واحد ولغة واحدة.

وقصة ابن سينا تدور حول شخص واحد، حي بن يقظان. وهو الراوي والملاحظ في نفس الوقت. فالعلم لا يأتي من الرواية وحدها بل من الرواية المؤسسة على الملاحظة أي العلم التجريبي. ويقوم العقل الطبيعي، دون ما حاجة إلى علم يقوم على الرواية وحدها وهو علم النبوة. في حين تقوم رواية ابن طفيل وابن باجة على شخصيتين. الأولى تمثل العقل الطبيعي، والثانية تمثل العقل النبوي، أي العقل والوحي، وبتعبير الأصوليين العقل والنقل. والنتيجة هي اتفاق المصدرين معاً، وهو ما انتهى إليه جميع المتكلمين والفلاسفة والصوفية والفقهاء.

وهذه هي الحكمة المشرقية أو الفلسفة المشرقية، وكأن اليونان تقع في الغرب. وهي كذلك بالنسبة لفارس التي نشأ فيها ابن سينا وعاش. فالفلسفة الغربية لا تعترف بالخلق ولا بالبعث في حين أن الحكمة المشرقية تقوم على الخلق والبعث والحياة بعد الموت. لذلك نقد الحكماء الفلاسفة قدم العالم وأبدية الجسد دون فنائه ثم بعثه. ومع ذلك تستند الحكمة المشرقية إلى العقل الطبيعي الذي تستند إليه الفلسفة المغربية. وتقوم على الدين الطبيعي الذي تقوم عليه الحكمة المشرقية. لذلك بدأت محاولات التوفيق بين الحكمتين فيما سماه ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

ويحيل ابن سينا إلى القرآن نصاً وليس عن طريق أسلوبه كما يفعل السهروردي. وهو الفيلسوف الذي يعتمد على العقل دون النقل. ويبدو

النص مملوءاً بالآيات للدلالة على أنها تعبر عن الحكمة المشرقية وليس الحكمة المغربية. والفكر واضح مثل الأسلوب، سهل الفهم. يغيب عنه المعارض العقلي. تقبله كل الاتجاهات الكلامية والفلسفية والصوفية والفقهية. وهو في نفس الوقت فكر صوفي وإلا لما كان حكمة مشرقية بالرغم من أن الهدف عقلي، الوصول إلى الدين الطبيعي بالعقل الطبيعي دون ما حاجة إلى نبوة. تكفي الفطرة والبداهة. وهو بهذا المعنى يوازي الحكمة المغربية ثم يتجاوزها. يتمتع بالحسنيين المشرقية والمغربية.

والحكمة المشرقية حكمة عملية وليست حكمة نظرية كما هو الحال عند الفلاسفة، لأن الوصول إلى الحق عن طريق العمل أي ما يسميه الصوفية المجاهدة. وهو غير طريق الحكماء العقليين. وكلاهما طريقان يوصلان إلى نفس الغاية، طريق الذوق عند الصوفية وطريق التأمل عند الفلاسفة.

وتجرأ أبسال على السؤال عن الشريعة وكل ما يبدو في حاجة إلى تبرير عقلي كالعبادات. فكل عبادة لها جانبان: الأول ظاهري للعامة، والثاني باطني للخاصة. العامة تمارس العبادة ولا تسأل. والخاصة تسأل عن الغاية من العبادة. فالصلاة للحفاظ على الأوقات. والصيام إحساس بالفقراء. والزكاة مشاركة في الأموال مع المحتاجين. والحج اجتماع للأمة لتدارس أحوالها. أما التوحيد فهو إعلان عن مساواة البشرية جميعاً لا فرق في أقوامها بين لون أو عرق أو ملة. فيظهر التقابل بين الفقه والتصوف. الفقه يصل إلى ظواهر الأشياء، والتصوف إلى حقائق الأشياء. الأول طريق العامة. والثاني طريق الخاصة.

وتظهر نفس الشخصيات في قصة حي بن يقظان للسهروردي بالإضافة إلى شخص عاصم، وهو الإنسان الذي لا يخطئ اشتقاقاً من اللفظ. وكثير من الآيات القرآنية فيها تستعمل نثراً مثل: بعضها فوق بعض، من شاطئ

الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، إنها كانت من الغابرين، باسم الله مجريها ومرسيها، فكان من المغرقين، موعدهم الصبح، أليس الصبح بقريب، يأخذ كل سفينة غصبا، والراسخون في العلم، وكل شيء هالك إلا وجهه، بل أكثرهم لا يعلمون.

وصياغة ابن النفيس لحي بن يقظان في «فاضل بن ناطق» المعروفة باسم «الرسالة الكاملية». وبالرغم من قصرها إلا أنها مقسمة إلى أربعة فنون: الأول كيفية تكوُّن هذا الإنسان المسمى كامل وكيفية وصوله إلى التعرف بالعلوم والنبوات. والثاني كيفية وصوله إلى التعرف إلى السير النبوية. والثالث كيفية وصوله إلى التعرف بالسنن الشرعية. والرابع كيفية وصوله إلى معرفة الحوادث التي تقع بعد وفاة آخر الأنبياء. فواضح أن ابن النفيس يتجاوز العقل الطبيعي ويركز على العقل النبوي. ويقسم الموضوع إلى ثلاث خطوات كلها تدور حول النبوة.

والخلاصة أن المعرفة النظرية بالإلهيات والنبوات، أي بوجود الله ومعرفة الرسل، لا تحتاج إلى نبوة. بل يكفي في ذلك العقل الطبيعي. فهي أشياء تعرف بالفطرة أو بالنظرة في الموجودات الطبيعية. وبالتالي لا يحتاج الإنسان إلى الاستشهاد بالنصوص، «قال الله» و«قال الرسول»، لأن حجة القول أضعف من حجة العقل. فالنص انتقائي، يعتمد على اللغة والاشتباه حتى ولو بحسن التأويل. لا يفهم إلا بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ. المعرفة بالنص معرفة متوسطة بين العقل والواقع. أما المعرفة المباشرة فهي معرفة بين العقل والواقع دون توسط، معرفة تجريبية عقلية، تجريبية في البداية، وعقلية في النهاية.

والسؤال هو: هل المعرفة المباشرة هي المعرفة الصوفية بالضرورة؟ المعرفة المباشرة في حي بن يقظان تجمع بين المعرفة العقلية المباشرة،

والمعرفة الذوقية المباشرة. والعجيب أننا نسينا درس حي بن يقظان. وأصبحنا نعيش في ثقافة تعتمد على النص وتغوص في كل مشاكله. فيختفي العقل البديهي كما يختفي العقل التجريبي.

الهوامش

(1) أرسطوطاليس (8)، سلامان، أبسال (1).

(2) ابن سينا (5)، ابن باجة (4)، الفارابي (3)، المسعودي (1).

(3) شرح كتاب الأخلاق (1).

(4) الشفاء (8)، الحكمة المشرقية (1).

(5) الملة الفاضلة (المدينة الفاضلة)، السياسة المدنية.

(6) ميزان العمل (3)، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال، المعارف العقلية، المقصد الأسني.

(7) الشعر (1).

(8) ابن طفيل (97 صفحة)، ابن النفيس (14)، ابن سينا (13)، السهروردي (11).

حي بن يقظان

لابن طفيل





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله العظيم الأعظم القديم الأقدم العليم الأعلم الحكيم الأحكم الرحيم الأرحم الكريم الأكرم الحليم الأحلم «الذي علم بالقلم*علم الإنسان ما لم يعلم». و«كان فضل الله عليك عظيما» أحمده على فواضل النعماء وأشكره على تتابع الآلاء. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله صاحب الخلق الطاهر والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولي الهمم العظائم وذوي المناقب والمعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي - أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية[1] التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا، فأعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.

1- اختلف المستشرقون اختلافاً طويلاً في تفسير هذه الكلمة هل هي رديف لكلمة: حكمة الإشراق أو هي مقابل لكلمة حكمة المغاربة، ولو كانت نسبة إلى الإشراق، لكانت الحكمة الإشراقية لا المغربية. فنحن نرجح أن تكون نسبة إلى المشرق. مقابلة لحكمة المغرب، وهي حكمة اليونان ومن إليهم ويرجح هذا أن لابن سينا كتاباً في المنطق يسمى منطق المشارقة يرد به على منطق أرسطو أي منطق المغاربة.

وصف الحالة التي شعر بها ابن طفيل

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور[1] لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى إن بعضهم قال في هذه الحال «سبحاني ما أعظم شاني[2]». وقال غيره «أنا الحق!». وقال غيره «ليس في الثوب إلا الله».

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي (رحمة الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

1- يريد بها الحالة التي يصل فيها العارف إلى الله وسنراها في آخر الكتاب.

2- تنسب هذه لأبي يزيد البسطامي. ومثلها قول الحلاج «ما في الجبة إلا الله» وقوله:

«أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرته أبصرتني   وإذا أبصرتني أبصرتنا»

وكلها: ناشئة عن عقيدة وحدة الوجود.

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدبته المعارف وحذقته العلوم[1].

***

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل كلامه في صفة الاتصال فإنه يقول «إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هي أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية بل هي أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده.

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبوبكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها.

***

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز، إذ لا

1- هو استعمال غريب لكلمة حذق، يستعمله ابن طفيل كثيراً، والشائع في الاستعمال قولهم «حذق في العلوم» لا حذقته العلوم.

نجد في الألفاظ الجمهورية[1] ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التي ذكرناها، وحركنا سؤالك إلى ذوق منها هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: «ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جنات القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً وتحصل له مصارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة[2].. إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها إلى النبل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق. وحينئذ تدر عليه اللذات العلى.. ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة وهناك يحق الوصول[3]».

فهذه الأحوال التي وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً لأعلى سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها فتخيل حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوي الحدس

1- أي الألفاظ التي يستعملها الجمهور.

2- هذه هي عبارة ابن سينا. وكل المتصوفة من مسلمين وغير مسلمين مجمعون على وصولهم إلى هذه الحالة. حالة الكشف والاتصال بالله. مثل كلام محي الدين بن العربي وابن الفارض والغزالي. وجلال الدين الرومي وغيرهم.

3- من كلام ابن سينا.

ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان ومازال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأخر حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة.

وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئاً. وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التي كانت رسمت له بها غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما.. زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هي تلك الأمور التي قال أبوبكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده.

وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لايسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية.

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة إليه وظهر بهذا القول إن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين:

1- أما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم

الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل وإنما كان كذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف، محيطة غير محاط بها[1].

2- والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا - أكرمك الله بولايته - شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولاسيما في هذا الصقع[2] الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد - ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه. ولا تظنن أن الفلسفة التي وصلت إلينا من كتب أرسطوطاليس وأبي نصر[3] وفي كتاب الشفاء[4] تفي بهذا الغرض الذي أردته ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم من قال:

1- ربما أوضح هذا المعنى القصة المروية عن اجتماع ابن سينا وأبي سعيد بن أبي الخير. فقد روى أنهما اجتمعا نحو ثلاثة أيام. فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيه في أبي سعيد فقال: «ما أعرفه يراه» وسأل تلاميذ أبي سعيد شيخهم عن ابن سينا فقال «ما أراه يعرفه» ويريدان بالمعرفة العلم عن طريق الفلسفة والمنطق. ويريدان بالرؤية الكشف الذي يحصل للصوفيين عند بلوغهم الغاية.

2- يريد بلاد الأندلس. وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين.

3- هو الفارابي.

4- هو كتاب لابن سينا. قد طبع بعضه في الطبيعيات والإلهيات. ولم يطبع منه المنطق وهو أوله إلا هذه الأيام بمناسبة مهرجان ابن سينا.

برّح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد
«حقيقة» يعجز تحصيلها و«باطل» تحصيله ما يفيد

***

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه «في النفس» و«تدبير المتوحد» وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه.

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً.

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وماورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك..... فقد أثبت في كتابه «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم

صرح في «السياسة المدنية» بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لابقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر، هذا مع ما صرح به سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

***

وأما كتب «أرسطوطاليس» فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في «كتاب الشفاء» وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية» ومن عنى بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبوعلي في كتاب «الشفاء».

***

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم تنتحلها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم

الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب «الميزان» «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع»، ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال». «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث» وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

1- رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.

2- ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد.

3- ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.

ثم قال بعد ذلك «ولو لم يكن في هذه إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً. فإن من لم يشك لم ينظر. ومن لم ينظر لم يبصر. ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة. ثم تمثل بهذا البيت:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به   في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أو لإمام سمعها منه ثانياً أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة. وقد ذكر في «كتاب الجوهر» أن له كتباً مضنوناً بها على أهلها وأنه ضمنها صريح الحق.

ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها وليس الأمر كذلك. وتلك الكتب هي كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفخ والتسوية» و«مسائل

مجموعة» وسواها.

وهذه الكتب وإن كانت فيه إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة.

وقد يوجد في كتاب «المقصد الأسني» ما هو أغمض مما في تلك. وقد صرح هو بأن كتاب «المقصد الأسني» ليس مضنوناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها.

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب «المشكاة» أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها وهو قوله –بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين - إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة.

لكن كتبه المضنون بها المشتملة على عدم المكاشفة لم تصل إلينا.

***

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استنام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا وتعين

علينا أن تكون أيها السائل - أول من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك.

غير أنا إن ألقينا إليك بغايات منها ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مباديها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل، هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا.

ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه.

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الغوائل والآفات وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فأنا واصف لك «قصة حي بن يقظان» و«أبسال وسلامان» اللذين سماهما الشيخ أبوعلي. ففي «قصصهم عبرة لأولي الألباب» و«ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد».

***

ذكر سلفنا الصالح -رضي الله عنهم- أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض الباقية وجه وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة، كالذي يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوُّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الأمور المزاجية وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ويليها في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. فأما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبوعلي خاصة ولم يذكره من تقدمه. فإذا تم وصحت هذه المقدمات فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً أخر تماسها لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها. وأحوالها في التسخين والتبريد ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين. ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء. وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً فبقي أن تسخين الشمس

للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً حتى أن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة أشعل ما حاذاها. وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية أن الشمس كروية الشكل وأن الأرض كذلك وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه لأنه أبعد المواضع من الظلمة عند محيط الدائرة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض قط وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس أهله كان شديد البرودة جداً وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة، وقد ثبت في علم الهيأة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان. وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم وستة أشهر شمالاً منهم، فليس عندهم حر مفرط، ولا برد مفرط. وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة.

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبهناك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن «حي بن يقظان» من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليه فقال:

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت

ذات جمال وحسن باهر فعضلها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً. وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم ثم إنها حملت فوضعت طفلاً. فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها وضعته في تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر وقلبها يحترق صبابة به وخوفاً عليه ثم إنها ودعته، وقالت: «اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في ظلمات الأحشاء وتكفلت به حت تم واستوى وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد. فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين».

ثم قذفت به في اليم فصادف ذلك جري الماء بقوة المد فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها.

وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن الشمس تزور عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت. ثم أخذ الماء في النقص والجزر عن التابوت الذي فيه الطفل وبقي التابوت في ذلك الموضع وعلت الرمال بهبوب الرياح وتراكمت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة، فكان المد لا ينتهي إليها. وكانت مسامير التابوت قد قلقت وألواحه قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة. فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها[1]، خرج من كناسه فحمله العقاب. فلما سمعت الصوت ظنته ولدها فتتبعت الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت

1- الطلا: ولد الظبي. والكناس: بيتهما

ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنت الظبية وحنت عليه ورئمت به وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً.. ومازالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى.

***

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد.

ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم.

فمن الأجسام ما لا يستضاء به وهو الهواء الشفاف جداً ومنها ما يستضاء به بعض استضاءة وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف في قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يستضاء به غاية

الاستضاءة وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها.

فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص حدثت فيها النار لإفراط الضياء وكذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى فياض أبداً في جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد وهو الجمادات التي لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً وهي أنواع الحيوان وهذه الصقيلة في المثال المتقدم.

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ومثالها وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة. وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله خلق آدم على صورته». فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة به. فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق.

قالوا، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة ومسالك نافذة وامتلأت بمثل ذلك الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الأولى إلا أنه ألطف منه.

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها، وإنهاء ما يطرأ فيها من

دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى.

وتكون أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة وتوكلت بحفظها والقيام عليها فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة، أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة الكبرى على الترتيب الذي ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض فالأولى منها حاجتها إلى الأخريين حاجة استخدام وتسخير والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس والمدبر إلى المدبر وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس.

وأحدهما وهو الثاني أتم رئاسة من الثالث فالأول منهما لما تعلق به الروح واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدق به في شكله وتكون لحماً صلباً وصار عليه غلاف صفاقي يحفظه.

وسمي العضو كله قلباً واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمده ويغذوه ويخلف ما تحلل منه على الدوام وإلا لم يطل بقاؤه واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه فيدفعه. فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى.

وكان المتكفل بالحس هو «الدماغ» والمتكفل بالغذاء هو «الكبد» واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه. فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك

وطرق بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق.

ثم مازالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم لم يغادروا من ذلك شيئاً إلى أن كمل خلقه وتمت أعضاؤه وحصل في حد خروج الجنين من البطن واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية بشبه المخاض وتصدع باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف.

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه فلبته «ظبية» فقدت طلاها.

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية فقالوا جميعاً: إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثا، فكثر لحمها ودر لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي. وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان وتدرج في المشي وأثغر[1] فكان يتبع تلك الظبية وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحينها ومتى عاد إلى اللبن أروته

1- أي ظهرت أسنانه.

ومتى ظمئ إلى الماء أوردته ومتى ضحا[1] ظلته ومتى خصر[2] أدفأته وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول وجللته بنفسها وبريش كان هناك مما ملئ به التابوت أولاً وفي وقت وضع الطفل فيه. وكان في غدوهما ورواحهما قد ألفهما ربرب يسرح ويعيش ويبيت معهما حيث مبيتهما.

فمازال الطفل مع الظبي على تلك الحال يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده وأكثر ما كانت محركاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض.

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و(أنواع) الريش وكان يرى ما لها من سرعة العدو وقوة البطش وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي[3] والمخالب.

ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العري وعدم السلاح وضعف العدو، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها وكان يرى أترابه من أولاد الظباء. قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن وصارت

1- أي تعرض للشمس.

2- برد.

3 الصياصي: شوك الديك، وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يتسلح به.

قوية بعد ضعفها في العدو.

ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله. فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه. وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم. وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة. أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهما. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه فكان ذلك كله يكربه ويسوءه. فلما طال همه في ذلك كله وهو قد قارب سبعة أعوام ويئس من أن يكمل له ذلك وما قد أضر به نقصه أتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه، علق به تلك الأوراق، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط عنه فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة، وربما كان ذلك أطول لبقائه إلا أنه على كل حال قصير المدة واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل متنها.وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوي منها فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها إذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي.

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستظل بها.

فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل إلى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً فهدي إلى نيل أمله منه واغتنم الفرصة فيه إذ لم ير للوحوش عنه نفرة

فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه.

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته فإنها لم تفارقه ولا فارقها إلى أن أسنت وضعفت فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ويجتني لها الثمرات الحلوة ويطعمها.

ومازال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى إلى أن أدركها الموت فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع أفعالها. فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها. فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه ويصيح بأشد ما يقدر عليه فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً.

فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة. فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فترجع إلى ما كانت عليه، فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك، لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينه أو حجبها بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه.. فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال.

***

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو - وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان مستكن في باطن الجسد وأن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة، فلما نزلت به الآفة عمت المضرة وشملت العطلة وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه.

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط. وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا العضو في صدره ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين ويقدر مفارقتها فيتأتى له أنه كان يستغني عنها وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين.

وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى في صياصيهم على صدره، لشعوره بالشيء الذي فيه.

فلما جزم بالحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها أجمع على البحث عليه والتنقير عنه لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها. ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً

فيكون سعيه عليها.

ثم إنه فكر هل رأى من الوحوش وسواها من صار في مثل تلك الحال ثم عاد إلى مثل حاله الأول، فلم يجد شيئاً فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه.

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة السكاكين وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو. وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى مطلوبه، فحاول شقه فصعب عليه لعدم الآلات ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له فأفضى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبه فمازال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها.

وكان أولاً إنما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن كما هو في الوسط في طوله. فمازال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى «القلب» وهو مجلل بغشاء في غاية القوة مربوط بمعاليق في غاية الوثاقة والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها، فقال في نفسه: «إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ماله من هذه الجهة فهو في حقيقة الوسط ولا محالة أنه مطلوبي لاسيما مع ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء».

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن

للأضلاع ووجد الرئة على ما وجده من هذه الجهة. فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه فحاول هتك حجابه وشق شغافه فبكد واستكراه ما قدر على ذلك بعد استفراغ مجهوده.

وجرد القلب فرآه مصمتاً من كل جهة فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة، فلم ير فيه شيئاً فشد عليه يده فتبين له فيه تجويفاً، فقال: «لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو وأنا حتى الآن لم أصل إليه».

فشق عليه فألفى فيه تجويفين اثنين أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه، فقال: «لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين» ثم قال: «أما هذا البيت الأيمن فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد. ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال». إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها حتى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دماً كسائر الدماء وأنا أرى هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر. وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغني عنه طرفة عين وإليه كان انبعاثي من أول.

وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش والحجارة فسال مني كثير منه فما ضرني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أفعالي فهذا بيت ليس فيه مطلوبي. وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه وما أرى ذلك لباطل فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً، ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه، فارتحل عنه وأخلاه، وعند ذلك طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ ففقد الإدراك وعدم الحراك.

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث من الخراب والتخريق ما حدث. فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً؟

وتشتت فكره في ذلك كله وسلا عن ذلك الجسد وطرحه وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها لا هذا الجسد العاطل وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه لم يبق له شوق إلا إليه.

***

وفي خلال ذلك نتن ذلك الجسد وقامت منه روائح كريهة فزادت نفرته عنه وود أن لا يراه. ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً.

ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب. فقال في نفسه: «ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه وإن كان أساء في قتله إياه وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمي»، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه. وحثا عليها التراب وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرف للجسد ولا يدري ما هو غير أنه

كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها، فيراها على شكل أمه وعلى صورتها فكان يغلب على ظنه أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفها، فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه.

وبقي على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة فلا يجد شيئاً من ذلك وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك.

واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ[1] على سبيل المحاكة. فلما بصر بها رأى منظراً هاله وخلقا لم يعتده قبل فوقف يتعجب منها ملياً وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة على أن يمد يده إليها وأراد أن يأخذ منها شيئاً، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك.

ثم مازال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ويتعهدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وتعجباً منها. وكان يزيد أنسه بها ليلاً لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء فعظم بها ولوعه واعتقد أنها أفضل

1 القلخ: القصب الأجوف.

الأشياء التي لديه. وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العلو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها.

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها، فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه.

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله - فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره[1] تحركت شهوته إليه فأكل منه شيئاً فاستطابه فاعتاد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة في صيد البر والبحر، حتى مهر في ذلك.

وزادت محبته للنار إذ تأتى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية التي أنشأته كان من جوهر هذا الوجود أو من شيء يجانسه. وأكد ذلك في ظنه ماكان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته وكان هذا دائم لا يختل وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عند ما شق عليه في أمه الظبية لرآه في هذا الحيوان وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه، وتحقق هل هو من جوهر النار؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة أم لا؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافا وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب فقصد أولاً إلى الجهة

1 القتار: رائحة الشواء.

اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حد كان يحرقه ومات ذلك الحيوان على الفور.

فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات.

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى ومن أين يستمد وكيف لا تنفد حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة حتى بلغ في ذلك له مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه وإن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له أو مؤدية عنه. وإن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البحر والبر فيعد لكل جنس آلة يصيده بها والتي يحارب بها تنقسم إلى ما يدفع به نكاية غيره وإلى ما ينكس بها غيره.

وكذلك آلات الصيد تنقسم إلى ما يصلح لحيوان البحر وإلى ما يصلح لحيوان البر، وكذلك الأشياء التي يشرح بها تنقسم إلى ما يصلح للشق وإلى ما يصلح للكسر وإلى ما يصلح للثقب. والبدن واحد وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة وبحسب الغايات التي تلتمس بذلك التصريف.

كذلك - ذلك الروح الحيواني واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء.

ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطرق التي تسمى عصباً ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فيها ذلك العضو. وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب، والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطروحة التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت فانتهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه وذلك أحد وعشرون عاماً.

***

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله واكتسى بجلود الحيوانات التي كان شرحها واحتذى بها واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الختمية والخبازي والقنب وكل نبات ذي خيط.

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه.

واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة وركبها في القصب القوي وفي عصي الزان وغيرها واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح واتخذ ترسه من جلود مضاعفة كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي ولما رأى أن يده تفي له بكل ما فاته من ذلك -وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً، فكر في وجه الحيلة في ذلك فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن لها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له وراضها حتى كمل له بها غرضه وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان وبماذا تختلف وذلك في المدة التي حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاما.

***

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ أخر فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد[1] من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان والجليد واللهيب والحر، فرأي لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة وحركات متفقة ومتضادة وأنعم النظر في ذلك وتثبت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة

1 الكون تحول الشيء من العدم إلى الوجود. والفساد تحول الشيء من الوجود إلى العدم.

ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة، فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط.

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه وكان ينظر إلى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً فيحكم على ذاته بالكثرة وكذلك على ذات كل شيء.

ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن أعضاءه وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها بوجه فهي في حكم الواحد وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني الذي انتهى إليه نظره أولاً وأن ذلك الروح واحد في ذاته وهو أيضاً حقيقة الذات وسائر الأعضاء كلها كالآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ثم كان ينظر إلى نوع منها كالظباء والخيل والحمير وأصناف الطير صنفاً صنفاً فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافاً إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه.

وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد لكان كله شيئاً واحداً بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك.

فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد وإنما عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التي لم تكن كثيرة في الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس وتغتذي وتتحرك بالإرادة إلى أي جهة شاءت وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني.

فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو في أصله واحد. وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح الحيواني واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما.

فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر. ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد.

وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب مايراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو.

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل

الحس والإدراك والتحرك وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء وأشباه ذلك فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم وأكمل وفي الآخر قد عاقه عائق ما وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سبال فيتحد عنده النبات والحيوان.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي ولا تنمو من الحجارة والتراب، والماء والهواء واللهب فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، وأنها لا تختلف إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات.

وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً والبارد يصير حاراً وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار يصير ماء والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيباً ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية. فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيء واحد في الحقيقة وأن لحقتها الكثرة بوجه عام فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد عنده النبات والحيوان فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام له طول وعرض وعمق وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى. وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية وإنما تسري إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله.

فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال التي تظهر ببادئ الرأي أنها

صادرة عنه فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها وساكنها إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها أو سارية إليها من غيرها.

وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى. وبقي بحكم هذه الحالة مدة.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها. وهي التي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء إذا حصل تحت الماء، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة وهي جهة السفل مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً فلا يمكنه أن يخرقه ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل طالباً للنزول.

وكذلك الدخان في صعوده لا ينثني إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ثم إذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا ملئ به زق جلد وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول

عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه وإنما طلب ذلك لأنه طمع أن يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التي هي منشأ التكثر.

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة، فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد عن الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم إلا وهما له. ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة والخفيف لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته وذلك المعنى هو الذي به غاير كل واحد منهما الآخر ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه.

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة من معنيين، أحدهما ما يقع في الاشتراك منهما جميعاً وهو معنى الجسمية والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهما إما الثقل في أحدهما وإما الخفة في الآخر المقترنان بمعنى الجسمية أي المعنى الذي يحرك أحدهما علواً والآخر سفلاً.

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك

بالحس وإنما تدرك بضرب «ما» من النظر العقلي.

ولاح له في جملة ما لاح من ذلك أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو الذي تقدم شرحه.

أولاً:

لابد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال العربية التي تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات. وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام، وهو يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية.

وكذلك أيضا للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو فصله وهو الذي يعبر عن النظار بالنفس النباتية.

وكذلك لجميع أجسام الجمادات وهي ما عدا الحيوان والنبات معاً في عالم الكون والفساد شيء يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها وهو الذي يعبر النظار عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبدا مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية وأن معنى هذه الجسمية مشترك ولسائر الأجسام والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه بالنفس فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره في نفسه فرأى جملة من الأجسام تشترك في

صورة ما يصدر عنها فعل ما أو أفعال ما ورأى فريقاً من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما. ورأى طائفة من ذلك الفريق في الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك أن الأجسام الأرضية كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام الثقيلة هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ما لم يعقها عائق عن النزول.

ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت تحركت بصورتها إلى أسفل. وفريق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع مشاركته الجملة المتقدمة في تلك الصورة يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها التغذي والنمو.

والتغذي: هو أن يخلف المغتذي بدل ما تحلل منه بواسطة القوة الغاذية التي تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية إلى مشاكلة جوهر المغتذي حفظاً لشخصه وتكميلاً لمقداره.

والنمو: هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهي التي تزيد في أقطار الجسم أعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في أجزائه من الغذاء.

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لامحالة صادران عن صورة مشتركة لهما وهي المعبر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها الحس والتنقل من حيز إلى آخر.

ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع وينفصل بها متميزاً عنها.

فعلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك فتبين له أن الأجسام المحسوسات التي في عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة زائدة على معنى الجسمية وبعضها معان أقل وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر فطلب أولاً الوقوف على حقيقة صور الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء ورأى أن الحيوان والنبات لا تلتئم حقائقهما إلا من معان كثيرة لتفنن أفعالهما فأخر التفكير في صورهما. وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه. وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه وهو معنى الجسمية وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلوا من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ولا أن يكون رطباً ولا يابساً لأن كل واحد من هذه الأوصاف لا يعم جميع الأجسام فليست إذن للجسم بما هو جسم فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عن الجسمية فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور.

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام، حيها وجامدها، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها

في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم لكنه لم يتأت به بالجنس وجود جسم بهذه الصفة وحدها حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور.

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد.

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلاً فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً كان له طول وعرض وعمق على قدر ما.

ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضي لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق وصارت على قدر آخر غير الذي كانت عليه.

والطين واحد بعينه لم يتبدل غير أنه لابد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان ولا يمكن أن يعرى عنها غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حياله ولكونه لايعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقته.

فلاح له بهذا الاعتبار أن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين: أحدهما: يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال. والآخر: يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أي شكل كان به وأنه لايفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر. لكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو

معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور والذي يثبت على حال واحدة وهو الذي ينزل منزلة الطين المتقدم يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور. وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة جملة.

***

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخوم العالم العقلي استوحش وحنّ إلى ما ألفه من عالم الحس فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق إذ هذا الأمر لا يدركه الحس ولا يقدر على تناوله وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها.

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن أولاً إما بالنار وإما بحرارة الشمس زال عنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول فإذا أفرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول إلى أسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عنه وعن صورته ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها فلما زال هذا الفعلان إذن بطل حكم الصورة فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى وحدثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى.

فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من محدث. فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل.

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه إذا أُفرط عليه التسخين استعد للحركة إلى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته إذ ليس ههنا إلا جسم وأشياء تحس عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته. ولاح له مثل ذلك في جميع الصور فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها وهذا المعنى الذي لاح له هو قول الله عز وجل في الحديث القدسي: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»، وفي محكم التنزيل: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى».

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه وهو التي كانت فكرته أبداً فيها فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية.

***

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاماً فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فهي إذن كلها أجسام ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد؟ فتحير في ذلك بعض حيرة. ثم إنه بقوة نظره وذكاء خاطره رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن ومعنى لا يعقل وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي يداخلني فيها الشك فإني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية لأني إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ثم أخذنا ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال كما أن الكل مثل الجزء محال وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهياً فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً وقد كان متناهياً صار كله ايضاً متناهياً وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه فذلك أيضاً متناه.

فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فكل جسم متناه.

فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

. . . .

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة أن جسم السماء متناه أراد أن يعرف على أي شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده فنظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك.

وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين إحداهما حول القطب الجنوبي وهي مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالي وهي مدار الفرقدين. ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى غروبهما معاً واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات فتبين به بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالمغرب وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض

الأوقات أقرب إلى بصره منها في وقت آخر ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول فلما لم يكن شيء من ذلك تحقق عنده كروية الشكل.

وما زال يتصفح حركة القمر فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد هو أعلاها وهو الذي يحوك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة وشرح كيفية انتقاله ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت في الكتب ولا يحتاج منه في غرضنا إلا القدر الذي أوردناه.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان وما في داخله في عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكون في العالم الأكبر.

***

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة قائم محتاج إلى فاعل مختار واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد تفكر في العالم بجملته هل

هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لانهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان وكذلك كان يقول: «إذا كان حادثاً فلابد له من محدث وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؛ ومازال يتفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحوادث لأنه لو أدرك بشيء من الحوادث لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا

الأجسام أو ما يلحق الأجسام وإذا كان لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليها وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام.

وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟».

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام إما جسم المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه - وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلا المحرك له إلى أسفل فإنه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحد ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تقل تفعل فعلا لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه. ولا في جسم خارج عنه فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية. وقد كان لاح له نظره الأول في

عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال سبحانه وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها.

ولما كانت المادة في كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل المختار وتبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني عنها وبريء منها وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق هو متناه منقطع، فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما

أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر».

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها لما انتفع بها الحيوان وكانت كلا عليه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل - أي فضيلة كانت - تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جلّ جلاله من وجوده ومن فعله فعلم أن الذي هو ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك فمازال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه.

وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم،

وكيف يكون العدم تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو وهو و «كل شيء هالك إلا وجهه».

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون عاماً وقد رسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول.

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الموجود فتصفح حواسه كلها وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً أو ما هو في جسم وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام والبصر إنما يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملامسة وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها. وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ومنقسمة بانقسامها فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم فلا محالة إذا أدركت شيئاً من الأشياء فإنه ينقسم بانقسامها فإذن كل قوة في جسم فإنها لا محالة لا

تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هوة قوة في جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام. وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسيمات فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود.

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ويحيط بها أديمه هان عنده بالجملة جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر في ذاته تلك الشريفة هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل أو هي دائمة البقاء؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى مثل الماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار تراباً أو رماداً والتراب إذا صار نباتاً فهذا هو معنى الفساد. وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزه بالجملة من الجسيمات فلا يتصور فساده ألبتة.

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلت عنه. وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها فتصفح جميع القوى المدركة فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر فإنها تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل - وفي حال فتحها

واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل- ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك- وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون مدركة بالفعل وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها لأنها لم تتعرف به بعد مثل من خلق مكفوف البصر وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت به وحنت إليه مثل من كان بصيراً ثم عمى فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات.

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن يكون الشوق إليه أكثر والتألم لفقده أعظم ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله. فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في آلام لا نهاية لها كما أن من كان مدركاً له على الدوام فإنه يكون لذة لا انفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لهما.

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها ومنزه عن صفات النقص وبريء منها وتبين أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك فإنه إذا أطرح البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا

فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية فإنها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ولا تتألم بفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن. وإما أن يكون قبل ذلك - في مدة تصريفه للبدن- وقد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية. وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل، فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التي هي - بالإضافة إلى تلك الحال- آلام وشرور وعوائق.

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم.

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: «هذا

وقت يؤخذ منه «الله أكبر»- وأحرم للصلاة».

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان أو يعترضه خيال من الخيالات أو يناله ألم في أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد.

وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض فيفضي إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب.

فساءه حاله ذلك وأعياه الدواء. فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه لعله ينظر في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته. فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها. ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه وأنها كلها صائرة إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم.

فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم له على النبات أولى إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان.

وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة فالأنقص إدراكاً أحرى

أن لا يصل مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام الفاسدة؟ ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته شيئاً بريئاً عن الأجسام لا تفسد فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للأجسام السماوية.

ثم إنه تفكر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية وقد كان تبين له أولاً من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ولذلك تؤول إلى الفساد وأنه لا يوجد منها شيء صرفاً وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه فهو بعيد عن الفساد جداً مثل جسد الذهب والياقوت وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها. وتبين له هنالك أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هي

الأسطقسات[1] الأربعة ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر. فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق وصار في حال شبيهة بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور أكثر كانت أفعاله أكثر ودخوله في حال الحياة أبلغ وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم الصورة جملة هو الهيولى والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم والشيء المتقوم بصورة واحدة هو الأسطقسات الأربعة وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة. وهذه الأسطقسات ضعيفة الحياة جداً إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه.

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية ويبطل قواها ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقس الغالب فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً بما أن ذلك الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها فإن الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً فلا يكون فعل أحد الأسطقسات فكأنه لا مضادة لصورته

1-الأسطقس كلمة يونانية بمعنى العنصر. وكانوا يعتقدون أن العالم مكون من عناصر وهي أربعة الماء والتراب والهواء والنار وأن هذه العناصر الأربعة تسمى الأسطقسات الأربعة.

فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكانت حياته أكمل.

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء صار في حكم الوسط ولم يضاد شيء من الأسطقسات مضادة بينه، فاستمد بذلك الصورة الحيوانية فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ولا إلى جهة السفل بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول. ولو تحرك في المكان لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ولو تحرك في الوضع لتحرك على نفسه وكان كروي الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه – وهو الجسماني – أشبه الأشياء بالجواهر السماوية – الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود

وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لا حق بحسم.

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ويتشبه بها جهده. وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام كما أن الواجب الوجود منزه عنها ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله ويجد في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضاً من قلبه ظاهراً وباطناً بحيث يسر به وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة.

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح شأنه وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض:

إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق

وإما عمل يتشبه بالأجسام السماوية

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود

فالتشبه الأول:

يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة.

والتشبه الثاني:

ويجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

والتشبه الثالث:

يجب عليه من حيث هو هو أي حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هما في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين.

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات.

أما التشبه الأول:

فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها

حجب معترضة دون تلك المشاهدة وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة.

وأما التشبه الثاني:

فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ولكنها مشاهدة يخالطها شوب إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلفت إليها حسبما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث:

فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود، والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وتلاشت.

وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جلّ وتعالى وعزّ.

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتماد مدة طويلة في التشبه الثاني وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول وعلم أن التشبه الأول- وإن كان ضرورياً فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضروري- ألزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها. ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين:

أحدهما:

ما يمده به من داخل ويخلف عليه بدل ما يتخلل منه وهو الغذاء.

والآخر:

ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزافاً كيفما اتفق ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر فرأى أن الحزم له أن يعرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها وبان له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه. فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب:

إما نبات لم يكمل ببعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها.

وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها.

وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها إما البرية وإما البحرية.

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه وطلب التشبه به ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها. فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه فيكون ذلك

اعتراضاً على فاعله أشد من الأول إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخرى التي يكون فسادها سبباً لبقائه: فاستسهل أيسر الضررين وتسامح في أخف الاعتراضين ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا.

فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات مثل الصفاة[1] والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الناذي كالتفاح والكمثرى والأجاص ونحوها. كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلا نفس البذر كالجوز والقسطل[2] وإما من البقول التي لم تصل بعد حد كمالها.

والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً وأن لا يستأصل أصولها ولا يفنى بذرها. فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه. والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.

هذا ما رآه في جنس ما يغتذي به.

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها.

وأما الزمان الذي بين كل عودتين فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء

1- الصفاة الحجر الضخم الشديد الذي لا ينبت.

2- هو المسمى عند العامة بأبي فروة.

أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا.

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج فكان الخطب فيه عليه يسيراً إذا كان مكتسياً بالجلود وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه وهي التي تقدم شرحها.

ثم أخذ في العمل الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب:

الضرب الأول:

أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود.

والضرب الثاني:

أوصاف لها في ذاتها مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث:

أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق إليه وتتصرف بحكمه وتتسخر في

تتميم إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة.

أما الضرب الأول. فكان تشبهه بها أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها.

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي وتعهده بالسقي ما أمكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه.

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية.

وأما الضرب الثاني، فكان تشبهه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن[1] بدنه وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً.

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض

1- هي الإبط وكل مجمع قذارة في الجسم.

الكدي أدواراً ممدودة إما مشياً وإما هرولة وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه.

وأما الضرب الثالث، فكان تشبهه بها فيه أن كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته - التي هي بريئة من الجسم - فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين فيعود من ذي قبل فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة.

ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده وينازعها في الأوقات التي يكون له عليها الظهور وتتخلص فكرته عن الشوب يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسعى في تحصيله فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود.

وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أنها على ضربين إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها ويتعلق بها ولو على بعد.

وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات

الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين.

أما صفات الإيجاب فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الأجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته بل هو هو فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام. فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية. فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته. وكان قد اطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة- والحركة من أخص صفات الأجسام وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها، والاهتمام بإزالة عوائقها فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام إذ لا يراها أولاً بقوة هي جسمانية ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه إذ هي بجملتها لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. ومازال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك.

وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع

الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائد على ذاته.. «لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار»، ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم. واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ولا الروح التي في تجويفه بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان فإن كل واحد من هذه الثلاثة يقال له «قلب» ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها.

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي الألوان ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا

بالوصول إليه.

فأصخ الآن بسمع قلبك وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليه لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق وشرطي عليك أن لا تطالب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيق والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر.

فأقول إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس شيء إلا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها.

فإنه إن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وإن زال الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه.

ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فإذا عدم الجسم ذلك القبول ولم يكن له معنى وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فإذن هو الذات بعينها.

وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً. وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلاقاه بهدايته فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة لأن الكثير إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض والواحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير، فليتئد في غلوائه وليكف عن غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حي بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً.

وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر.

هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف فما ظنه

بالعالم الآلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه.

وأما قوله «حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول» فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع إلى فريقه الذين «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون».

فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده «حي بن يقظان» في مقام الصدق الذي تقدم ذكره فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى الذي لا جسم له ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما.

ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ورآه في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ليست هي ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هي غيرها.

وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا وهو فلك زحل ذاتاً مفارقة للمادة ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة.

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر.

فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف فم وفي كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها لا يفتر ورأى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر

المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها.

ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن لقلنا إنها هي ولولا اختصاصها بيديه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تزل معه في الوجود وهي من الكثرة في حد بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة.

ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يصفه الواصفون ولا يعقله إلا الواصلون العارفون).

وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجوهها ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ورآها في آلام لا تنقضي وحسرات لا تنمحي قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل وتنعقد ثم تنحل فتثبت فيها وأنعم النظر إليها فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً وخلقاً حثيثاً وأحكامه بليغة، وتسوية ونفخاً وإنشاء ونسخاً فما هو إلا أن تثبت قليلاً فعادت إليه حواسه وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشى وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهي إذ لم يكن اجتماعهما في حال واحدة كضرتين إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى فإن قلت: يظهر مما حكيته من

هذه المشاهدة أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالأفلاك كانت هي دائمة الوجود وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان الناطق فسدت هي واضمحلت وتلاشت حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة فإذا فسدت المرآة صح فساد الصورة واضمحلت هي فأقول لك: ما أسرع ما نسيت العهد وحلت عن الربط! ألم نقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذي توهمته إنما أوقعك فيه أن جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه.

ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة فكيف ههنا والشمس ونورها وصورتها وتشكلها والمرايا والصور الحاصلة فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام ولا قوام لها إلا بها وفيها؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطلانها.

وأما الذوات الإلهية والأرواح الربانية فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ووجودها أو عدمها وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة بها بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مباديها، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو- لعدمت هذه الذوات كلها ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسي بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعضه ببعض. والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي شبيه الظل له والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي وإنما فساده أن يبدل لا

أنه يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات.

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهده «حي بن يقظان» في ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمتعذر.

وأما تمام خبره:

فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس وذلك بعد جولاته حيث جال سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول ومازال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها.

وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن.

وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك

خمسون عاماً. وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال وكان من قصته ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى.

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها «حي بن يقظان» على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه انتقلت إليه ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسالا والآخر سلامان[1] فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن

1- أصل قصة سلامان وأبسال يونانية، وقد نقلها حنين ابن إسحاق إلى العربية، ووضع ابن سينا قصة بهذا الاسم في هذه الإشارات خلاصتها أن سلامان وأبسال كانا أخوين، وكان أبسال أصغرهما سناً، وقد تربى في حجر أخيه، فنشأ جميل الصورة، عاقلاً، متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً، فعشقته امرأة سلامان. وقالت لزوجها اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك، فقبل سلامان ذلك، وقال لأخيه، إن امرأتي بمنزلة أمك، فرضي أبسال، وأكرمته زوجة سلامان، فلما اختلت به أظهرت له عشقها، فانقبض أبسال من ذلك، ولما رأت زوجة سلامان ذلك قالت لزوجها، زوج أخاك بأختي، ثم قالت لأختها، إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك زوجاً وحدك، بل لأشاركك فيه. وفي ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلاً من أختها، وأخذت تعانق أبسالاً، وتضم صدره إلى صدرها، فلاح برق في السماء، أبصر بضوئه وجهها، فخرج من عندها وطلب من أخيه أن يجنده، فولاه قيادة جيشه، وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد، ثم رجع إلى وطنه مكللاً بالظفر، وهو يحسب أن امرأة أخيه قد نسيته، ولكنها عاودت حبها له ورجعت إلى مغازلته، فأبى ذلك. فتوجه للحرب ثانياً، ولكن امرأة سلامان لما يئست من حبها أوعزت إلى رؤساء الجيش أن يخذلوه، ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه طريحاً، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش «وقد اقتبس هذه الفكرة ابن طفيل في حي بن يقظان» إلى أن انتعش وعوفي، ورجع إلى سلامان فعطف عليه، وعاقب رؤساء الجيش الذين خذلوه، ثم اتفقت زوجة سلامان مع الطابخ والطاعم فقد دسا إليه السم حتى مات. فاغتم سلامان لذلك واعتزل الملك، وأخذ في عبادة ربه، فأطلعه الله على حقيقة الأمر، ففعل بالمرأة والطابخ والطاعم ما فعلوا بأخيه، وهو يرمز بهذه القصة إلى أن سلامان هو النفس الناطقة، وأبسالاً هو العقل النظري، وامرأة سلامان هي القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، وعشقها لأبسال محاولتها تسخير العقل لها، وإباء أبسال إلى سمو العقل، وأخت امرأة سلامان إلى نظائر القوة البدنية من النورانيات، والبرق اللامع هو الخطفة الإلهية التي تسنح للإنسان من حين إلى آخر، فيحاول الندم، وفتحه للبلاد، رمز إلى الاطلاع النفسي على الملكوت الأعلى. وتغذيه بلبن الوحش

قبول وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك.

وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك؛ الشريعة في صفة الله عزّ وجلّ وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب فأما أبسال منهما فكان أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظا بالظاهر وأشد بعداً على التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى، وكان في تلك الشريعة أقوال على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة.

فتعلق أبسال بطلب العزلة ورجع القول فيهما لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة الغوص على المعاني. وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد.

وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ورجع القول فيها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف. فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين.

وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما. وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال

رمز إلى الفيضان الإلهي، والطابخ هو القوة الغضبية، والطاعم هو القوة الشهوية، وتواطؤهم على هلاك أبسال رمز إلى محاولة غلبتهم على العقل، وإهلاك سلامان إياهم رمز إلى غلبة النفس على القوى البدنية آخر الأمر، كما أشار إلى ذلك شارح الإشارات، وهي معان نجدها تدور في حي بن يقظان وقصة سلامان وأبسال ورسالة الطير، وكلها لابن سينا.

واشترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنها.

فبقي أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عزّ وجلّ ويعظمه ويقدسه ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته العليا فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه وكان في تلك المدة «حي بن يقظان» شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة فكان لا يبرح مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسبح في أرجائها فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر.

فأما أبسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها.

فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله. وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف فظن أنها لباس طبيعي. فوقف يتعجب منه ملياً.

وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله فاقتفى حي بن يقظان

أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء فلما رآه يشتد في الهرب خنس عنه وتوارى له حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة فشرع أبسال في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شيء فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة. لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو.

ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكاءه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه فزاد في الدنو منه حتى أحس به أبسال فاشتد في العدو واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به - لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه ولم يمكنه من البراح.

فلما نظر إليه وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش فرق منه فرقاً شديداً. وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه «حي بن يقظان» ولا يدري ما هو غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر يده على رأسه. ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً وكان أبسال قديماً لمحبته في علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو غير أنه يظهر له

البشر والقبول.

فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه.

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقربه إلى حي بن يقظان فلم يدر ما هو لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل ففكر حي بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط قد تناول الغذاء ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم ما هو وهل يجوز له تناوله أم لا؟ فامتنع عن الأكل. ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي إن دام على اقتناعه يوحشه فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه.

فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء، وندم على ما فعله وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم فلم تتأت له المشاهدة بسرعة. فرأى أن يقيم مع أبسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل. فالتزم صحبه أبسال. ولما رأى أبسال أيضاً أنه لا يتكلم أمن غوائله على دينه ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة.

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة

الوصول.

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل. ووصف له ذات الحق تعالى وجلَّ بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عزَّ وجلَّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله رسول عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات، فوصف له

الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله. إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما.

أحدهما: ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب.

والأمر الآخر: لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق؟ وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق وأما الأموال فلم تكن عنده معنى.

وكان يرى ما في الشرع من أحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة.

وكان الذي أوقعه في ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً.

فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت

له نية في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم ففاوض في ذلك صاحبه أبسالاً وسأله هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله فلم يتأت لهم فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله. وطمع أبسال أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم فساعده على رأيه ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً. لعل الله أن يسني لهم عبور البحر.

فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيئ لهما من أمرهما رشداً.

فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها. فلما قربت من البر رأي أهلها الرجلين على الشاطئ فدنوا منهما فكلمهم أبسال وسألهم أن يحملوهما معهم فأجابوهما إلى ذلك وأدخلوهما السفينة فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها.

فنزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم شأن حي بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة فشرع حي بن يقظان في تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً

لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال.

ومازال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نبوا ونفارا مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم).

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار - بان له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو

به وأنه لا يفوز منه بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن.

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي (وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً) فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً) فانصرف إلى سلامان وأصحابه به فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين وأما السابقون السابقون فأولئك

هم المقربون. فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين.

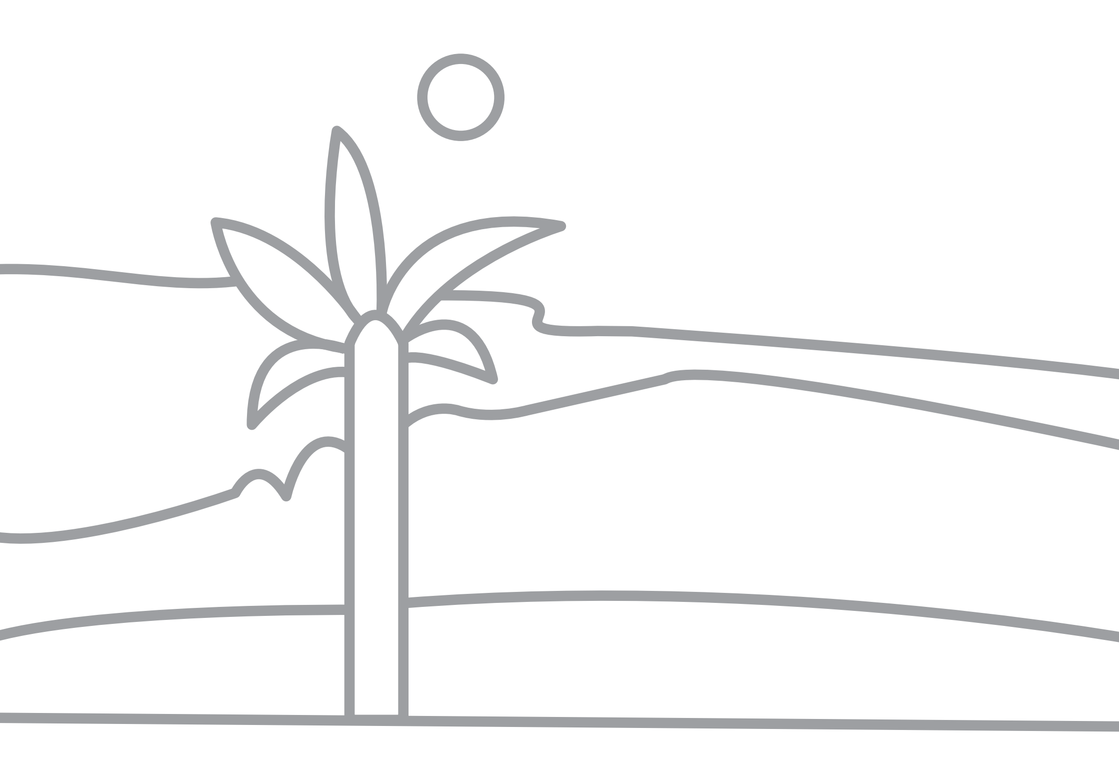
***

هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حي بن يقظان وأبسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجله إلا أهل العزة بالله.

وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشمع عليه إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر في زماننا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي المضنون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصدهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها. وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق. وأسأل الله التجاوز والعفو وأن يوردنا من

المعرفة به الصفو إنه منعم كريم والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته.

***



صدر في سلسلة كتاب الدوحة

1	طبائع الاستبداد	عبد الرحمن الكواكبي
2	برقوق نيسان	غسان كنفاني
3	الأئمة الأربعة	سليمان فياض
4	الفصول الأربعة	عمر فاخوري
5	الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام	علي عبدالرازق
6	شروط النهضة	مالك بن نبيّ
7	صلاح جاهين - أمير شعراء العامية	محمد بغدادي
8	نداء الحياة - مختارات شعرية - الخيال الشعري عند العرب	أبو القاسم الشابي
9	حرية الفكر وأبطالها في التاريخ	سلامة موسى
10	الغربال	ميخائيل نعيمة
11	الإسلام بين العلم والمدنية	الشيخ محمد عبده
12	أصوات الشاعر المترجم - مختارات من قصائده وترجماته	بدر شاكر السياب
•	فتنة الحكاية جون أيديك - سينثيا أوزيك - جيل ماكوركل - باتريشيا هامبل	ترجمة: غادة حلواني
13	امرأتنا في الشريعة والمجتمع	الطاهر الحداد
14	الشيخان	طه حسين
15	ورد أكثر - مختارات شعرية ونثرية	محمود درويش
16	يوميات نائب في الأرياف	توفيق الحكيم
17	عبقرية عمر	عباس محمود العقاد
18	عبقرية الصدّيق	عباس محمود العقاد
19	رحلتان إلى اليابان	علي أحمد الجرجاوي/صبري حافظ
20	لطائف السمر في سكان الزُّهرة والقمر أو (الغاية في البداءة والنهاية)	ميخائيل الصقال
21	ثورة الأدب	د. محمد حسين هيكل
22	في مديح الحدود	ريجيس دوبريه
23	الكتابات السياسية	الإمام محمد عبده
24	نحو فكر مغاير	عبد الكبير الخطيبي
25	تاريخ علم الأدب	روحي الخالدي
26	عبقرية خالد	عباس محمود العقاد
27	أصوات الضمير	خمسون قصيدة من الشعر العالمي
28	مرايا يحيى حقي	يحيى حقي
29	عبقرية محمد	عباس محمود العقاد
30	عبدالله العروي من التاريخ إلى الحب	حوار أجراه محمد الداهي
31	فتاوى كبار الكتّاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية	
32	عام جديد بلون الكرز (مختارات من أشعار ونصوص مالك حداد)	ترجمة: شرف الدين شكري
33	سِراج الرُّعاة (حوارات مع كُتاب عالميّين)	خالد النجار
34	مقالة في العبودية المختارة (إيتيان دي لابويسيه)	ترجمة: مصطفى صفوان
35	عن سيرتَي ابن بطوطة وابن خلدون	د.بنسالم حِمّيش
36	رسالة حي بن يقظان - تحقيق: أحمد أمين	ابن طفيل



حي بن يقظان

لابن طفيل

لا يوجد نص فلسفي كُتب أربع مرات من أربعة فلاسفة مختلفين وأحياناً مع تغير العناوين مع بقاء المضمون مثل قصة «حي بن يقظان»، فهي مع أصلها اليوناني سلامان وأبسال قصة رمزية لابن سينا (ت 428هـ)، ولابن طفيل (ت 58هـ)، وللسهروردي (ت 587 هـ)، وابن النفيس (ت 687هـ). والموضوع واحد.. كيفية الوصول إلى الحقيقة بالعقل الخالص.



www.aldohamagazine.com